

1972

La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V: II: Parte Segunda: Homilias pseudo-epigraficas

Roberto Caro

Follow this and additional works at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies

Recommended Citation

Caro, Roberto (1972) "La Homiletica Mariana Griega en el Siglo V: II: Parte Segunda: Homilias pseudo-epigraficas," *Marian Library Studies*: Vol. 4, Article 5, Pages 345-622.

Available at: http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol4/iss1/5

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact frice1@udayton.edu.

PARTE SEGUNDA: HOMILIAS PSEUDO-EPIGRAFICAS

Capítulo I: HOMILIAS SOBRE LA ENCARNACION

1. Ps. Crisóstomo I: <i>in Christi nativitatem</i>	347
2. Ps. Gregorio Taumaturgo I: <i>in sanctam Dei genitricem et semper virginem Mariam</i>	353
3. Ps. Crisóstomo II: <i>in Salvatoris nostri Iesu Christi nativitatem</i>	359
4. Ps. Atanasio I: <i>in nativitatem Christi</i>	380
5. Ps. Crisóstomo III: <i>contra haereticos et in sanctam Deiparam</i>	388
6. Ps. Crisóstomo IV: <i>in Christi diem natalem</i>	398
7. Ps. Crisóstomo V: <i>in natale Domini nostri Iesu Christi</i>	410
8. Ps. Basilio: <i>sur l'Incarnation du Seigneur</i>	421
9. Ps. Crisóstomo VI: <i>in diem natalem Domini et in sanctam Mariam Dei genitricem</i>	433
10. Ps. Crisóstomo VII: <i>in illud "exiit edictum a Caesare Augusto" et in descriptionem Deiparae</i>	442
11. Ps. Atanasio II: <i>sermo de descriptione Deiparae</i>	452

Capítulo II: HOMILIAS SOBRE LA ANUNCIACION

1. Ps. Gregorio de Nissa I: <i>discorso encomiastico all'Annunciazione della SS. Madre di Dio</i>	468
2. Ps. Gregorio Taumaturgo II: <i>homilia I in annuntiationem sanctae virginis</i>	481
3. Ps. Gregorio Taumaturgo III: <i>homilia II in annuntiationem sanctae virginis</i>	493
4. Ps. Gregorio Taumaturgo IV: <i>homilia III in annuntiationem sanctae virginis</i>	511
5. Ps. Crisóstomo VIII: <i>in annuntiationem sanctissimae Deiparae</i>	523
6. Ps. Atanasio III: <i>in nativitatem Praecursoris, in Elizabeth et in Deiparam</i>	532
7. Ps. Crisóstomo IX: <i>in annuntiationem Deiparae et contra Arium impium</i>	538

8. Ps. Atanasio IV: *in annuntiationem sanctissimae Dominae nostrae et Deiparae* 545
9. Ps. Atanasio V: l'homélie des Papyrus de Turin 554
10. Anónimo: *Encomio para la anunciación de la Santísima Señora nuestra Deipara* 568

Capítulo III: PANEGIRICO DE LA MATERNIDAD DIVINA

1. Ps. Epifanio: *homilia V in laudes sanctae Mariae Deiparae* 578

Capítulo IV: HOMILIAS SOBRE EL HYPAPANTE

1. Ps. Crisóstomo X: *de occursu Domini nostri Iesu Christi deque Deipara et Simeone* 592
2. Ps. Cirilo de Jerusalén: *in occursum Domini nostri et salvatoris Iesu Christi et in Symeonem qui Deum suscepit* 596
3. Ps. Gregorio de Nissa II: *de occursu Domini, de Deipara Virgine et de iusto Simeone* 600
4. Ps. Atanasio VI: *in occursum Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi* 604
5. Ps. Metodio: *de Simeone et Anna in die quo templo occurrunt ac de sancta Deipara* 610
6. Ps. Crisóstomo XI: *Homily on the Presentation of Our Lord Jesus Christ* 617

CAPITULO I

HOMILIAS SOBRE EL MISTERIO DE LA ENCARNACION

PARAGRAFO 1º

Ps. CRISOSTOMO I: *In Christi Nativitatem.*

A. Texto

* Incipit: *Φόβου γέμει καὶ φόβου*

* Edición: *Biblica* 1 (1920) 84-90¹

* Referencias: BHG 1920

REPERTORIUM 544

B. Autenticidad:

El manuscrito griego atribuye la homilía al Crisóstomo, obviamente en forma gratuita. G. Mercati la juzga anterior al año 400 y cree que su autor sea un siro-palestinense perteneciente a la escuela poética de Efrem el griego.² F. Leroy sugiere una posible paternidad procliana.³

C. Resumen

El día presente da lugar a sentimientos de temor, horror y gozo, porque el Señor nace de una virgen-esposa, engendrado en el cielo sin corrupción

¹ En el ya conocido manuscrito griego 1633 de la Biblioteca Vaticana, se encuentra en el fol. 49 la corta homilía que S. G. MERCATI ha editado en el primer número de la revista *BIBLICA*, haciendo resaltar su forma métrica. Advierte que es el único ms. conocido donde se encuentra la homilía. En una versión copta presenta este título: "Sermone di . . . vescovo di . . . Cappadocia prima, sulla natività del nostro Salvatore" (*BIBLICA* 1 (1920) 78, n. 1).

² G. MERCATI, *op. cit.*, p. 84.

³ F. LEROY, *op. cit.*, p. 72, nota 56. Cfr. J. A. DE ALDAMA, *Investigaciones recientes sobre las homilías de Proclo*, EE 39 (1964) 276.

y en la tierra virginalmente. Nacimiento que condena la incredulidad de los judíos, pero es principio de vida y progreso para los creyentes, victoria sobre los demonios, los ídolos y la muerte (vv. 1-36).

María considera lo insólito de la concepción virginal. Ponderación del hecho maravilloso que supone la paradoja del infinito y cuya única explicación es la redención del género humano. Ponderación de los milagros que encierra: una doncella madre y virgen al mismo tiempo, maravilla y sabiduría de las obras de Dios, restauración del hombre (vv. 37-132).

El Señor nace realmente de la virgen. Doxología cristológica (vv. 133-145).

D. Consideraciones generales

* El primer aspecto que requiere nuestra atención es la forma poética de la homilía. La edición cuidadosa que nos ofrece Mercati permite apreciar una indudable estructuración métrica heptasilábica, si bien puedan ser discutibles algunas de las reconstrucciones que propone.¹ El marcado paralelismo a lo largo del texto es uno de los elementos principales en los orígenes de la métrica rítmica, como anota E. Norden.² Dos breves indicaciones confirman este carácter poético de la pieza: la primera, el uso equivalente de las expresiones *κορή* y *παρθένος* viene determinado sin duda por las exigencias del metro heptasilabo³; la segunda, el empleo de adjetivos o inapropiados o superfluos parece pueda explicarse por este mismo factor⁴. Sin duda nos encontramos ante una homilía estrictamente poética.

Un segundo elemento interesante es el carácter dramático. Después de los 36 primeros versos que forman el exordio y la introducción de la homilía, los 108 restantes están estructurados sobre este factor: reflexiones de María⁵, interrogación del auditorio al recién nacido introducida por la curiosa expresión *εἰ δὲ ἦν καὶ τῷ Χριστῷ εἰς ὁμίλῳ ἐλθεῖν καὶ εἰ-*

¹ Cfr. vv. 9-11, 20bis, 45-48, 84, 105-108, 115-116, 133-136.

² E. NORDEN, *op. cit.*, II, p. 816.

³ BIBLICA, *vol. cit.*, vv. 6, 8, 16, 37, 51, 55, 60, 67, 71, 99, 100, 137.

⁴ *Ibid.*, vv. 1-4; 19-20; 25-29; 29-30; 53-56; 70.

⁵ *Ibid.*, vv. 37-56.

πεῖν ...¹, respuesta divina², exclamaciones admirativas³, apóstrofe de Adán al demonio⁴.

- * La frecuente precisión cronológica del σήμερον⁵ y la temática misma de la pieza nos indican con bastante claridad que ha sido escrita para la festividad litúrgica de la Navidad: texto centrado en la encarnación del Verbo, a cuya luz se contempla y admira la figura de la madre.⁶

Dada la brevedad del texto y la ausencia de las usuales escenas del nacimiento, pastores y magos, Mercati opina que se trata de un fragmento.⁷

La lectura atenta del texto y la reflexión sobre sus datos, nos sugieren una pregunta: realmente estamos ante una pieza homilética? Fuera de la doxología final que parece una evidente interpolación,⁸ no existe el menor rastro de alocución directa a un auditorio; no encontramos ninguno de los elementos más esenciales a una pieza oratoria. El único elemento de juicio queda su inserción en el panegírico conservado en el manuscrito Vaticano gr. 1633 junto a las homilías de Proclo y otras pseudo-epigráficas para la festividad de la navidad.⁹

Llamamos la atención a los especialistas sobre la himnología byzantina: podría ser este texto un himno temprano compuesto para la festividad del nacimiento, precursor de los kontakion que encontramos en el s.V?¹⁰

¹ *Ibid.*, vv. 57-72.

² *Ibid.*, vv. 73-87.

³ *Ibid.*, vv. 89-116.

⁴ *Ibid.*, vv. 122-123.

⁵ Cfr vv. 2, 18, 21, 29.

⁶ Compárese por ejemplo con la temática del Proclo 3º y 23º, homilías pronunciadas en circunstancias paralelas.

⁷ G. MERCATI, *loc. cit.*

⁸ En efecto, el estado de conservación de los últimos versos es muy deficiente, insinuando una mano que retoca el texto original para preparar la doxología final. Esta, en el texto editado por Mercati, viene entre paréntesis y choca con el ritmo poético de toda la pieza.

⁹ En el manuscrito encontramos una sección de cinco homilías señaladas para la festividad de la Navidad, las nn. 15-19; la primera es justamente la pieza que nos ocupa. Las cuatro restantes—obsérvese bien—son proclianas. Esta interesantísima aproximación refuerza por una parte la probabilidad de una atribución procliana, pero por otra da mayor relieve a la gran dificultad estilística que señalábamos en el texto.

¹⁰ Recordemos lo que E. NORDEN y E. EMEREU nos dicen sobre el nacimiento y evolución de la poesía rítmica y su influjo a través del Efrem griego en la homilética del s.v. Cfr p. 332, notas 2-4.

* En qué época ha sido compuesta esta pieza poética?

La temática es extremadamente sencilla y corresponde muy aproximadamente a la que encontramos en las homilias navideñas de Severiano de Gábalá, Attico de Constantinopla y Proclo.¹

Tanto el pensamiento mariológico como el cristológico coinciden en indicar un temprano siglo iv-v. La cristología, extremadamente simple, pone de relieve dos aspectos: la divinidad de Cristo término de una doble generación² y el carácter salvífico de la encarnación.³ Se nota la ausencia absoluta de preocupación polémica efesina o calcedonense, como el acostumbrado contraponer los atributos humanos y divinos del recién nacido, o la insistencia en la unidad de Cristo. Tampoco hay rastro de influencia directa de las formulaciones dogmáticas de tales concilios.

Las precedentes consideraciones concuerdan fundamentalmente con las conclusiones formuladas por Mercati del estudio de la métrica⁴ si bien no nos parece seguro el límite del 400 que él pone, si tenemos en cuenta las argumentadas conclusiones de E. Norden, quien coloca los primeros ensayos de métrica rítmica en el s. iii-iv y señala la lenta y difícil introducción de este género literario.⁵ De hecho C. Emereu localiza la influencia del Efrem griego en el final del s. iv y principalmente en la homilética del s.v.⁶

* Quién puede ser el autor?

F. Leroy advertía que el editor señalaba en pie de página frecuentes aproximaciones literarias del texto con expresiones proclianas y se preguntaba si no sería un argumento de su autenticidad.⁷ Un estudio más detallado confirma esta aproximación: las ya familiares contraposiciones *ἄνω γεννηθεῖς... κάτω γεννᾶται*,⁸ *ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς... ἐν ἀγκάλαις*

¹ Cfr. pp. 61, 80-81, 94, 100, 115-116.

² Vv. 9-16.

³ Vv. 29-36; 73-80.

⁴ G. MERCATI, *op. cit.*, p. 84. Compárese con los datos que sobre los Kontakion de mediados del s.v. nos ofrecen más recientemente R. A. FLETCHER, BZ 51 (1958) 53 ss. y C.A. TRYPANIS, BZ 58 (1965), 327 ss.

⁵ E. NORDEN, *op. cit.*, vol. II, p. 847.

⁶ C. EMEREU, *op. cit.*, pp. 6-10, 61-71, 117-121.

⁷ F. LEROY, *op. cit.*, p. 72, nota 56.

⁸ Vv. 9-13. Señalemos cómo casi la misma expresión la encontramos en el Ps. Crisóstomo 2º (PG LVI 387, 51-53) y en el Ps. Crisóstomo 3º (PG LIX, 711, 24ss.).

τῆς μήτρος,¹ καὶ μήτηρ καὶ παρθένος,² οὐ σπείρεται καὶ γεννᾷ· οὐκ ἀροῦται, καὶ τίπτει...³ Se podría añadir la consideración de la encarnación como ruina de los demonios,⁴ la figura del Creador en el seno materno obra de sus manos,⁵ el infinito en las entrañas de la virgen,⁶ insuficiencia de una hipotética obra de redención llevada a efecto por el ángel,⁷ el empleo de mismo texto del salmo 103, 24 y de Rom. 11,33⁸ que recurren en la homilía segunda de Proclo,⁹ citación esta última significativa por apartarse ligeramente del texto auténtico.¹⁰

Con todo se presenta una dificultad: si desde el punto de vista teológico representaría una de las primeras homilías proclianas, el aspecto literario más acabado es claramente posterior al que hemos encontrado en sus homilías estudiadas. Si se le compara con el Ps. Crisóstomo 4^o—muy probable obra procliana—al que se asemeja por la forma dramática poética, representa un estadio posterior por la continuidad del verso y la estructuración de las estrofas; y al mismo tiempo un estadio anterior por la ausencia de la rima; cómo explicar estas anomalías?

Dado su carácter peculiar de pieza poética se podría pensar en una obra de Efrem griego o de su escuela en la que se inspirará más tarde Proclo no solo literaria sino ideológicamente?¹¹

Nos parece más probable esta segunda posibilidad que proponemos como una hipótesis de trabajo para futuras investigaciones críticas.

E. Pensamiento mariológico

* Como observamos más arriba, el orador nos presenta a María siempre como la virgen,¹² agregando en algunos momentos el título de santa¹³ y

¹ Vv. 13-16.

² v. 99.

³ Vv. 101-102.

⁴ Vv. 29-36.

⁵ Vv. 46-48.

⁶ Vv. 70-72.

⁷ Vv. 81-83. La misma expresión encontramos en Proclo, PG LXV 685 C.

⁸ Vv. 113-116; 95-96.

⁹ PG LXV 693 A; 700 B.

¹⁰ G. MERCATI, *op. cit.*, p. 83-84.

¹¹ Téngase en cuenta el influjo que reconocen los especialistas en la poesía byzantina del Efrem griego sobre las prosas poéticas de Proclo y Basilio de Seleucia.

¹² Cfr p. 348.

¹³ BIBLICA, vv. 38, 137.

en una ocasión el peculiar epíteto de *νόμφη παρθένος*.¹ Por ninguna parte aparece la voz Theotokos.

La maternidad de María viene afirmada varias veces en la homilía, pero sin exigir una demostración, ni poner de relieve la divinidad de su fruto. Es una realidad que se impone sin oposición: el Señor nace de una virgen,² la virgen lleva en sus entrañas al creador, al Dios,³ María es virgen y madre.⁴ Solamente al final de la homilía, en versos truncos que no permiten ver claro el pensamiento del orador, se hace alguna insistencia en esta maternidad, dando algún pequeño indicio polémico: *ἵνα γὰρ τῇ παρθένῳ τὴν γένναν λογίζεσθε καὶ νομίσητε μητέρα ἀληθινὴν τῆς σαρκός*.⁵

- * La encarnación se presenta como algo insólito, algo maravilloso. Por qué? *Πῶς γὰρ οὐ διασπᾶται τὸν Κύριον φέρουσα; πῶς αὐτῆς καὶ ἡ γαστήρ ὅλως οὐ διαλύεται; . . .*⁶ Aunque la expresión es en sí misma ambigua, el sentido es claro: se trata de la virginidad de dicha maternidad. Virginidad ciertamente en la concepción, como se comprueba por otras expresiones: el Señor es engendrado acá abajo *δίχα σποράς*,⁷ el Señor nace *ἀσπόρως*,⁸ la virgen *οὐ σπείρεται καὶ γεννᾷ· οὐκ ἀροῦται καὶ τίλκει*,⁹ *κόρη, ἀπειρογάμος*.¹⁰ Debemos ver en la contraposición de los versos comentados con sus verbos diversos *διασπᾶω* - *διαλύω* una alusión al doble momento de dicha maternidad, la concepción y el parto, y por consiguiente extender la virginidad también al parto? O simplemente un caso más del paralelismo sintético en que abunda la homilía? Desafortunadamente no encontramos ningún otro indicio que nos permita solucionar el interrogante.

Concluimos, pues, observando la sencillez del pensamiento mariológico del orador: maternidad divinidad y virginal de María, la virgen santa. Ajeno a él el triunfalismo de la Theotokos, la exultación de su santidad, la ponderación de su misión salvífica. Es la sobria y escriturística

¹ *Ibid.*, vv. 5-6.

² *Ibid.*, vv. 5-6.

³ *Ibid.*, vv. 45-56.

⁴ *Ibid.*, v. 99.

⁵ *Ibid.*, vv. 137-140.

⁶ *Ibid.*, vv. 41-44.

⁷ *Ibid.*, v. 12.

⁸ *Ibid.*, v. 110.

⁹ *Ibid.*, vv. 101-102.

¹⁰ *Ibid.*, v. 71.

Ps. Taumaturgo I

figura que encontramos en los homiletistas de fines del siglo iv y principios del siglo v.

PARAGRAFO 2º

Ps. TAUMATURGO I: *In sanctam Dei genitricem et semper virginem Mariam.*¹

- * Incipit: Quod ab omnibus nec inspicere nec enarrari potest
- * Edición: *Analecta Sacra*, IV, pp. 159-162 (versión armenia)²
Analecta Sacra, IV, pp. 406-408 (versión latina)

B. Autenticidad

El manuscrito armeno la atribuye a Gregorio el Taumaturgo. La crítica ha recusado desde el principio dicha atribución. Es la única homilía completa³ de este grupo armeno cuyo texto griego no ha sido posible localizar.⁴ Sobre su probable autor o tiempo de composición no se ha hecho estudio alguno que sepamos.

¹ Perteneciendo a un grupo de homilías en texto armeno cuyo original griego se ha encontrado, podemos suponer que también ésta sea una traducción del griego, aunque el texto original no haya sido identificado hasta el momento. Por eso la incluimos en nuestro estudio.

² La edición se realiza bajo el cuidado de J. P. MARTIN sobre el códice Paris armeno 44, del s. XII, único manuscrito que la contiene. Cfr LEROY, *op. cit.*, pp. 285-286.

³ La homilía II es solamente un corto fragmento cristológico en que se establece la doble serie de atributos divinos y humanos de Cristo, "una persona ex duabus intelligitur existere", "unus Filius Dei et Filius hominis" (AS IV, p. 395). En él no se encuentra referencia alguna mariana, y por tanto nos excusamos de analizarlo.

⁴ F. LEROY en su estudio, *Une homélie mariale de Proclus...*, Byz 33 (1963) 357-384, presenta los elementos para la siguiente reconstrucción esquemática de las homilías del Ps. Taumaturgo:

<i>Versión armenia</i>		<i>Patrologia Griega</i>	
I	(133-144; 386-395)	LVI,	385- 394
II	(144-145; 395-396)		
III	(145-150; 396-400)	X,	1145-1156
IV	(150-153; 400-402)	X,	1156-1169
V	(153-156; 402-404)		
VI	(156-159; 404-406)	LXI,	737- 738
VII	(159-162; 406-408)		

C. Esquema

Exordio: El Verbo inefable, oculto a las generaciones, ha venido a la tierra para reparar la maldición del parto y de la muerte, para iluminar a los hombres. De María toma inicio el misterio de la encarnación (p. 406).

Cuerpo:

1. Formulación cristológica: el Verbo de Dios, consubstancial con el Padre, Creador y eterno, viene al mundo haciéndose hombre perfecto, naciendo de mujer y tomando todas las miserias humanas a excepción del pecado, sin sufrir empero cambio alguno en su divinidad.

En el día presente el misterio oculto se ha manifestado. Ha terminado la vergüenza y la muerte. Incapacidad de la lengua y de la mente para considerarlo dignamente (p. 406/407).

2. Aspecto salvífico de la encarnación: la hija de aquel que fue la ruina del mundo, es la madre de Dios y la reina celeste. Cómo es esto posible? Por la omnipotencia divina, que así como creó al primer hombre y lo constituyó rey del universo, así lo ha restituido después de su caída por la encarnación, muerte y resurrección de Dios. En esta forma, deificando a la creatura conculcó al demonio (p. 407).
3. Sección parenética: cómo alabar al Señor por tantos beneficios? Alabando a María, raíz de todos los bienes. Pero quién puede comprender la gloria de María, única en el cielo y en la tierra? Oigamos a la Ley y a los Profetas, a los Apóstoles y Evangelistas que la aclaman con múltiples títulos como receptáculo de Dios, causa de todos los bienes, digna de los honores angélicos (pp. 407-408).

Final: Aclamación a María, de quien nace el Verbo, Jesucristo, y doxología trinitaria (p. 408).

D. Observaciones generales

- * Aunque el título de la homilía es estrictamente mariano, el estudio atento del texto nos presenta un tema directamente cristológico,¹ ilustrado por

¹ Una lectura del esquema propuesto demuestra que el misterio de la encarnación de Cristo es la base del panegírico, en el que María ocupa un puesto marginal hasta el momento de la exaltación del parágrafo V.

el frecuente recurso a las precisiones litúrgicas correspondientes.¹ El marcado aspecto de manifestación que reviste la solemnidad, nos induce a pensar que se trata de la primitiva fiesta de la Epifanía, en la cual el misterio de la encarnación y nacimiento del Verbo se consideraba justamente como una ἐμφάνεια;² a esta luz toman pleno significado las palabras con que comienza la homilía: *quod ab hominibus nec inspicere nec enarrari potest . . .*,³ y la ponderación del párrafo tercero: *hodie mysterium absconditum a saeculo evasit manifestum . . .*.⁴

Por otra parte el reducido desarrollo doctrinal que sirve apenas de fundamento al orador para frecuentes y vibrantes admiraciones,⁵ retóricas ponderaciones,⁶ para la prolongada letanía encomiástica⁷ y la exclamación final⁸ corresponden mejor a un panegírico secundario, de aquellos que se sucedían unos a otros en las grandes festividades.

La cristología es ciertamente pre-efesina, centrada, como en la homilía precedente del Ps. Crisóstomo 1º, en el dogma de la divinidad de Cristo⁹ y en el significado eminentemente redentor de la encarnación.¹⁰

Quizás podríamos ver un rastro de las contiendas cristológicas de fines del s. iv en la formulación del párrafo segundo con su insistencia en que Cristo se hizo hombre perfecto aceptando todas las miserias humanas con excepción del pecado y sin sufrir cambio alguno en su divinidad;¹¹ quizás un despuntar de las dificultades propias del s. v en la justificación de la generación temporal del Verbo con su doctrina implícita de la maternidad divina.¹²

* La alabanza mariana que ocupa el final de la homilía ofrece algunas anomalías estructurales. Terminada la presentación del misterio de la encarnación, objeto de la festividad litúrgica, se pregunta el orador: cómo

¹ AS IV, 406-III.

² B. BOTTE, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie*, pp. 13, 16, 21, 23, 28, 30.

³ AS, 406-I.

⁴ *Ibid.*, 406-III.

⁵ *Ibid.*, 406-II; 407-III-IV-V.

⁶ *Ibid.*, 407-III-IV-V.

⁷ *Ibid.*, 407-408-V.

⁸ *Ibid.*, 408.

⁹ *Ibid.*, 406-II.

¹⁰ *Ibid.*, 406-I; 407-IV.

¹¹ Recuérdese la temática de la homilía precedente y la referencia que hacíamos a la homilía paralela de Attico de Constantinopla.

¹² AS, p. 407.

alabar al Señor por tantos beneficios? Y responde con la letanía mariana, de una longitud inusitada¹ y de estilo claramente diverso al del resto de la homilia.

En ella encontramos dos secciones bien diferenciadas: una más larga formada por cuarenta y cinco títulos laudatorios y construida sobre el lema del nombre de María; otra más breve de cuatro, enmarcada en un confuso mosaico de citas escriturísticas. La primera sección, en su versión latina, da la impresión de un verdadero himno litúrgico, con una métrica insinuada e introducido de un modo peculiar: *quae dicta sunt in Lege, Prophetis, Apostolis et Evangelistis repetamus Ecclesiae concinentes*.² La segunda produce la impresión de una adición improvisada del orador, pobremente construida y malamente añadida a la primera.

Dejando el punto para los conocedores de la lengua armenia, nos atreveríamos a conjeturar que la letanía mariana es una pieza aparte, inserta en el texto del panegírico o bien por el mismo orador, o más probablemente por algún compilador posterior. La forma corta, antitética y en cierta manera anónima del párrafo que consideramos no permiten aducir criterios internos que esclarezcan completamente el problema. Cabe, sin embargo, una comparación con las alabanzas del Ps. Proclo—Proclo VI—cuya inserción al final de la homilia es del todo semejante.³

- * Dos observaciones complementarias: en medio de la homilia encontramos una discreta *captatio benevolentiae* muy semejante a las analizadas en las auténticas homilias de Proclo.⁴ En dos ocasiones leemos en la versión latina expresiones de sabor aristotélico completamente inusitadas en la homilética estudiada: con la fórmula “*Dei actus*” hace referencia al Verbo que se encarna;⁵ y con “*Maria mater entis*” celebra a la virgen en el encomio del párrafo quinto.⁶ Será esta última un indicio del origen de la interpolación encomiástica?⁷

¹ *Ibid.*, p. 407, V. Es inusitada no solo por su longitud en relación con el resto del texto, sino en comparación con los apartes paralelos de las homilias marianas estudiadas: es el texto más largo, semejante solamente al del Ps. Proclo y al del Ps. Epifanio, compilaciones tardías.

² *Ibidem*.

³ Cfr pp. 312, 328.

⁴ Cfr pp. 295-296.

⁵ AS, 406, II.

⁶ *Ibid.*, 407, V.

⁷ I. ORTIZ DE URBINA nos informa que es una expresión típicamente siríaca.

Concluyendo, y a manera de hipótesis de trabajo, diríamos que la homilía puede pertenecer al período s. iv-v y probablemente ha sido retocada posteriormente en un ambiente sirio sobre las líneas características de la homilética mariana griega del s. v, con un posible influjo procliano.

E. Pensamiento mariológico

- * La maternidad de María ocupa el lugar central del pensamiento mariano del orador. Insinuada sencillamente en el comienzo mismo de la homilía: *A Maria initium coepit incarnationis mysterium*,¹ se hace explícita más adelante: el Verbo descende al terreno útero,² *Dei Verbum . . . natum est de muliere remanens quod erat, Filius Dei sicut est Deus in saecula*.³ Notemos cómo se enuncia el misterio sin preocuparse en defenderlo o explicarlo, así como la hará con el título de Madre de Dios, del Verbo de Dios, otorgado sencillamente a María en dos ocasiones,⁴ y que son un nuevo indicio de la época pre-efesina del panegírico.
- * Otros privilegios de María son apenas insinuados rápidamente: el título de Virgo sanctissima de la exclamación final⁵ unido a una previa expresión: *quis . . . in mente sua continere valeat gloriam, qua una mulier, Maria, digna inventa est?*⁶ nos indican una profunda veneración por la persona de la virgen.

Maria super Cherubim iuxta divinitatem sedet Mater Dei et Regina coelestis.⁷ Estamos ante un testimonio de la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo? El estudio estricto del texto parece sugerir este sentido: el título de Reina de los cielos y su privilegiada posición sobre los coros angélicos a la diestra del Padre no se entienden plenamente en otro sentido. Con todo, nos parece que debemos optar por una aproximación retórica, si tenemos en cuenta la frase paralela, en la que el mismo honor parece tributar a todas las almas favorecidas por la encarnación del Verbo.⁸ Diríamos que es el modo peculiar de exaltar a la Madre de Dios.

¹ AS, 406-I.

² *Ibid.*, 406-II.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, 407-IV; 408-V.

⁵ *Ibid.*, 408-V.

⁶ *Ibid.*, 407-V.

⁷ *Ibid.*, 407-IV.

⁸ *Ibidem*.

Anotemos sin embargo el título de *reina de los cielos* que no se volverá a encontrar hasta muchos años más tarde.

Con dos expresiones sencillas insinúa, finalmente, la peculiar actividad salvífica de María; a quien llama *radix omnium bonorum*¹ y *causa omnium bonorum*.² En qué consiste esta acción o prerrogativa salvífica de María? Obedece la doble formulación a una diversificación en el pensamiento del orador, de manera que la primera se fija más en el aspecto estático y la segunda en el dinámico? Creemos que ni el texto ni el contexto explícitamente dan una solución segura del problema. De todos modos ha considerado a Cristo como redentor de su madre.³

Por su peculiar importancia estructural y para futuras comparaciones en el pensamiento mariológico, transcribimos sumariamente la serie completa de dicha alabanza:

— grupo A:

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Summa prophetiae</i> | 16. <i>fons</i> |
| 2. <i>honus hominum</i> | 17. <i>regina supernorum</i> |
| 3. <i>incensum Deo oblatum</i> | 18. <i>receptaculum lucis</i> |
| 4. <i>sponsa Dei</i> | 19. <i>lampas refulgens</i> |
| 5. <i>habitaculum Verbi</i> | 20. <i>mysterium crucis</i> |
| 6. <i>Thronus Altissimi</i> | 21. <i>pacis initium</i> |
| 7. <i>ovile</i> | 24. <i>sponsa Patris</i> |
| 8. <i>virga florida</i> | 25. <i>requies Filii</i> |
| 9. <i>porta clausa</i> | 26. <i>Spiritu inundata</i> ⁴ |
| 10. <i>terra a Deo habitata</i> | 27. <i>vox nuntiorum</i> |
| 11. <i>beatitudine donata in aeternum</i> | 28. <i>figura mirabilis</i> |
| 12. <i>virtus mundi</i> | 29. <i>rubus incombusta</i> |
| 13. <i>virtus entis</i> | 30. <i>magna inter creaturas</i> |
| 14. <i>liber Dei</i> | 31. <i>peccatorum advocata apud Filium suum</i> |
| 15. <i>templum</i> | 32. <i>navis aurea</i> |

¹ *Ibidem*.

² *Ibid.*, 408, V.

³ *Ibid.*, 407-III.

⁴ La palabra latina "spiritus" podría interpretarse como una referencia a la persona del Espíritu Santo (muy probablemente por el contexto) o en referencia al alma de la virgen.

- | | |
|---|--|
| 33. <i>nardus fragans</i> | 39. <i>pyxis odoramentorum suavius</i> |
| 34. <i>signum renovationis fidelium</i> | 40. <i>gloria mundi</i> |
| 35. <i>oleum nardo plenum</i> | 41. <i>tuba creaturarum</i> |
| 36. <i>corona Ecclesiae</i> | 42. <i>laude et gloria digna</i> |
| 37. <i>murus inexpugnabilis</i> | 43. <i>nuntia sanctitatis et gratiae</i> |
| 38. <i>amphora aurea manna plena</i> | 44. <i>statua testimonii inter Iudaeos et Ethnicos</i> |
| | 45. <i>scala coelestis</i> |

— grupo B:

1. *instrumentum musicale primum*
2. *tabernaculum mosaicum testimonii nomine dictum, omnibus ornatum, in quo Sanctum Sanctorum et gloria Cherubim.*
3. *petra aquam fundens*
4. *splendissimus ornatus sacerdotii in quo revelationes.*

Una somera lectura de la lista precedente señala algunas atribuciones bíblicas que hemos encontrado frecuentemente en los *χαριτισμοί* de las homilias auténticas. Algunos otros parecen ser patrimonio de un tardo siglo v, tales como las determinadas con los números 17, 21, 31, 34, 36, 44. Otros, finalmente, son completamente peculiares en el género; así, v. gr. 12, 13, 14, 20, y su significado no se comprende fácilmente. Serán estos indicios de una himnología tarda byzantina? Serán solamente exigencias de una forma métrica y de una inspiración lírica?

PARAGRAFO 3º

Ps. CRISOSTOMO II: In salvatoris nostri Iesu Christi nativitatem.

A. Texto

* Incipit: *Μυστήριον ξένον καὶ παράδοξον βλέπω*

* Edición: PG LVI, 385-394¹

* Referencias: BHG 1905

REPERTORIUM 260

¹ El texto griego presentado por Migne según la edición de Montfaucon, se basa en el ms. *Reg. Lut.* comparado con el *Reg. 1832*. La homilía se encuentra además en los siguientes mss. que no han sido utilizados aún para una edición crítica: *cod. 15 Reg. Bibl. Vatic.*, *cod. gr. Reg. Suecorum* et *Pii II Bibl. Vatic.*; *cod. Jerosol. Sabas gr. 161*;

* Versiones:

- PITRA presenta un texto armeno junto con su versión latina¹
- A. RABATH edita un texto árabe²

B. Autenticidad

El texto griego lo atribuye al Crisóstomo, mientras las versiones orientales señalan como autor a Gregorio el Taumaturgo, atribuciones muy discutidas por la crítica que propone así mismo el nombre de Severiano de Gábara³ y recientemente el de Proclo de Constantinopla.⁴ Aunque la atribución al Crisóstomo cuenta con argumentos fuertes, la cuestión no parece decidida y justifica su inclusión en nuestro estudio.⁵

C. Esquema

Exordio: Todos los espíritus celestes celebran la festividad del gran misterio, la humanización de Dios y la divinización del hombre. Belén, recibiendo de modo maravilloso al Sol de justicia y a los ejércitos angélicos, se ha transformado en cielo; por su libre voluntad Dios se hace hombre sin abandonar la divinidad; no que el hombre se transforme en Dios, sino el Verbo se hace carne conservando inmutable su naturaleza divina.

Cuando nació, los judíos, fariseos, escribas y Herodes le negaron; hoy sucede lo contrario: los reyes han venido a adorar al Rey de la gloria, los soldados al Príncipe de los ejércitos, las mujeres a quien nació de mujer para transformar su dolor en gozo, las vírgenes al Hijo de la virgen, los recién nacidos al recién nacido, los niños al Niño por cuya causa Herodes hizo los primeros mártires, los hombres a quien se hizo hombre para remediarlos, los pastores al buen Pastor, los sa-

cód. *Constant. Met. del S. Sepulcro* 244; cód. *Bibl. comm. Quer. de Brescia A III* 3; cód. *108 Bibl. Angélica de Roma* (cfr Ch. MARTIN, *RHE*, 24 (1928) 368, nota 2).

¹ AS IV, pp. 133-144, versión latina pp. 386-395. El texto se encuentra en el cód. París armeno 44 del s. XII.

² Cfr Ch. MARTIN, *op. cit.*, p. 365, nota 6.

³ J. A. DE ALDAMA, *REPERTORIUM*, n. 260.

⁴ B. MARX, *Procliana*, n. 46. LEROY considera que dicha atribución contradice elementos internos y externos; cfr *op. cit.*, p. 272.

⁵ F. LEROY, *op. cit.*, pp. 286 y 288, notas 41 y 44.

cerdotes al Pontífice, los siervos a quien tomó la forma de siervo, los pescadores, publicanos, meretrices, pecadores todos, al Cordero de Dios que quita los pecados del mundo. El orador quiere unirse al coro de alabanzas en la presente festividad, llevando los pañales que son su esperanza y salvación, sus instrumentos músicos (?) (385,1-387,41).

Cuerpo

1. Consideración dogmática (387,41-388,53).
 - a. La doble generación del Verbo: engendrado antes de los siglos por el Padre de un modo inefable, hoy nace de la Virgen de un modo inexplicable. Ambas verdaderas generaciones, verdadero Dios y verdadero hombre, sin madre en la generación primera y sin padre en la segunda, el Padre engendró sin mutación y la Virgen sin corrupción: misterio inescrutable que sobrepasa la naturaleza. Temor del orador de tratar el misterio ignoto de tal generación.
 - b. Encarnación del Verbo: El Unigénito toma el cuerpo humano visible y sujeto a corrupción para enseñarnos las cosas espirituales. Nace de una virgen que fue simple instrumento de la virtud divina, en quien Cristo forma como le place al hombre del cual revestido hoy viene al mundo, en lo que ninguna ignominia le viene al Creador, así como no la hubo en la formación del primer hombre.
2. Ponderación del nacimiento del Verbo (389,1-392,22).
 - Contraposición de los atributos divinos y humanos realizados en Cristo para reparar nuestra miseria, para santificar nuestra naturaleza.
 - Fruto brotado entre los judíos y aprovechado por los gentiles para confusión de los primeros.
 - Nacido según la voluntad de Dios, de modo maravilloso como Dios y no como hombre: concepción virginal como lo fue la formación primera de Adán y Eva, como la formación antitética de Eva sin la cooperación de mujer para que no se ensoberbeciese Adán, sin corrupción de la virginidad como Adán quedó íntegro después de sacada la costilla.
 - Cuerpo humano para vencer al demonio con la misma arma.
 - Parto virginal como argumento de fe y testimonio contra los judíos y gentiles de que el que así nace es Dios, como lo habían indicado los mismos judíos en el tiempo del nacimiento al aducir la profecía de Miqueas siendo conocedores de las Escrituras.
 - Exhortación a celebrar la festividad del nacimiento, que es liberación de la tragedia del paraíso y restauración de la comunicación tierra-cielo,

al hacerse Dios hombre como nosotros permaneciendo Dios. En esta forma se hace visible a los magos que vienen a adorarlo, dando causa a la huida a Egipto que corresponde providencialmente a la profecía de Isaías, en la que se da la primacía a Asiria y Egipto sobre la Judea, ingreso triunfal como primogénito israelita para trocar en alegría y bendiciones la tristeza y las plagas bíblicas.

Final: por escasez de tiempo debe finalizar la oración, reservando lo demás para otra ocasión. Vuelve sobre la consideración del pesebre, ponderando la pobreza que rodea al Señor de todas las cosas, pobreza que es verdadera riqueza; impotencia infantil de quien rige el mundo, libera del pecado y enseña a los magos; María, virgen y madre; José, esposo pero no padre, de donde provinieron sus vacilaciones, rehusando por una parte el pensar en adulterio y por otra en aceptar su paternidad hasta que recibió el oráculo divino. Maternidad y virginidad para reparar la falta de otra virgen, Eva, para dar un argumento a los gentiles, judíos y herejes de la generación inmutable divina. Doxología trinitaria (392,22-394,10).

D. Observaciones generales

- * Lo primero que llama poderosamente la atención es el abundante paralelismo entre nuestra homilía y numerosos documentos literarios de la época efesina: Cirilo de Alejandría en su libro *ad Reginas* del 430 cita como del Crisóstomo dos textos que encontramos casi a la letra en nuestro texto¹ y son transcritos parcialmente en el florilegio armeno de Timoteo de Eluro y en el *Contra Grammaticum* de Severo de Antioquía;² el *Florilegium Edessenum*, pocos años posterior a Efeso, presenta dos fragmentos cristológicos que se encuentran hacia el final de nuestra homilía;³ el texto de una homilía para la Navidad atribuido equivocadamente a Atanasio⁴ presenta un exordio que coincide ampliamente con la primera parte del que ahora nos ocupa; ocho fragmentos de un florilegio cristológico atribuido a Proclo⁵ presentan relación directa con nuestro texto; un

¹ PG LXXVI, 1216 A.

² En LeMus 54 (1941) 31, notas 28 y 29.

³ LeMus 54 (1941) 31.

⁴ PG XXVIII 960 A-961 C.

⁵ LeMus, *vol. cit.*, pp. 31-32.

Ps. Crisóstomo II

Ps. Crisóstomo de características proclianas¹ ofrece una corta sección idéntica a un aparte de nuestro texto; la composición poética atribuida falsamente al Crisóstomo² se aproximaba en algunos versos a esta homilía.

Para facilitar nuestro análisis presente y futuras confrontaciones presentamos un cuadro comparativo de todas estas piezas con base en nuestro texto.

PG LVI <i>Ps. Crisóstomo II</i>	PG XXVIII <i>Ps. Atanasio I</i>	PG LXXVI <i>Cirilo</i>	PG LIX <i>Ps. Crisost. III Proclo</i> ³	LeMuséon <i>Edessa</i>
			3	
385,1	960 A 1			
a. 385,2-9				
385,9-386,6	960 A 1-11	1216 A 4-13		
b. 386,6-387,2				
387,2-7	960 A 11-61 A 4			
c. 387,7-41				
387,41-46	961 A 5-11		711,24-26	
387,46-56			711,26-36	
d. 387,56-388,31				
e. 388,31-40				n.3
f. 388,41-389,2				
389,2-7	961 A 11-15	1216 A 14-18		n.4
389,7-13				n.4
g. 389,13-36				
389,36-41				n.1
389,41-46	961 A 15-B 5			nn.1/2
389,46-50				n.2
h. 389,51-390,99				
390,19-31	961 B 5-15			
i. 390,31-50				
390,50-391,1				nn.5/6
j. 391,1-23				
391,23-35				1
391,35-38				1
k. 391,38-55				n.7
391,55-392,1				n.7
l. 392,1-54				
392,54-393,3				2
m. 393,3-394,7				

¹ PG LIX 709-714.

² Cfr pp. 347-352.

³ Respecto a estas correspondencias cabe señalar lo siguiente: la cita n. 2 omite las líneas explicativas 32-35; y cita completo a Lc. 1,35; la cita n. 3 omite las líneas 7-10;

El análisis cuidadoso de este cuadro de paralelismos verdaderamente extraordinario nos permite algunas conclusiones de gran importancia.

En primer lugar observemos cómo el párrafo del Ps. Atanasio 960 A1-961 B 15 está estructurado íntegramente en estricto paralelo con el texto de nuestra homilía. El autor del Ps. Atanasio extracta del Ps. Crisóstomo, o éste amplía a aquél? Una comparación con el primer texto citado por Cirilo nos indica una perfecta correspondencia con el texto del Ps. Crisóstomo, en tanto que el texto del Ps. Atanasio presenta algunas divergencias de lectura; no parece probable que nuestro texto se inspire en el Ps. Atanasio. Por otra parte los nn. 4 y 2 de los fragmentos de Proclo y el aparte del Ps. Crisóstomo 3º corresponden en parte al texto del Ps. Atanasio, pero se continúan según el texto del Ps. Crisóstomo; no es posible que el Ps. Atanasio sea su fuente de inspiración. Descartamos, pues, el texto del Ps. Atanasio 1º como el texto primitivo en esta cadena.

En segundo lugar, es claro que los fragmentos atribuidos a Proclo no pueden representar dicho texto primitivo, fuente de inspiración para los demás. Estos fragmentos, sin embargo, no son transcripción literal, sino que representan una elaboración libre del texto original; este aspecto es muy importante al estudiar el n. 4 en que se transcribe el segundo texto citado por Cirilo. Advertimos que no tomamos en cuenta el paralelismo del fragmento 8 propuesto por Ch. Martin¹ porque no nos parece que se pueda probar seguramente la inspiración de nuestra homilía, aunque haya algunos indicios en este sentido.

Conviene anotar que los dos textos citados a nombre del Crisóstomo en el florilegio edessano, poco posterior al concilio de Efeso², se encuentran hacia el final de la homilía en una sección de especiales características.

Analicemos, finalmente, las secciones de nuestra homilía que no encuentran paralelo en los diversos textos señalados:

- a. la corta sección presenta una descripción de las alabanzas angélicas en el misterio del nacimiento, humanización de Dios y divinización del hom-

la n. 4 añade el texto de Baruc 3,36-38; la n. 5 toma solamente la idea de Cristo camino del Egipto sobre la nube leve de su cuerpo; la n. 6 se reduce a la cita de Is. 29, 11 con sus dos líneas explicatorias; la n. 7 toma a su modo la idea de que Cristo, huyendo de Herodes, cumplió la profecía; la n. 9 repite la idea de gozo en vez de las plagas de Egipto.

¹ LeMus., vol. cit., p. 52.

² *Ibid.*, p. 31, nota 30.

bre, Belén convertida en cielo. Como inicio oratorio es un texto mejor equilibrado que el del Ps. Atanasio. Sin embargo, conviene anotar una seria dificultad: Cirilo en la introducción a las citas indica que el trozo lo refiere el Crisóstomo a la virgen¹; ahora bien, mientras el texto del Ps. Atanasio presenta esta explícita referencia², el texto del Ps. Crisóstomo, que suponemos el original, lo refiere a la ciudad de Belén!³

- b. y c. se complementan en una idea muy clara: contraponer a la indiferencia de los judíos contemporáneos de Cristo la fe y devoción de la comunidad actual en todas sus categorías sociales siguiendo el ejemplo de los reyes (magos). Dentro de este desarrollo la presencia de las líneas 387,2-7 significa una digresión que corta la idea, establece una ilación incoherente en su misma presentación⁴ y duplica la consideración de la presencia de los reyes en vez del cortejo angélico!⁵ Desde este punto de vista el texto del Ps. Atanasio parece mucho más lógico y en él las líneas paralelas con nuestra homilía encajan bastante mejor. Indicio de que el Ps. Atanasio retoca un texto original defectuoso? Indicio de que el Ps. Crisóstomo nos ofrece un texto interpolado posteriormente? Más aún, el *cod. Reg. 183* incluye al finalizar la sección c) una evidente interpolación señalada en la misma edición de Migne⁶ a la que sigue la entusiástica participación del orador en el coro de alabanzas del recién nacido, extraña por su amplitud y tono lírico de mal gusto.⁷
- d. Continúa esta sección en sus primeras líneas ponderando el carácter inexplicable de las dos generaciones del Verbo⁸, consideración que se interrumpe de repente con la evidente interpolación de las líneas 388,13-17, caracterizada por la expresión conclusiva *τί εἶπω, ἢ τί λαλήσω*.⁹ Pro-

¹ PG LXXVI, 1216 A 1-3.

² PG XXVIII, 960 A 1-3.

³ PG LVI, 385, 8-10.

⁴ En efecto las preposiciones adversativas *οὐκ . . . ἀλλὰ* contraponen los coros angélicos y el nacimiento virginal. El texto del Ps. Atanasio presenta el nacimiento virginal como iluminación de la inmutabilidad de Dios en la generación temporal del Verbo, encarnación que no lo aparta de la divinidad ni de la compañía de los ángeles! El texto se presenta coherente. Ps. Atanasio corrige el texto original?

⁵ Casi exactamente la misma expresión en 386, 13-14 y 387, 6-7 con siete líneas de distancia entre la una y la otra.

⁶ PG LVI, 387, 28-31, nota b.

⁷ *Ibid.*, 387, 31-38.

⁸ *Ibid.*, 387, 56-388, 13.

⁹ *Ibid.*, 388, 17.

sigue con una nueva ponderación del carácter milagroso de la generación terrena, que contiene una duplicación fraseológica de la expresión que se encontrará líneas más abajo en el extracto citado por Cirilo;¹ y se cierra con una ponderación del carácter de manifestación que encierra el nacimiento, consideración que se repetirá líneas más abajo.² El paso a la sección siguiente es brusco. La convergencia de estas observaciones plantea alguna duda sobre la homogeneidad literaria.

- e. esta corta sección construida sobre el texto de Lucas 1,34-35, inspira el fragmento n. 3 atribuido a Proclo. La comparación con él nos proporciona un dato interesante: la extraña formulación mariológica que comentaremos en su lugar³ no se encuentra en el fragmento procliano. Esta omisión integra ideológicamente el texto comentado en la temática general del carácter maravilloso de la generación temporal de Cristo.
- f. las dieciseis líneas que vienen a continuación dan lugar a varias observaciones: se trata de una disgresión doctrinal inspirada por la teología antioquena anti-apolinarista y con marcado tinte controversista,⁴ planteamiento ajeno al del resto de la homilía; las frases finales son incoherentes y se cierran de nuevo con la expresión conclusiva *τί εἶπω, ἢ τί λαλήσω*.⁵ Las líneas introductorias se encuentran diversamente en el fragmento tres procliano, donde concluyen lógicamente la idea analizada en la sección e) dentro del contexto ideológico de esta parte de la homilía. Estaremos ante una interpolación doctrinal posterior?
- g. la sección se abre con la frase introductoria *τί εἶπω καὶ τί λαλήσω*,⁶ para dar lugar a una curiosa disgresión comparando la Iglesia y la Sinagoga en base al texto de Is. 7,14.
- h. estas pocas líneas son testigo así mismo de una disgresión explicativa del paralelismo virginal en la formación de los primeros padres y en la generación temporal del Verbo. Esta disgresión a más de la curiosa

¹ *Ibid.*, 388, 23-24 + 389,4-5.

² *Ibid.*, 388, 25-31 + 389,46 ss.

³ Cfr pp. 379-380.

⁴ Ch. MARTIN ha estudiado detenidamente cómo el pensamiento teológico del orador traduce una formación clásicamente antioquena y a él nos remitimos (cfr RHE, *vol. cit.*, pp. 369-370): insistencia en considerar el cuerpo de Cristo como un templo animado en el que habita Dios. Contra Apolinar se afirma la presencia del alma humana en la naturaleza asumida: Cristo toma de la virgen un cuerpo y un alma (PG 388, 42-43).

⁵ PG LVI, 388, 49-53 + 389, 1-2.

⁶ *Ibid.*, 389, 13-14.

razón que da, presenta una formulación cristológica claramente errónea¹ o al menos muy ambigua,² en contradicción con las precisas formulaciones de otros lugares.³ Cómo explicar estas diferencias de fondo?

- i. y j. forman un conjunto homogéneo en que se reafirma contra la incredulidad judía la verdad del nacimiento de Cristo atestiguado por la virginidad de la madre y el texto de Miqueas que señalaba la ciudad de Belén, consideración que conduce a la exhortación panegírica propia del día. El texto de Miqueas inspira el desarrollo de los fragmentos quinto y sexto proclianos que se intercalan entre estas dos secciones y confirman el carácter original del texto.
- k. Esta sección, inspirada al parecer por la mención de la huida a Egipto de 391, 38, amplía ponderativamente el carácter salvífico de la entrada de Cristo en Egipto en base al texto de Isaías 19, 24-25. El fragmento séptimo procliano parece sufragar la autenticidad de esta digresión que se prolonga en las primeras líneas de la sección siguiente.
- l. En la línea 18 se corta bruscamente el tema. El orador se excusa de no poder prolongar más su discurso por falta de tiempo y anuncia continuar en próxima ocasión⁴ . . . y, sin embargo, continúa por espacio de más de una columna, repitiendo parte de las ideas ya tratadas e introduciendo con el característico *τί εἶπω, ἢ τί λαλήσω*⁵ la figura de José y sus dudas respecto de la concepción de María, tema verdaderamente ajeno al desarrollo del tema navideño.⁶
- m. Las últimas líneas que preparan la doxología final nos presentan una nueva faceta cristológica: la pasibilidad de Cristo.

Sin pretender decir una palabra definitiva, que exigiría un minucioso análisis literario y de terminología, creemos que el conjunto de observaciones plantea seriamente el problema de la unidad literaria de la

¹ *Ibid.*, 389, 54-56.

² En efecto, si el término *ἄνθρωπος* se podría entender "hombre" en el sentido de naturaleza humana, no se ve cómo se podría decir lo mismo de *ἄνθρωπος*, al menos dentro del ambiente cristológico de la época.

³ Véase nada más la formulación citada por Cirilo: PG LVI, 386, 3-5.

⁴ PG LVI, 392, 18-19.

⁵ *Ibid.*, 392, 21-54. Obsérvese que esta ampliación comienza igualmente con el *τί εἶπω, ἢ τί λαλήσω*.

⁶ Las veces que hemos encontrado el tema de las dudas de José ha sido en el contexto de la escena de la anunciación y esto en homilías de redacción más bien tardía.

pieza. No nos parece que la hipótesis de Tillemont¹ esté completamente superada como lo pretende Ch. Martin.² Más aún, aunque parezca increíble, pensamos posible la conclusión de que el texto actual que poseemos sea una elaboración posterior sobre la pieza primitiva de la que tomaron sus citas textuales Cirilo de Alejandría y el Florilegio de Edessa.³

* Tratemos ahora de situar el *texto actual*.

Las precisiones de la palabra *σήμερον* repetida frecuentemente a lo largo de la homilía no dejan lugar a duda de que ha sido predicada en una festividad litúrgica concreta. Las alusiones del exordio, la temática cristológica central—el misterio del nacimiento del Verbo—y la alusión a la escena de los magos al principio y al final de la homilía precisan que se trata de la Navidad.

Cuándo? Los paralelismos analizados anteriormente señalan con claridad la época efesina,⁴ aunque el problema crítico abierto nos impida precisar más por el momento.⁵

Por otra parte el pensamiento cristológico corresponde claramente al ambiente pre-efesino en el que los puntos neurálgicos contra los arrianos eran la divinidad de Cristo y por consiguiente la generación eterna de Aquel que es generado en el tiempo por la virgen, Dios ab aeterno y no deificado posteriormente;⁶ así como contra los apolinaristas era la presencia del alma humana en la naturaleza asumida: Cristo toma de la virgen un cuerpo y un alma,⁷ en María se forma el templo animado.⁸

¹ Cfr Ch. MARTIN, RHE, *vol. cit.*, pp. 372-373.

² *Ibidem*.

³ Es ciertamente increíble la hipótesis de que el famoso texto del Crisóstomo no haya llegado a nosotros sino a través de reelaboraciones posteriores. Sin embargo las dificultades críticas que hemos analizado no se explican satisfactoriamente sino abriendo esta posibilidad. En este mismo sentido señalarán las consideraciones que haremos sobre el problema de la autenticidad crisostomiana del texto; cfr pp. 369 ss.

Nos atreveríamos a proponer como hipótesis de trabajo que las interpolaciones posteriores podrían ser: 387, 2-7; 387, 28-38; 388, 13-35, con excepción de la línea 32; 388, 41-389, 2; 389, 13-36; 389, 51-390, 19; 392, 18-54.

⁴ En efecto, todos los textos pertenecen a esta época. El Ps. Atanasio 1º, como veremos a continuación, se puede situar en el 428-429.

⁵ En efecto, si nuestro texto representa el texto original, las citas de Cirilo y el Florilegio serían definitivas: la homilía pertenecería a la época del Crisóstomo.

⁶ PG LVI, 386, 3-5.

⁷ *Ibid.*, 388, 42-43.

⁸ *Ibid.*, 390, 8-9; 390, 15-19.

Expresión más controversista que la de las homilias anteriores, no presenta sin embargo rastro alguno de la contienda sobre la maternidad divina. A este respecto es digno de mención el hecho de que los mismos argumentos empleados en la presente homilia se repetirán en las homilias marianas de la época, pero centrados en la maternidad divina de María, en la persona de la virgen: el templo animado será ella, la generación que se defenderá será la terrena, la ignominia que puede derivar a la divinidad es la de habitar en el seno materno.

Parece, pues, muy probable que la homilia ha sido predicada en una época anterior a la controversia nestoriana y posterior al arrianismo y al apolinarismo.

- * La atribución de la homilia a Severiano de Gábala hecha por M. JUGIE y compartida por WENGER carece de argumentos que la sustenten.¹ Los especialistas de este escritor la rechazan decididamente,² por lo cual no nos detendremos en ella.

Ch. MARTIN ha probado de modo concluyente, a nuestro parecer, la imposibilidad de la opinión que tiene a Gregorio el Taumaturgo como su autor, en base tanto a la crítica interna como a los datos de crítica externa.³

Qué pensar de la atribución al Crisóstomo? Los defensores de ésta arguyen fundamentalmente de la tradición manuscrita griega que es unánime en este sentido; confirman su posición con el análisis de la cristología antioquena familiar al Crisóstomo⁴ y de ciertas características de estilo muy peculiares suyas.⁵

Sin querer hacer un estudio exhaustivo del punto que excede los límites directos de nuestro trabajo, nos parece oportuno hacer algunas observaciones.

¹ Cfr M. JUGIE, EO 14 (1911) 201. Wenger comparte dicha opinión y no sabemos por qué; cfr R. LAURENTIN, TABLE, p. 201, quien aduce el parecer de Zellinger en su apoyo; pero el crítico alemán no se refiere a esta homilia sino a la primera publicada por J. AUCHER; cfr J. ZELLINGER, *Studien zu Severian von Gabala*, pp. 74-76.

² ZELLINGER y recientemente ALTENDORF rechazan explícitamente esta atribución; cfr REPERTORIUM 260. B. MARX y A. M. GILA no la toman en consideración.

³ Ch. MARTIN, *op. cit.*, pp. 369-370.

⁴ La teología antioquena de la homilia correspondería igualmente al pensamiento de Severiano de Gábala o Proclo de Constantinopla. En cambio anotamos cómo Chr. Baur no señala entre las notas características de la teología nicena y antiarriana del Crisóstomo la defensa de la doble generación del Verbo que se repite temáticamente en nuestra homilia (cfr BAUR, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, pp. 294-295).

⁵ Ch. MARTIN, LeMus 54 (1941) 31-33.

Ante todo, la crítica externa plantea algunos interrogantes: primero, la atribución del texto armeno al Taumaturgo y de los fragmentos griegos de la antología cristológica a Proclo; segundo, la falta de un estudio científico sobre la tradición manuscrita que se cita en respaldo de dicha atribución; tercero, cómo explicar que la citación de Cirilo refiera el fragmento transcrito de un modo explícito a María, en tanto que el texto de nuestra homilía lo refiere a la ciudad de Belén?¹ Ch. MARTIN apenas si toma en consideración esta dificultad anotada prudentemente por Tillemont.²

En el terreno de la crítica interna, la discusión se plantea acerca del estilo de la homilía, ajeno al Crisóstomo en la opinión de Fronton le Duc, Savile y Montfaucon³ y muy semejante al de las obras auténticas del Crisóstomo según MARTIN.⁴ Remitiéndonos al juicio de los especialistas del Crisóstomo, nos permitimos proponer algunas contra-indicaciones que saltan a la vista de la comparación de nuestra homilía con la serie de homilias litúrgicas auténticas del gran orador.⁵

Nuestra homilía se presenta como una pieza exclusivamente dogmática: con excepción de brevísimas alusiones litúrgicas⁶, la atención se centra en la doctrina teológica que comporta el nacimiento de Cristo—doble generación del Verbo y realidad profunda de la encarnación de un Dios—pensamiento que se introduce ya en el exordio y que cierra la homilía. Correspondiente a este carácter doctrinal, el estilo es exclusivamente expositivo: el dogma cristológico se presenta en forma impersonal al auditorio, a un auditorio al que solo se alude fugazmente,⁷ por un ora-

¹ Compárese nuestro texto (PG 385, 8 - 386, 6) con las explícitas palabras de Cirilo, según la edición crítica de SCHWARTZ, ACO, I, 1, 5, 67, 14-15: 'Ιωάννου Ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως περὶ τῆς θεᾶς γεννήσεως, φησὶ δὲ περὶ τῆς ἁγίας παρθένου.

² Ch. MARTIN, RHE, vol. cit., p. 372, nota 2.

³ En Patrología Griega, *Monitum ad homiliam*, col. 385-386.

⁴ Ch. MARTIN, LeMus, loc. cit.

⁵ Hemos leído atentamente la homilía *in diem natalem Christi* (PG XLIX, 351-362), *de baptismo Christi et de Epiphania* (Ibid., 363-372), las dos *de proditiōne Iudae* (Ibid., 373-392), *de coemeterio et de cruce* (Ibid., 393-398), las dos *de cruce et latrone* (Ibid., 399-418), *de resurrectione Christi* (PG L, 433-442), *in ascensionem Christi* (Ibid., 441-452), la primera *in Pentecosten* (Ibid., 453-464). Consultamos así mismo los siete panegíricos sobre S. Pablo (Ibid., 473-514) y varios otros que siguen a éstos en la edición de Migne. Sobre su autenticidad cfr J. QUASTEN, op. cit., II, pp. 475-478.

⁶ Ibid., 385, 8, 13; 386, 11; 387, 41; 388, 45; 389, 47.

⁷ Ibid., 385, 9; 388, 13; 391, 8-11; 392, 25 ss.

dor que ocupa el primer plano, el plano del maestro,¹ y que busca en los artificios oratorios, principalmente en la interpelación a los judíos,² la ayuda necesaria para avivar el interés y la atención de los oyentes.

Frente a este frío tono, expositivo y doctrinal, encontramos en todas las homilias litúrgicas del Crisóstomo un vibrante tono parenético y moral que aflora a cada paso.³ Crisóstomo es el orador nato que establece desde las primeras palabras una comunicación íntima con el auditorio, a quien se dirige siempre con el afectuoso título de ἀγαπητοί—que no se encuentra ni una sola vez en nuestra homilía—, con quien dialoga familiarmente de todos los detalles y circunstancias prácticas del momento, a quien dirige siempre una larga exhortación antes de terminar la homilía. Consiguientemente la persona del orador desaparece en cierto sentido y el uso de la primera persona singular es casi una excepción. Los grandes temas morales, pero de un modo especial la participación en la mesa eucarística, tienen siempre un lugar en estas homilias litúrgicas, algunas veces en forma de rápidas alusiones, generalmente en amplios desarrollos para preparar al auditorio a recibir la Eucaristía.

El artificio retórico de la *captatio benevolentiae*⁴ no tiene paralelo en ninguna de las homilias compulsadas y desde un punto de vista teórico diríamos que sería extraña en un orador como el Crisóstomo que desde sus primeras palabras subyuga la atención del auditorio.⁵ La sistemática fórmula introductoria indicada arriba—qué diré, qué hablaré—no se encuentra tampoco en ninguna de las numerosas homilias revisadas.⁶ Los

¹ El uso continuo de la primera persona singular, que excluye naturalmente toda comunicación con el auditorio, es ciertamente peculiar de esta homilía.

² PG, 389, 36 ss.; 390, 34 ss.; 390, 34 ss.; 391, 46 ss.

³ E. PREUSCHEN dice: "*Die Dogmengeschichte hat kaum Grund, Chrysostomus auch nur ein Kapitel zu widmen; in der Geschichte der Pastoraltheologie verdient er ein ganzes 'Buch'* [Realenzyklopädie, IV (1898) 109]. BAUR, comentando el texto dice: "*Das ist insofern richtig, als Chrysostomus weiter kein einziges Dogma spekulativ gefördert und geistig weiterentwickelt hat*" (op. cit., p. 293), y analiza en las dos páginas siguientes las razones por las cuales no fue ningún dogmático: carácter propio de un predicador pastoral, época de relativa calma doctrinal, auditorio numeroso, heterogéneo y sencillo a quien se dirige.

⁴ PG, 388, 18 ss.

⁵ Cfr Chr. BAUR, op. cit., vol. I, pp. 168 ss.

⁶ Únicamente en la homilía in *Ascensionem Domini* (PG L, 448, 3) encontramos una expresión paralela πῶς εἶπω ; τί λαλήσω ; Parece extraño que de un momento al otro se convierta en la expresión peculiar.

frecuentes despuntes polémicos no se introducen con la alocución directa, sino con una fórmula estereotipada: *alguno dirá . . .*

Por el contrario echamos de menos algunas expresiones típicas de Crisóstomo tales como el *ἀγαπητοί*, las insinuantes interrogativas *ves, oyes, quisieras*, etc. con que desarrolla los textos escriturísticos, la clásica fórmula *dirá alguno* con que introduce las posibles objeciones, o las exclamativas *τί λέγεις... εἶπες, ποιεῖς, ἄνθρωπε*.

En nuestra homilía debemos señalar el peculiar empleo de la Escritura, más oratorio que teológico: por regla general las citas vienen únicamente a dar relieve a la idea ya enunciada y en pocas ocasiones encierran valor probativo;¹ la exégesis es poco rigurosa, tomándose el texto más por el sonido de las palabras que por su significado real;² la pobreza de citas³ parece indicar cierta impericia en el uso de los libros sagrados, sensación que se confirma en la insólita cita de Lucas 2,14 como proveniente de los ángeles en la primera parte y de los pastores en la segunda,⁴ o la cita de Lucas 2,7 por encontrarse allí la palabra *primogénito*.⁵

El manejo de la Escritura es característico en la pluma del Crisóstomo. Recordemos que ha sido uno de los exegetas más fecundos dentro de la rigurosa línea de la escuela antioquena. Por tanto aun en sus homilias litúrgicas el texto sagrado es como la trama y el eje del desarrollo oratorio; el texto citado precede generalmente, está cuidadosamente escogido por su rico significado en sentido literal, aun en aquellas ocasiones en que se hará una aplicación más libre; invariablemente al texto sigue su aplicación iniciada por la fórmula *ves cómo* o similares. Para Crisóstomo la Escritura no es un elemento de sustentación del pensamiento teológico, sino la fuente, el arsenal de donde procede éste, de un modo natural y por la sencilla labor de observación.

El pensamiento mariológico del orador, como lo examinaremos en las páginas siguientes, presenta la figura de María bajo una luz que no

¹ De las escasas ocho citas escriturísticas, solamente dos (388, 390) encierran un verdadero valor argumentativo y son justamente los relatos evangélicos referentes al nacimiento; las seis restantes son comprobaciones de buena voluntad.

² PG, 386, 391, 392, 1 ss.

³ Ya indicamos cómo solamente se encuentran ocho citas explícitas en las ocho largas columnas del texto y éstas se refieren únicamente al pasaje evangélico que sirve de base. Pensemos en el arte de otros oradores ya estudiados . . .

⁴ PG, 387, 39-41.

⁵ *Ibid.*, 392, 1ss.

parece pertenecer al Crisóstomo quien en el sentir de Newman no solo choca con nuestra mentalidad actual, sino que es una figura aislada en su mismo tiempo.¹ Chr. BAUR, conocedor profundo del Crisóstomo, no duda en afirmar: *er redet aber wieder so 'exzessiv' menschlich von der Mutter Gottes, dass man seine Sprache als mindestens pias aures offendens bezeichnen muss.*²

Advirtamos el pensamiento de la dignidad de la mujer y su igualdad con el hombre que es el fondo de la curiosa referencia a la formación de Adán y Eva en nuestra homilía;³ si comparamos este pasaje con aquellos que le podrían ser paralelos en la doble serie de homilías sobre el Génesis,⁴ una profunda diferencia se impone no solo en la orientación de la exégesis, sino principalmente en el concepto de la mujer.

Si se pretendiera, finalmente, una comparación con la homilía auténtica del Crisóstomo sobre la Navidad⁵ se encontraría una diferencia mayor aún, diferencia que puede provenir de las especiales circunstancias que motivaron dicho sermón. A manera de ejemplo, compárense los dos sitios donde se desarrolla la misma idea de la ignominia que puede provenir a Dios de la encarnación.⁶

Concluyendo este análisis debemos confesar que ni el estilo de la homilía ni el pensamiento de su autor corresponden a la imagen del Crisóstomo que nos proporcionan sus homilías auténticas y nos describen los especialistas. Creemos que de no existir la tradición manuscrita en su favor no se podría ni siquiera pensar en una tal atribución. Por tanto nos parece que la afirmación categórica de Ch. Martin debe revisarse.

La atribución a Proclo de Constantinopla defendida por B. Marx se basa exclusivamente en argumentos de crítica interna: una lista de paralelos que aproximan literariamente el texto de nuestra homilía a la obra procliana. Examinémoslos.

¹ En BAUR, *op. cit.*, p. 298.

² *Ibidem.*

³ PG, 389, 51 - 390, 15.

⁴ En la primera serie, el sermón IV nos ofrece el Comentario sobre las palabras "*faciamus illi adiutorium secundum ipsum*" (PG LIV, 594-595). En la segunda serie, cronológicamente hablando, la misma idea aparece en varios lugares: en la homilía X sobre las palabras "*masculum et feminam fecit illos*" (PG LIII, 85-86), pero principalmente en la homilía XV en donde comenta la formación de Eva (PG LIII, 120-122).

⁵ PG XLIX, 351-362.

⁶ PG LVI, 388, 40-53 + PG XLIX, 359, 18 ss.

La adoración del Niño por parte de las diversas categorías sociales¹ tiene efectivamente su paralelo exacto en la IV homilía de Proclo² y reviste especial valor probativo si se tiene en cuenta que aparece más sucinta en la célebre homilía I.³ Diversas expresiones cristológicas clásicas, como la realidad de la doble generación del Verbo,⁴ el carácter salvífico de la encarnación,⁵ su aspecto de misterio solo conocido a Dios,⁶ la consideración de la presencia en el pesebre de Aquel que no cabe en los cielos,⁷ fruto de un seno no trabajado.⁸ Todas ellas se encuentran ciertamente en Proclo aunque no le sean exclusivas; como hemos anotado ya, pertenecen al patrimonio ideológico de la época.

Más valor tiene una breve expresión no fácilmente rastreable entre las auténticas de nuestro s. V: οὐδὲ κατὰ προκοπήν ἐξ ἀνθρώπου γέγονε Θεός,⁹ que se encuentra literalmente en la homilía I de Proclo.¹⁰

El análisis realizado sobre las indicaciones de Marx nos indica que en realidad existe un lazo de familia entre el autor de la presente homilía y el famoso orador mariano. Sin pretender hacer un análisis completo, indicamos muchos otros indicios que confirman esta orientación procliana.

En primer lugar se debe ponderar más detenidamente el trozo de la homilía en que se expone la doble generación del Verbo:

"Hoy el que ha sido engendrado por el Padre de modo inefable, nace de la virgen de manera inexplicable por mí; entonces, antes de los siglos, fue engendrado por el Padre según (su) naturaleza, como lo sabe quien lo engendró; hoy igualmente ha nacido de la virgen exento de las leyes naturales, como lo sabe la gracia del Espíritu Santo. Su generación celeste es verdadera y su generación terrena no es en modo alguno falsa; verdaderamente es Dios engendrado de Dios, y el mismo verdaderamente hombre nacido de la virgen. Arriba solo Unigénito del solo, abajo solo

¹ PG LVI, 387, 5-30.

² PG LXV, 709 C-713 A.

³ *Ibid.*, 681 A.

⁴ Cfr PG LXV, 684 D; 689 CD.

⁵ Cfr p. 366, nota 2.

⁶ PG LVI, 388, 2 ss; PG LXV, 685 D.

⁷ *Ibid.*, 392, 29 ss.; PG LXV, 681 B.

⁸ *Ibid.*, 387, 2-3; PG LXV, 696 A 2.

⁹ *Ibid.*, 386, 4.

¹⁰ PG LXV, 684 C 13.

y el mismo Unigénito de la sola virgen. Así como en la generación de arriba es impío pensar en una madre, así en la generación de abajo es blasfemo pensar en un padre".¹

No basta la simple lectura de estas líneas para pensar en las vibrantes expresiones del Proclo defensor de la maternidad divina de María? Lo que en nuestra homilía se orienta a la divinidad del Hijo, en Proclo se considera a la luz de la madre.

No menos significativo es el énfasis en la maternidad virginal, que supone la permanencia de la virginidad física aun después del parto y que se presenta como testimonio de fe para los judíos: *es ley de la naturaleza una cuando mujer unida en matrimonio da a luz; pero el que una virgen sin conocer varón de a luz y después del parto permanezca virgen, es algo que sobrepasa las leyes de la naturaleza.*² — *Pues si de una unión ordinaria hubiera provenido (el Verbo) como yo, la generalidad de la gente lo hubiera tomado como un embustero; ahora bien, precisamente nace de una Virgen y al nacer conserva intacto el seno materno y custodia la virginidad intacta, para que este modo inusitado de nacimiento sea un testimonio inconcuso para nuestra fe.*³ — *Por lo cual si un gentil o un judío me pregunta si Cristo siendo Dios por naturaleza se ha hecho hombre fuera de las leyes naturales le responderé, así es, y le aduciré como testimonio el signo de la virginidad intacta.*⁴ — *Así como habiendo nacido de una virgen no destruyó su virginidad, así Dios también, sin cambio alguno de su substancia, como a Dios conventa, engendró a Dios.*⁵

Maternidad virginal o generación virginal terrena de Cristo, es un misterio que se presenta insondable al entendimiento humano:

*Así pues, ni su generación celeste se puede explicar, ni su venida en los tiempos presentes se presta a curiosas investigaciones . . . lo que se efectúa según las leyes de la naturaleza, indáguese; reverénciese en silencio lo que sobrepasa a la naturaleza . . . veo a la madre que da a luz, veo al hijo recién nacido, no veo, empero, el modo de tal generación.*⁶

Señalemos algunos otros puntos de menor relieve en sí mismos pero que contribuyen a formar un estilo: la consideración del Dios infinito

¹ PG LVI, 387, 41-53.

² *Ibid.*, 388, 7-10.

³ *Ibid.*, 390, 21-26.

⁴ *Ibid.*, 390, 26-30.

⁵ *Ibid.*, 398, 8-394, 2.

⁶ *Ibid.*, 388, 11 ss.

en los brazos de la madre,¹ la contraposición María-Eva que da tanto relieve a la figura femenina² y da una explicación coherente de las consideraciones sobre la formación de la primera mujer,³ la familiar interpelación a los judíos,⁴ todos estos elementos usados por Proclo. Entre las expresiones encontradas en Proclo señalemos: *γαστρός κεραμεύς παρθενίας εδρετής, ἀφράστως ὁκοδόμησε ναόν. . .*⁵ Entre las cualidades del estilo indiquemos la predilección por las contraposiciones que da lugar a una frase corta, casi rítmica. Las consideraciones sobre la formación de Adán y Eva son un tema recurrente en Proclo, si bien diferentemente tratadas. El rechazo de la ignominia en tomar la naturaleza humana⁶ se transporta a la ignominia en penetrar en el seno materno, pero la línea de argumentación es la misma.

Sin embargo, debemos señalar algunos datos que no favorecen esta atribución procliana:

Ante todo el empleo de la Escritura es muy diverso del reseñado a propósito de las auténticas homilias de Proclo y, a nuestro juicio, constituye la más seria dificultad para considerar definitiva la aproximación que analizamos detenidamente hasta el momento:⁷ un autor puede rectificar expresiones; hay detalles imprevistos que pueden explicarse en circunstancias determinadas; hay puntos oscuros debidos a los azares de la tradición manuscrita; pero un determinado acercarse a las fuentes del pensamiento teológico es algo que caracteriza indubitadamente a un autor.

La consideración del templo animado, a saber, el cuerpo que ha de asumir el Verbo en María⁸ es una concepción antioquena que procura eludir Proclo en sus homilias efesinas empleando la imagen en referencia a María; su empleo frecuente en nuestra homilía se podría explicar por la datación temprana de la misma?

¹ *Ibid.*, 391, 31-33.

² *Ibid.*, 392, 51 ss.

³ *Ibid.*, 389, 51 ss.

⁴ Cfr PG, 389, 36 ss.; 390, 34 ss.; 391, 46 ss.

⁵ PG LVI, 390, 31-34.

⁶ *Ibid.*, 388, 46-53.

⁷ Cfr en nuestra homilía el análisis que hicimos en la p. 372 y compárese con los datos que propusimos en el estudio de la homilía de Basilio de Seleucia, p. 297.

⁸ PG LVI, 390, 8-9; 388, 43-45; 390, 15-19.

Cómo explicar, finalmente, que tanto Cirilo como el florilegio edessano atribuyan expresamente a Crisóstomo los fragmentos citados? B. Marx supone que la homilía de Proclo, incluida en la antología homilética enviada de Constantinopla a Cirilo antes del 430, dió lugar a la equivocación del polemista alejandrino.¹ La hipótesis nos parece posible sobre todo después de haber comprobado la falta de rigor en la citación de los Padres por parte de Cirilo.² Y con todo, subsiste una dificultad: cómo explicar que tanto la citación de Cirilo como el pasaje paralelo del Ps. Atanasio aplican a la virgen la imagen del sol de justicia,³ mientras nuestro texto lo aplica a la ciudad de Belén?⁴ No creemos que en el momento actual, sin la edición crítica del texto, podamos dar respuesta a este problema.⁵

Resumiendo el largo análisis realizado, diríamos que la atribución a Proclo es la más probable, concediendo que hay argumentos fuertes en contra, a los que no podemos por el momento dar respuesta satisfactoria.

E. Pensamiento mariológico

- * Indudablemente la maternidad de María ocupa un lugar central en el pensamiento mariano del orador; una maternidad cuyo término es Dios, cuya realidad es parangonable a la realidad de la generación eterna del Verbo; y sin embargo no se advierte en las diversas citas ninguna preocupación por probar o defender esta verdad: es un seguro tesoro doctrinal de tradición que no ha vivido las zozobras de Efeso: el Verbo de Dios nace de modo inexplicable de la virgen,⁶ la virgen engendra al Señor de la

¹ B. MARX, *op. cit.*, p. 54.

² Recordemos el detenido análisis que hicimos a propósito del caso de Attico de Constantinopla, pp. 67-71.

³ PG LXXVI, 1216 A 4 ss.; PG XXVIII, 960 A 1 ss.

⁴ PG LVI, 385, 1 ss.

⁵ Lo demás nos parece hipótesis sin sólido fundamento. En nuestro trabajo inicial habíamos insinuado la posibilidad de que el texto actual de Proclo se inspirara a su vez en un texto original del Crisóstomo, fuente de las citaciones, y desconocido aún de la homilética editada. Hoy día, después de una nueva reflexión a la luz del estudio de la tradición manuscrita del Crisóstomo esta hipótesis nos parece muy poco probable. Cfr *Marianum* 29 (1967) 112-113.

⁶ PG LVI, 387, 41-46.

naturaleza,¹ verdadero Dios ex Deo, verdadero hombre de la virgen;² por eso afirma categóricamente: creo que la virgen ha dado a luz y ha engendrado al Dios eterno;³ y si resta alguna duda, la equivalencia de las dos generaciones del Verbo, la eterna y la temporal, serán argumento definitivo.⁴ Bastará acentuar estos enunciados, hacer la impugnación de las objeciones nestorianas y emplear el título *Θεοτόκος* para encontrarnos en pleno ambiente efesino.

- * Madre y Virgen, dos términos que vienen unidos explícitamente⁵ y se complementan mutuamente. Virginidad en la maternidad, pues el Verbo nace de un seno no trabajado;⁶ en la virgen el Verbo se forma un templo animado sin destruir la virginidad;⁷ la virgen da a luz sin corrupción, así como el Padre engendró sin mutación;⁸ la virgen permanece intacta después del parto, así como Adán permaneció íntegro después de la extracción de la costilla;⁹ maternidad virginal que supera las leyes de la naturaleza¹⁰ o, como dice en sugestiva expresión, vence al matrimonio,¹¹ haciendo de éste un misterio digno de reverente silencio¹² y al mismo tiempo elocuente testimonio de fe en la divinidad de Cristo.¹³

Virginidad que, como ya indicamos, incluye principalmente el aspecto físico de la misma¹⁴ y viene reclamada por muy diversos títulos: en primer término porque al dispensador de la santidad convenía nacer de un parto puro y santo,¹⁵ en segundo lugar para testimoniar la divinidad de Cristo,¹⁶ en tercer lugar porque la formación del primer Adán se efec-

¹ *Ibid.*, 389, 41-42.

² *Ibid.*, 387, 48-49.

³ *Ibid.*, 388, 2-4. Obsérvese cómo esta afirmación, que a primera vista parece una imposición de la controversia nestoriana, viene realmente en un contexto antiarriano.

⁴ *Ibid.*, 387, 41 - 388, 5.

⁵ *Ibid.*, 387, 13; 392, 35-36.

⁶ *Ibid.*, 387, 2-3.

⁷ *Ibid.*, 390, 8-9.

⁸ *Ibid.*, 387, 53-54.

⁹ *Ibid.*, 390, 6-9. Hasta qué punto debe extenderse la comparación?

¹⁰ *Ibid.*, 388, 5 ss.

¹¹ *Ibid.*, 389, 48.

¹² *Ibid.*, 388, 4.

¹³ *Ibid.*, 390, 19-26.

¹⁴ *Ibid.*, 390, 28-30.

¹⁵ *Ibid.*, 389, 49-50.

¹⁶ *Ibid.*, 388, 2 ss.; 392, 29 ss.; 387, 2-3; 390, 19-26.

tuó de la tierra virgen,¹ finalmente porque la ruina entró en la humanidad por obra de una virgen.²

* Sobre la santidad de María, una ligerísima alusión: *Cristo, habiendo encontrado el santo cuerpo y alma de la virgen, se formó un templo animado . . .*³ Recordemos de paso cómo la prescindencia de este aspecto, es típica de Proclo: al hacer el estudio de sus homilías auténticas encontramos solamente alusiones semejantes a la nuestra y en muy escaso número. Por el contrario, el familiar paralelo Eva-María reaparece ampliamente en el final de nuestra homilía, introducido por la correspondencia de las dos vírgenes y su acción antitética en el comienzo de la obra de ruina y redención: el demonio engaña a Eva, el ángel se dirige a María; Eva engendra la palabra de muerte, María el Verbo de vida; Eva señala al árbol tentador causa de la expulsión de Adán del paraíso, María engendra al Verbo que en el árbol de la cruz abre las puertas del cielo al ladrón arrepentido.⁴ De nuevo encontramos un pensamiento mariano, si no exclusivo, si muy familiar a Proclo, tanto en la idea general, como en la fraseología y en el alcance doctrinal: María coopera a la obra de la redención en cuanto da a luz a Cristo, nuevo Adán.

Antes de terminar debemos llamar la atención sobre un breve aparte: *el Unigénito . . . nace de la virgen que ignoraba el misterio, pues ni cooperó en su realización, ni aportó nada a lo que en ella se efectuaba, sino que fue simple instrumento de su inefable omnipotencia conociendo solamente lo que había oído de Gabriel: el Espíritu Santo vendrá sobre tí, etc.*⁵

Por el contexto, en que se pondera el misterio insondable, se comprende que en el pensamiento del orador María no tenía conocimiento alguno del alcance salvífico o del significado real del parto que se le anunciaba; no se trata evidentemente de negar la verdadera maternidad, y en su estricta formulación es exacta. Sin embargo esta idea no corresponde a la concepción procliana de la función salvífica de María, expresada de un modo inequívoco en sus homilías, peculiarmente en aquellas donde se concede un valor decisivo a la obediencia de la virgen

¹ *Ibid.*, 389, 49 ss.

² *Ibid.*, 392, 50 ss.

³ *Ibid.*, 388, 42-43.

⁴ *Ibid.*, 392, 50-393, 3.

⁵ *Ibid.*, 388, 31-36.

a las palabras del ángel.¹ Más extraño aún, nos parece que esta formulación está en contradicción con la idea analizada en el párrafo anterior y, más especialmente, con el final mismo de la homilía donde se lee: *Ciertamente Eva engañada engendró la palabra que trajo la muerte; María en cambio, habiendo recibido el anuncio del ángel, engendró al Verbo en la carne.*² El paralelismo antitético de las formas griegas ἀπατηθεῖσα . . . εὐαγγελισθεῖσα, de ser exacto, indicaría un estado consciente, responsable tanto en Eva como en María: el demonio habla a Eva, ésta cree en sus palabras libre y conscientemente, y entonces habla tentadora a Adán (ῥήμα ἔτεκε θανάτου αἵτιον); el ángel da el anuncio a María, ésta da fe a sus palabras y entonces engendra al Verbo (Λόγον ἐν σαρκὶ ἐγέννησε).

Si nuestra observación es correcta, cómo explicar la existencia de las dos expresiones en la misma homilía? Pensamos que una solución es posible: el primer fragmento, introducido por la característica expresión τί γὰρ εἶπω, ἢ τί λαλήσω y explicada a renglón seguido por una paralela καὶ πῶ ἦν μετ' αὐτῆς, καὶ μικρὸν ὕστηρον ἐξ αὐτῆς; podría pertenecer a la elaboración posterior.

PARAGRAFO 4º

Ps. ATANASIO I: In nativitatem Christi.

A. Texto

- * Incipit: Μυστήριον ξένον βλέπω
- * Edición: PG XXVIII, 960-972³
- * Referencias: BHG 1904

B. Autenticidad

Ya desde el principio se advirtió su carácter espurio. J. MILL, el primero, observó que era una construcción sobre la homilía del Crisóstomo citada

¹ Cfr pp. 93, 109.

² PG LVI, 392, 54-56.

³ Migne reproduce la homilía editada por Holstein sobre el manuscrito Barociniano, único al parecer que la contiene; cfr PG XXVIII, 959, monitum.

por Cirilo de Alejandría.¹ Ch. Martin ha precisado la correspondencia entre las dos homilias sin ocuparse del problema de autenticidad de la presente². B. Marx la atribuye sin vacilaciones a Proclo de Constantinopla.³ A nuestro conocimiento no ha llegado otro estudio que trate el punto en cuestión.

C. Esquema

Exordio: Enunciación del misterio de la venida del Sol de justicia a la Virgen de modo maravilloso: Dios se hace hombre sin dejar de ser Dios, sin mutación de su naturaleza; engendrado antes de los siglos por el Padre y hoy de la Virgen, presenta a la consideración sus atributos divinos y humanos; nacimiento singular de una virgen cuya virginidad conserva como testimonio de fe contra los judíos y los gentiles (960A-961B 15).

Cuerpo: Defensa de los títulos marianos.

1. Fundamentación teológica: después de la lectura completa de Lucas 1, 26-35, señala que la concepción, gestación y parto singulares tienen como término al Señor hecho hombre, no dos hijos, sino uno y el mismo, Verbo de Dios y Nuestro Señor Jesucristo, quien permaneciendo Dios vino a habitar y conversar con nosotros, llamado Emmanuel (= Dios con nosotros) aun antes de su concepción. Por tanto la santa virgen se llama justamente *Θεοτόκος*, ya que su prole es simultáneamente Dios eterno y hombre en el tiempo, con la unión de las dos naturalezas (961C-964C).
2. Explicación: no que el Verbo de Dios haya comenzado a existir de María, puesto que ha sido el Creador de todas las cosas y encerrado nueve meses en el seno materno no abandona el cielo, ni pierde sus atributos divinos, de acuerdo con la profecía de Isaías (964 CD).
3. Defensa de los títulos: Por qué *Θεοδόχος* y no *Θεοτόκος*, siendo así que concibió y dió a luz a Dios, según su beneplácito? Por qué empeñarse en escrutar los misterios divinos? El anuncio del ángel a los pastores sobre el nacimiento del Salvador, Cristo y Señor, justifica el

¹ *Ibidem*.

² Ch. MARTIN, RHE 24 (1928) 366-367.

³ B. MARX, *Procliana*, n° 47, pp. 52, 54-56.

empleo de todas las expresiones equivalentes *Χριστοτόκος*, *Κυριοτόκος*, *Σωτηριοτόκος* ya que gestó y dió a luz a Dios Verbo, hecho lo que no era y permaneciendo lo que era. Los testimonios de Juan, Mateo, Marcos, Lucas y Pablo demuestran claramente que Cristo es Dios y por tanto la Virgen es *Θεοτόκος* o *Κυριοτόκος* según la identificación bíblica de las voces Dios y Señor. El testimonio de los demonios y la virginidad de la madre después del parto confirman la divinidad del Niño en caso de rechazar los testimonios anteriores; no hay, pues, razón alguna para rechazar el título de *Θεοτόκος* (965 A-969 B).

4. Apóstrofe al adversario de la *Θεοτόκος* (969 BC).

Final: Fórmula compendiada de fe en este misterio, recapitulando los argumentos aducidos y coronándolos con la consideración de los magos y sus dones simbólicos (969D-972 C).

D. Consideraciones generales

- * El análisis del paralelismo con el Ps. Crisóstomo 2º, que hicimos en páginas anteriores, nos muestra que el exordio de la presente homilía está construido íntegramente sobre aquel texto, en una consciente labor de síntesis, tomando las líneas centrales y los trozos más importantes.

Ahora bien, este exordio aparece totalmente desvinculado del resto de la homilía. En él se expone sucinta pero claramente la doctrina cristológica y mariana que hubiera servido de base dogmática a la polémica posterior; y, sin embargo, después de la lectura de Lucas con que comienza la segunda parte, se repite dicha formulación, fundamentalmente la misma, estilísticamente muy diversa. Además la expresión introductoria es muy significativa: "si así agrada, pregunta al bienaventurado evangelista Lucas y él te responderá acerca de su economía en la carne"¹; acto seguido viene la lectura completa del largo trozo evangélico—cosa inusitada dentro del marco homilético estudiado y que sugiere la posibilidad de que se tratara de la lectura litúrgica del día²—; el corte repentino

¹ PG XXVIII, 961 C 1-3.

² Esta lectura recuerda el testimonio paralelo que encontraremos más tarde en el Ps. Crisóstomo 9º, PG LXII, 763 ss. De todas maneras conviene tener presente que en ninguna de las homillas estudiadas como auténticas del s.V. se encuentra la lectura de Lc. 1,26 ss. como básica de la festividad del nacimiento.

de dicha lectura y la expresión incoherente con que se da inicio a la homilía propiamente tal¹ completan el cuadro.²

El texto griego nos presenta a partir de la columna 961 C 1 una pieza homogénea, tanto por el estilo como por las ideas, introducida por la lectura del Evangelio, continuada en un cuerpo polémico con un fin bien preciso, a saber, defender los títulos marianos que expresan la maternidad divina de María y termina con una peroración en que se recapitulan los argumentos empleados y se hace referencia a las escena de los magos, peculiar en la festividad litúrgica del nacimiento.

Esta sección polémica ocupa prácticamente toda la homilía. Con una brillante y sólida dialéctica, podríamos decir única en nuestro siglo V, expone la divinidad de Cristo, aún desde el seno de su madre, para probar la legitimidad del título de Θεοτόκος; expone la identificación bíblica de los términos Dios y Señor, para probar la legitimidad de los títulos de Θεοτόκος, Κυριοτόκος; concluye recapitulando y confirmando con la adoración de los magos el carácter divino del recién nacido, fundamento irrefutable de la maternidad divina. Aduce el testimonio de Isaías 9, 6 a quienes dicen que el recién nacido es un simple niño, no un Dios;³ pregunta a continuación: cómo a un simple niño se le pueden aplicar los atributos proféticos⁴? Tiene buen cuidado de excluir las explicaciones incorrectas: no es que después del parto el Verbo de Dios se haya unido a la carne asumida según la economía⁵, o que haya sido llamado Dios por la gracia⁶; pero tampoco son dos hijos, sino uno solo, Verbo de Dios y Nuestro Señor Jesucristo,⁷ Dios y hombre habiendo unido las dos naturalezas⁸. De la divinidad del niño se sigue lógicamente que la madre es Θεοτόκος.⁹

Si es verdadera esta divina maternidad, no hay motivo alguno para decir Θεοδόχος en vez de Θεοτόκος:¹⁰ "dí por tanto a la virgen Θεοτόκος

¹ PG XXVIII, 961 D 7.

² Una valiosa confirmación estilística: la peculiar forma triple para expresar la maternidad divina (cfr p. 385, nota 1) no aparece en el exordio.

³ PG XXVIII, 964 D 7 ss.

⁴ *Ibid.*, 965 A 4-6.

⁵ *Ibid.*, 965 C 11-12.

⁶ *Ibid.*, 968 A 12-13; 972 A 9-11.

⁷ *Ibid.*, 964 A 3-4.

⁸ *Ibid.*, 964 C 2-3.

⁹ *Ibid.*, 964 B 10-11.

¹⁰ *Ibid.*, 965 A 9-11.

y no Θεοδόχος.¹ El rechazo es claro y la razón evidente: el término directo de la maternidad es Dios! Estamos en pleno ambiente de la controversia cristológica, en directa referencia a los sermones IX y X de Nestorio—pronunciados en el período 428-429—en los que se rechaza el título de Θεοτόκος empleando el de Θεοδόχος.²

Con todo, el orador no es exclusivo: puesto que los ángeles en su anuncio a los pastores han empleado los títulos de Salvador, Cristo y Señor, tampoco hay razón alguna para rechazar los apelativos de Χριστοτόκος, Κυριοτόκος, Σωτηριοτόκος;³ más aún, argumentando con exactitud de la identificación bíblica de los términos Señor y Dios, establece una defensa igualmente firme del título Κυριοτόκος.⁴

Polemista preciso, fogoso, persuadido de la realidad de la maternidad divina de María, pero al mismo tiempo fiel a la terminología antioquena, se nos muestra finalmente, como un profundo conocedor de las Escrituras: Antiguo y Nuevo Testamento vienen citados frecuentemente,⁵ en su sentido literal, con un exacto contenido de argumentación, precisando autor y obra del texto citado aun con detalles técnicos, como cuando dice: (*el Verbo*) *conversó con nosotros según el santo Jeremías, o mejor aún su ministro Baruc*;⁶ con características dignas de mención, como la peculiar citación de Lucas 2, Mateo 17 y el significado de los dones ofrecidos por los magos.⁸

Las características analizadas no permiten un estilo particularmente oratorio. Se trata de una argumentación cerrada, basada en textos escriturísticos y en formulaciones dogmáticas clásicas. El único rasgo realmente propio de nuestro orador, podría ser la expresión *εἰσῆλθεν ὥς*

¹ *Ibid.*, 968 A 1-2.

² *Nestoriana*, pp. 263, 11 ss.: 276, 1-8.

³ *Ibid.*, 965 C 3-4.

⁴ *Ibid.*, 968 BCD.

⁵ Una doble serie de textos argumenta a la divinidad del Hijo: Jn, 1, 1.14; Baruc 3, 36-38; Is. 9, 6; Lc. 2, 8-11; Mt. 14, 13-16; Mc. 1, 1; Mt. 17, 54. Otra serie realiza la identificación de los términos Dios y Señor: Lc. 2, 10-11. Gen. 19, 24; Deut. 6, 4-5; Ps. 83, 9; 117, 27; 88, 9; Tit. 2, 11-13; Rom. 9, 3-5; Eph. 5, 5.

⁶ PG 964 A 10-11.

⁷ *Ibid.*, 964 B 5-6.

⁸ *Ibid.*, 972 BC. Obsérvese que en las homilias auténticas estudiadas, solamente Teodoro de Ancira explicita el significado simbólico de los dones, pero en ella el significado de la mirra es la pasión de Cristo (PG LXXVII, 1356 B).

ἡθέλησεν, ἐκνοπορήθη ὡς ἡὐδόκησε, προῆλθεν ὡς ἐβουλήθη que repite casi en idéntica forma seis veces.¹

Si nuestras observaciones son correctas, diríamos que el texto actual de nuestra homilía presenta dos piezas diversas: una síntesis cristológica construída sobre la homilía del Ps. Crisóstomo 2º probablemente;² y una homilía polémica pronunciada por los años 428-429 en la ciudad de Constantinopla.

La breve alusión del final de la homilía a la escena de los magos en armonía con la fuente de inspiración del exordio insinúan como muy probable que la homilía ha sido pronunciada en la festividad litúrgica de la navidad. No excluimos con todo una eventual aproximación con la ocasión litúrgica que da lugar a la predicación del Ps. Crisóstomo 9º en base a la lectura por extenso del trozo evangélico de Lucas 1,26 ss.³

Quién puede ser el autor de nuestra homilía? Del análisis realizado hasta ahora salta a la vista que la atribución a S. Atanasio no puede ser posible. B. MARX refiriéndose a las dos homilias últimamente estudiadas, dice: *El problema de la homilía 46 (Ps. Crisóstomo) se soluciona simultáneamente con el de la 47 (Ps. Atanasio), ya que tienen un mismo autor que no es ni Crisóstomo ni Atanasio, sino Proclo; la primera en la época de su presbiterado, la segunda al abrirse la lucha contra Nestorio;*⁴ y más adelante precisa: *ante la posición de Nestorio con relación al Θεοδόχος, sale Proclo a la defensa tomando la formulación cristológica esencial de su homilía precedente.*⁵ En comprobación de tal atribución se limita a señalar la unidad de Cristo, Dios y Hombre, y la expresión característica señalada más arriba, cuyos correspondientes en las homilias auténticas de Proclo enumera.⁶

¹ PG XXVIII, 961 D 8-11; 965 A 11-13; 965 C 9-11; 969 B 13-15; 969 D 6-7; 969 D 7 ss.

² No nos atrevemos a hacer una afirmación definitiva. En el análisis que hicimos en dicha homilía quedaron muchos puntos oscuros que esperan un ulterior estudio más completo.

³ Al estudiar el Ps. Crisóstomo 9º veremos cómo viene determinado por la lectura de Lucas 1, 26 ss. sin conexión alguna con la festividad del nacimiento, en un ambiente capadocio. En nuestra homilía—que podría provenir también de esa región—los datos navideños nos vienen dados por el exordio que es adaptación posterior y una brevísima alusión del final que en rigor podría ser interpolación.

⁴ B. MARX, *Procliana*, p. 53.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

⁶ PG LXV, 681 B; 689 C; 692 A; 704 AB; 713 D; 720 B.

Debemos confesar que estos dos argumentos no tienen ningún valor: el primero, porque la doctrina de la unidad de Cristo es la base dogmática fundamental a cualquier homilía de la época; el segundo, por la sencilla razón que no existe tal paralelismo. Hemos recorrido con especial cuidado todos los lugares señalados por Marx y no hemos encontrado uno solo en que reaparezca esta formulación; en ellos se expone la idea de la concepción y parto según el beneplácito divino—cosa por lo demás común a todas las homilias de la época—pero la expresión estilística es muy diferente; más aún, en ninguno aparece el triple término que es lo más característico. Podemos afirmar, por el conocimiento de las homilias auténticas de Proclo, que esta formulación le es extraña.

Es obvia la identificación del autor de la presente homilía y el de la precedente? Prescindiendo de la gratuidad de la doble datación, las consideraciones que hemos hecho sobre el exordio, la comparación de las formulaciones cristológicas y el empleo de la Escritura tan diverso en el uno y en el otro, inclinan a pensar en dos oradores diferentes; habiendo creído probable la atribución de la anterior a Proclo, debemos negarla para la presente.

Esta conclusión viene corroborada por las siguientes razones: además de la rigurosa exégesis antioquena de nuestro orador, su carácter de polemista decidido no cuadra con la imagen del Proclo que nos han proporcionado sus homilias auténticas de la época efesina;¹ esta fundamental diferencia toma relieve si se compara con la famosa homilía I, pronunciada en presencia de Nestorio poco tiempo antes del Concilio de Efeso; si en esta ocasión Proclo se mostró tan circunspecto en su defensa de la *Θεοτόκος* y en la oposición al Obispo, sería plausible una actitud tan beligerante y descomedida al inicio mismo de la cuestión, cuando Nestorio gozaba aún de todo el prestigio y buena voluntad de su pueblo? Si en su obra auténtica, aun posterior al Concilio, se muestra Proclo tan desinteresado de este tipo de polémica, es probable que en sus comienzos fuera un acérrimo defensor de la terminología antioquena en este punto? Si hubiera Proclo pronunciado esta brillante defensa de la *Θεοτόκος* es creíble que Nestorio le hubiera encargado posteriormente la homilía de la festividad mariana, justamente cuando estaba en su punto más álgido la controversia con Cirilo de Alejandría? Debemos, pues, concluir

¹ El carácter polémico del auténtico Proclo, siguiendo las huellas del Crisóstomo es más retórico que real y se dirige generalmente a los judíos. Recordemos que en las homilias de tiempos más críticos se mostró especialmente reservado.

que no solamente no existe ningún argumento que sugiera la atribución de nuestra homilía a Proclo, sino que todos los indicios le son contrarios.

Quién será su autor? Desafortunadamente las fuentes historicas son avaras en precisiones al respecto; los sermones de Nestorio suscitaron la oposición de muchos en Constantinopla, oposición que tomó las perspectivas de combate ideológico y sobrepasó en breve los límites de la ciudad imperial; pero poco sabemos de quiénes fueron dichos opositores. Los únicos nombres que recuerda la historia, Cirilo, Proclo y el laico Eusebio, más tarde obispo de Dorilea, están excluidos.¹ Como elementos de juicio para una posible atribución, recordemos que se trata de un orador de formación antioquena o capadocia,² riguroso exegeta y polemista profundo en favor de una ortodoxia mariana pura, quien pronuncia su homilía en la navidad del 428-429.³

D. Pensamiento mariológico

N.B.: Como es obvio analizaremos únicamente la mariología de la segunda parte, prescindiendo del exordio que ciertamente no pertenece a nuestro anónimo orador, y que ya está considerada en el párrafo precedente.

Como hemos anotado, toda la homilía se centra en la maternidad divina de María, doctrina que se expone y se defiende en su más estricto significado teológico. No es cuestión de un nombre, de un título caro a la piedad del pueblo; se trata de una profunda realidad: María engendra, gesta y da a luz a Dios, para emplear la peculiar expresión de nuestro orador. Observa cómo, aun antes de la concepción, el niño es llamado Dios por Isaías;⁴ insiste repetidamente en que quien está en el seno de María

¹ Acabamos de indicar las razones por las que Proclo no se puede considerar como autor de la homilía. La defensa de los títulos antioquenos de María excluye a Cirilo. Es muy poco probable que Eusebio, siendo diácono, pronunciase la homilía de Navidad.

² El punto ofrece su dificultad. El P. Ortiz de Urbina nos indicó acertadamente que la formulación mariana señalaría más bien a un capadocio; y sin embargo, la terminología empleada parece pertenecer a un antioqueno.

³ Se podría pensar en Teodoreto de Ciro, decidido partidario del pensamiento antioqueno, una de las grandes figuras literarias y exegetas de su tiempo, sustancialmente ortodoxo en su pensamiento mariológico?

⁴ PG, 964 B 10.

es Dios;¹ reconociendo la realidad de esta maternidad, rechaza el simple apelativo de Θεοδόχος;² contempla la virginidad de la madre después del parto como un testimonio más de la divinidad del Hijo³ y por consiguiente del título de Θεοτόκος: *si no es Deipara, tampoco es virgen después del parto*, dice brevemente.⁴

Su determinación de la maternidad divina es exacta: no que el Verbo de Dios haya comenzado a existir de la Virgen, ἄπαγε;⁵ pero no da la explicación correspondiente, contentándose con afirmar la preexistencia del Verbo.

Nos encontramos ante uno de los testimonios más vigorosos del dogma de la maternidad divina y creemos que su carácter anónimo no es motivo suficiente para dejarlo en el olvido, como se ha hecho hasta el presente.

A modo de complemento señalemos cómo el orador se vale de la tradicional idea de la concepción por el oído de la virgen,⁶ de la virginidad después del parto entendida en el sentido primitivo de conservación de la virginidad física a pesar del parto.⁷

PARAGRAFO 5º

Ps. CRISOSTOMO III: Contra haereticos et in sanctam Deiparam.

A. Texto

* Incipit: Πάλιν τῇ παρρησίᾳ

* Edición: PG LIX, 709-714⁸

* Referencias: BHG 1128

REPERTORIUM 387

¹ Ibid., 964 C 10-12; D 1-2; 969 B 1-2.

² Ibid., 965 A 7-11.

³ Ibid., 964 B 13-15.

⁴ Ibid., 969 B 6-7.

⁵ Ibid., 964 C 6. Obsérvese el empleo de ἄπαγε en vez del clásico μὴ γενοῖτο.

⁶ Ibid., 969 D 6.

⁷ Ibid., 964 B 13-15: τὴν κατὰ φύσιν παρθενίαν.

⁸ Edición efectuada sobre el texto de Savile, V, 889 ss.

B. Autenticidad

Negada la atribución del manuscrito, Montfaucon sugería la identidad con el autor de la que la precedía¹ a quien denomina despectivamente “*graeculus quispian*” y que sin embargo resultó ser nada menos que Proclo de Constantinopla.² B. MARX la incluye en el inventario de las Proclianas,³ opinión que no comparte R. LAURENTIN.⁴ LEROY no toma posición al respecto.⁵

C. Esquema

Exordio: El orador se acoge a la benevolencia del auditorio que se congrega no como juez de estilo o espectador de un certamen, sino en espíritu de familia, rogando la ayuda del Señor, confiando en la cual va hablar contra los herejes, apoyado no en vana retórica sino en la Sagrada Escritura (709-711,8).

Cuerpo:

1. Doble generación de Dios: según Rom. 11,33 e Isaías 7,11, presenta los dos aspectos antitéticos que corresponden a la divinidad y humanidad de Cristo, a la generación humana de una virgen y a la generación eterna de Dios, *praeter naturam et secundum naturam*, verdaderas generaciones, semejantes en la singularidad—*unus ex uno, unus ex una*—, y semejantes en el modo—integridad del principio generante y santidad perfecta del generado—. Carácter milagroso de este nacimiento virginal, como lo fue el brotar de la fuente en la roca o el reverdecir de la vara de Aarón, figura de la virgen (711,8-712,9).
2. Polémica contra los herejes, contraponiendo la osadía de estos en penetrar el misterio de la encarnación, al reverente respeto del gran apóstol Pablo. Así como es inexplicable la generación terrena, así es

¹ PG LIX, 707-710.

² PG LXV, 716-722.

³ *Procliana*, n° 61, pp. 65 ss.

⁴ *REPERTORIUM*, 387.

⁵ F. LEROY no encuentra en su estudio ningún dato de crítica externa ni en favor ni en contra de esta atribución; cfr. *op. cit.*, p. 272.

inefable la generación celeste; atrevimiento por tanto en querer "tocar" la divinidad, mayor aún que la de Tomás al tocar el cuerpo de Cristo.

Contra Eunomio específicamente, refuta la necesidad de mutación en el que engendra, como rechaza la necesidad de trabajo en la obra de la creación, como se rechaza la corrupción de la virgen al engendrar y dar a luz, a pesar de las dificultades propias de una generación material y corporal, generación empero inefable realizada no según las leyes naturales, sino por la potencia divina (712,9-713,2).

3. Maternidad virginal de la *Deípara*, como fue virginal la formación de Eva de la costilla de Adán, en cierto sentido más admirable aún pues ni siquiera existían los elementos físicos de la generación humana, posible únicamente por el poder y la sabiduría del mismo Creador.

La virgen es hecha madre para convencer a los magos caldeos, así como la vara de Moisés se convierte en serpiente para persuadir a los egipcios.

Parto admirable, comparable al abrir y cerrarse de la tierra en los terremotos.

Concepción virginal, por obra exclusiva del Espíritu Santo, a la manera que los pintores representan las cosas sin tomar nada de ellas, a la manera que se reflejan las figuras en un espejo (713,3-714,49).

Final: Gracias al Señor que por nosotros se hizo hombre. Doxología trinitaria (714,49-53).

D. Observaciones generales

- * Fijaremos nuestra atención en primer término en el pensamiento del orador. En él llama la atención el doble foco de interés que da a la homilía un tinte especial: el fin primordial que se propone es impugnar a las herejes¹ y en especial a Eunomio y sus partidarios,² para lo cual pretende establecer teológicamente la generación eterna del Verbo partiendo de la generación temporal de una virgen;³ ahora bien, esta última verdad de tal manera cautiva al orador que se detiene en ella a espacio y repetidamente⁴ hasta el punto de marginar completamente el tema central.

¹ PG LIX, 711, 3-4.

² *Ibid.*, 712, 31.

³ *Ibid.*, 711, 41 ss.; 712, 18-24.

⁴ *Ibid.*, 711, 48 ss.; 712, 51-69; 713, 3 ss.; 27 ss.; 40 ss.; 714, 4 ss.; 14 ss.

Este nos presenta una cristología típica de fines del siglo iv y comienzos del siglo v, explícitamente antiarriana. La doble generación de Cristo es el punto central, pero haciendo énfasis en la generación eterna contra Eunomio, cuya doctrina sintetiza curiosamente en la frase *ὁ τριχῶς τὴν τῆς θεοτήτος διακρίνων φύσιν*¹ y cuya base de argumentación, la mutación que se seguiría en el Padre al engendrar al Hijo, impugna certeramente;² concluye con la clásica formulación del carácter misterioso de dichas generaciones que escapa al raciocinio humano.³ Por otra parte la alusión explícita a las dos naturalezas de Cristo,⁴ y de manera especial las dos ocasiones en que considera la formación de un templo animado en las entrañas de la virgen,⁵ están indicando una formación antioquena contemporánea o posterior al apolinarismo.⁶

Una mención merecen algunas ideas peculiares: la doble generación virginal de Cristo, virginal en el cielo, virginal en la tierra;⁷ el paralelismo entre la formación de Eva de la costilla de Adán y el nacimiento de Cristo del seno virginal de María;⁸ la consideración del doble carácter de María, virgen y madre, como motivo de fe para los magos (I).⁹

No se puede dejar pasar en silencio el estrecho paralelismo temático y doctrinal entre nuestra homilía y la del Ps. Crisóstomo 2º, cuyos elementos iremos considerando en el análisis subsiguiente. Indicio de identidad de autores? La diferencia estilística por una parte y la inspiración literal de nuestro orador en aquella homilía por otra, sugieren más bien una inspiración general, determinada quizás por las circunstancias de la época.

- * Por lo que hace a la forma o parte material de nuestro texto, cabe señalar el fragmento que toma textualmente de la homilía del Ps. Crisóstomo analizada en páginas anteriores: columna 711, líneas 25-26 = columna

¹ *Ibid.*, 712, 32.

² *Ibid.*, 712, 35-713, 2.

³ *Ibid.*, 712, 10 ss.

⁴ *Ibid.*, 711, 13-14.

⁵ *Ibid.*, 712, 67-68; 714, 27-29.

⁶ Obsérvese cómo nuestro orador, muy próximo al Ps. Crisóstomo en este punto, presenta una formulación teológicamente correcta: *ἐπλασεν αὐτὸν ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐν τῇ παρθένῳ* frente a la ambigua del Ps. Crisóstomo (cfr p. 367) PG LIX, 713, 40.

⁷ *Ibid.*, 711, 18-20; 24-36.

⁸ *Ibid.*, 713, 3 ss.

⁹ *Ibid.*, 714, 1-3.

387, líneas 43-52. Fuera de alguna pequeña adaptación en el comienzo y algunas minúsculas variantes posteriores, la correspondencia es exacta, de manera que podemos concluir que nuestro orador tuvo ante sus ojos el texto de la homilía del Ps. Crisóstomo. La comparación con el fragmento del Ps. Atanasio pone de relieve diferencias que excluyen una inspiración en aquel.

Nuestra homilía presenta un carácter marcadamente polémico. No solamente la explícita proposición del orador lo demuestra,¹ sino la fraseología empleada: las invectivas introducidas invariablemente por la forma *εἰπὲ δὲ ὧ . . .*,² los fuertes epítetos adjudicados a los herejes,³ la peculiar exclamación despectiva *φεῦ τῆς ἀπιστίας τῶν αἰρετικῶν, φεῦ τούτων . . .*,⁴ las objeciones previstas.⁵

El empleo de la Sagrada Escritura es extremadamente pobre⁶ a pesar de que el orador prometía basar su polémica no en la retórica sino en las fuentes sagradas.⁷ Fuera de los dos textos de Isaías que son aducidos con propiedad,⁸ los restantes vienen determinados por encontrarse en ellos la palabra que necesita. De todos, únicamente el primero de Isaías cumple su función en la argumentación, los demás son puro relleno. En la acción divina sobre Adán para formar a Eva encontramos la exégesis del Crisóstomo.⁹

Por lo que se refiere al estilo, merecen señalarse varios puntos. En primer lugar el exordio, que es una larga captatio benevolentiae, única en el recorrido que hemos hecho en nuestro estudio: vuelve de nuevo a la cátedra de la doctrina confiado en el Espíritu Santo, animado con el pensamiento de la benevolencia de sus oyentes a quienes agradan sus sermones, espectáculo hermoso que le hace olvidar su escasa elocuencia; sus oyentes acuden como padres a escuchar benévolos a su hijo.¹⁰ El desarrollo de las poquísimas ideas de la homilía se realiza mediante fre-

¹ *Ibid.*, 711, 3-4.

² *Ibid.*, 712, 31; 712, 45; 713, 3; 713, 43.

³ *Ibid.*, 712, 50-51.

⁴ *Ibid.*, 712, 9-10.

⁵ *Ibid.*, 711, 11-12; 711, 78 ss.

⁶ Solamente cita seis textos bíblicos: Rom. 11,33; Is.7, 11; 11, 1; Lc. 1, 35; Act. 2, 27; Dan. 10, 9.

⁷ PG, 711, 5-7.

⁸ *Ibid.*, 711, 9-11; 712, 5-7.

⁹ PG LIII, 120, par. 2.

¹⁰ PG LIX, 709-711, 8.

cuentes e intuitivas comparaciones, introducidas casi siempre por las expresiones *ὥσπερ οὖν*,¹ *καθάπερ*² y en una ocasión por el incoloro *οἷόν τι λέγω*,³ explicadas posteriormente en forma redundante y que oscurece completamente la idea en vez de aclararla;⁴ y por enumeraciones amplificativas de muy discutible valor oratorio.⁵ La expresión es frecuentemente oscura.⁶ Señalemos algunas expresiones que han llamado nuestra atención: *θεολογία*,⁷ *σέπται* calificando las generaciones de Cristo,⁸ *βάθος* - *ὕψος* contraponiéndolas,⁹ *ταῦτα μὲν οὕτως* con que corta bruscamente el discurso para introducir la doxología final.¹⁰

- * Vengamos finalmente al posible autor de nuestra homilía. Las características señaladas, sobre todo las estilísticas y, como veremos, la doctrina mariana, excluyen ciertamente la paternidad del Crisóstomo.

Qué decir de la atribución a Proclo afirmada tan categóricamente por B. Marx? Veamos cuáles son los argumentos en que fundamenta su juicio: la contraposición *ἄνω* - *κάτω* en las dos generaciones del Cristo y la fraseología familiar respecto a ellas: *ὁ πατήρ ἀρρεύστως ἐγέννησεν, ὡς ὁ γεννήσας οἶδεν. Ἡ παρθένος ἀφθόρως ἔτεκεν, ὥσπερ ἡ Θεοῦ χάρις ἠθέλησεν. Ἐξῆλθεν τὸ βρέφος ὡς οἶδεν...*,¹¹ añade el título de *Θεοτόκος*.¹² Reconoce la dificultad que presenta la idea del parto de la virgen dentro del marco de la mariología procliana—punto que trataremos más adelante¹³—y explica cómo las alusiones del exordio indican que es la primera entrada en la palestra polémica del joven orador, inexperto sí, pero confiado en la benevolencia del auditorio, entre el cual se cuentan los Presbíteros más ancianos y quizás el mismo Obispo Attico.¹⁴

¹ *Ibid.*, 711, 48; 711, 74; 713, 27; 713, 51; 714, 24; 714, 38.

² *Ibid.*, 713, 32; 714, 3.

³ *Ibid.*, 711, 45.

⁴ Cfr los sitios señalados en las notas anteriores, pero especialmente 711, 45-48; 713, 32 ss.

⁵ *Ibid.*, 711, 66-71; 712, 10-13; 712, 49-51; 712, 60-66; 713, 18-22; 714, 16 ss.; 714, 34 ss.

⁶ *Ibid.*, 711, 41-45; 714, 4-5.

⁷ *Ibid.*, 711, 18.

⁸ *Ibid.*, 711, 22-23.

⁹ *Ibid.*, 711, 12 ss.

¹⁰ *Ibid.*, 714, 49.

¹¹ *Ibid.*, 711, 32-34.

¹² *Ibid.*, 713, 6.

¹³ *Ibid.*, 714, 5 ss.

¹⁴ B. MARX, *op. cit.*, p. 65.

Por lo que hace a los argumentos, observemos que están tomados justamente del fragmento que nuestro orador ha copiado textualmente de la homilía del Ps. Crisóstomo.¹ El uso del título de Θεοτόκος no prueba absolutamente nada en nuestro siglo v.² Qué solución propone para la dificultad mariana? Un leve paralelismo con dos homilias espurias atribuidas por él mismo a Proclo.³ En estas circunstancias, la aplicación que hace de las alusiones del sermón podría hacerse con igual derecho a cualquiera de nuestros homiletistas griegos de este siglo.

Si la argumentación de Marx no tiene ningún valor, qué indicaciones nos ofrece el análisis hecho en páginas anteriores?

Ciertamente se podrían citar algunos puntos que corresponden a la mentalidad y estilo de Proclo: la cristología antioquena, el relieve dado a la maternidad virginal de María, la síntesis virgen y madre, la vara de Aarón como figura de dicha maternidad virginal,⁴ y de un modo especial el desarrollo paralelo de la formación de Eva y del nacimiento de Cristo⁵, idea que reaparece similar en la homilía II.⁶ En cuanto a los primeros, es obvio que podrían pertenecer a otros oradores de nuestra época, v.gr. a Teodoto de Ancira, puesto que forman parte del patrimonio común a la teología de entonces. Por lo que hace al último paralelismo la correspondencia es tan exacta en el planteamiento, desarrollo y terminología que no se puede menos de pensar en una dependencia literaria, al menos. La aproximación con el Ps. Crisóstomo 2º es mucho más débil.⁷ Se puede pensar en una dependencia común del comentario del Crisóstomo señalada más arriba?

Por el contrario, son muchos los indicios que disuaden una tal atribución. El carácter y tono polémico de la homilía en contraste con el carácter pacífico y conciliador de Proclo,⁸ y con la formulación de los escasos apartes donde apostrofa a los herejes;⁹ por el contrario, la fa-

¹ Cfr p. 391.

² Más aún, recuérdese la medida con que lo emplea Proclo en la misma época de la contienda nestoriana.

³ B. MARX, *op. cit.*, p. 65. Se refiere a PG LXII, 755; XXVIII, 980 B.

⁴ PG, 711, 78 ss.

⁵ *Ibid.*, 713, 3 ss.

⁶ PG LXV, 696 D-697 B.

⁷ Cfr p. 391.

⁸ Cfr p. 386.

⁹ PG LXV, 693 A; 805 A; 843 A, únicos sitios en las veintidos piezas auténticas editadas por Migne en donde explícitamente apostrofa a los herejes.

miliar interpelación a los judíos¹ no encuentra en nuestra homilía eco alguno. El empleo de la Escritura es así mismo diferente, revelando dos formaciones y temperamentos distintos. En su estilo echamos de menos dos características realmente peculiares de Proclo: el desarrollo oratorio por medio de contraposiciones cortas y vigorosas, y el empleo casi abusivo de las repeticiones temáticas; la estructuración de las comparaciones es totalmente diferente: aunque frecuentes en Proclo, vienen en una forma natural, nunca vienen explicitadas posteriormente y solamente en tres ocasiones—dentro de las veintidos homilías incluidas en la edición de Migne—vienen introducidas por la forma *ὡςπερ* que se repite idéntica seis veces en nuestra corta homilía.²

En el pensamiento mariano la dificultad no está tanto en la consideración del parto, como cree Marx, cuanto en la concepción virginal. En efecto, en el estudio sobre Proclo anotamos en diversas ocasiones que el pensamiento del orador tendía a considerar el parto virginal en la misma dirección: parto normal, conservando empero intacto el signo físico de la virginidad;³ por el contrario, la explicitación sugestiva de la concepción no solo no tiene correspondencia alguna en las homilías de Proclo, sino que choca con la reserva de las fórmulas *penetró por el oído como El solo lo sabe*.⁴

Concluyendo, creemos que solamente testimonios de crítica externa de valor indudable podrán probar la paternidad procliana de la presente homilía. Por el momento no poseemos elementos claros que permitan indicar quién sea el autor. A nuestro propósito inmediato, advirtamos que la utilización del Ps. Crisóstomo por una parte, sea que se opte por la autenticidad crisostomiana, o por la procliana, y la precisa formulación antiarriana y antioquena por la otra, fijan la homilía en el primer cuarto del siglo v y por lo tanto dentro del cuadro directo de nuestras investigaciones.

De particular interés el observar que la homilía no es un panegírico litúrgico; es una pieza polémica, pronunciada al parecer por un joven predicador⁵, para precisar la doctrina cristológica establecida en el s. iv.

¹ Más de doce veces se dirige a ellos en forma temática.

² Cfr p. 393, nota 1.

³ Cfr pp. 90-91; 108; 119-120; 126.

⁴ Cfr pp. 90; 113; 127.

⁵ Las características de la *captatio benevolentiae* en el exordio, el empleo de otros escritos como inspiración de su pensamiento y la ausencia de alusiones litúrgicas, hacen

Debemos ver en ella otro rastro de aquella controversia que debió agitar las iglesias de oriente y occidente hacia el 425-426, de la que son testigos Attico, Cirilo y el joven Proclo?

E. Pensamiento mariológico

- * La virginidad de María ocupa por completo el centro del pensamiento mariano de nuestro orador. El título de *παρθένος* designa de ordinario la persona de María, virgen según la naturaleza y madre según la economía,¹ maternidad virginal que se pone de relieve con las imágenes bíblicas de la fuente que brota de la roca² o la vara de Aarón que reverdece.³

Es una maternidad *ἄνευ γαμικῶν νόμων*;⁴ qué quiere decir el orador? que la virgen dió a luz sin la cooperación de varón? que excluye las nupcias de María? El contexto inmediato admitiría las dos soluciones y nuestro pensamiento actual tendería por la primera, correspondiente al pensamiento de la época expresado en el adjetivo *ἀπειρογαμός* empleado frecuentemente. De todos modos, se acentúa la idea que venimos comentando.

Maternidad virginal ciertamente en el momento de la concepción, como lo demuestran las sugestivas comparaciones con que se describe la acción del Espíritu Santo⁵ y la contraposición a la formación virginal de Eva.⁶

Maternidad virginal, principalmente, en el parto: *ἀφθάρτως ἡ παρθένος ἔτεκε*,⁷ expresión que explica ante todo con las familiares formulaciones: *la virgen después del parto permaneció virgen y con el parto (ἐκ τοῦ τεκεῖν) no perdió su virginidad...*⁸ así como Adán permaneció íntegro después de quitada la costilla, así quedó intacta la virgen después de la

probable la hipótesis de Marx. Este carácter de juventud podría dar explicación de las diferencias señaladas? Dejamos abierta esta pregunta.

¹ PG LIX, 714, 1-2.

² *Ibid.*, 711, 45 ss.

³ *Ibid.*, 711, 61 ss.

⁴ *Ibid.*, 711, 76-77.

⁵ *Ibid.*, 714, 24 ss.

⁶ *Ibid.*, 713, 3 ss.

⁷ *Ibid.*, 712, 52.

⁸ *Ibid.*, 712, 56-58.

salida del infante...¹ qué es más fácil que la virgen de a luz y permanezca virgen después del parto, o que la vara se transforme en animal para volver luego a su forma primitiva?² Pero nuestro orador precisa más: ἡ ἀφθοροῦ τῆς παρθένου μήτρα καὶ μετὰ τὸ τεκεῖν ἄλυστος ἔμεινε . . .,³ y pondera lo prodigioso del hecho teniendo en cuenta las condiciones materiales que en cierto sentido lo hacen más difícil aún que la generación inmutable del Padre,⁴ aunque menos que la formación virginal de Eva, ya que καθ' ὃ γαστήρ, καὶ μήτρα, καὶ φυσικῇ τοῖς τικτομένοις προτετύπεται ὁδός.⁵ Aunque la lógica y exactitud fallan, el pensamiento de nuestro orador es claro: en el parto virginal de María se tienen en cuenta los elementos físicos normales de un parto.

Por eso se pregunta atónito: πῶς ὁ Χριστὸς ἐκ τῆς ἀλύτου μήτρας προελθὼν οὐκ ἠφάνισε τὴν σφραγίδα τῆς παρθενίας;⁶ por eso repite la contraposición a la integridad de Adán reemplazando μετὰ τὴν πρό-οδον τοῦ βρέφους por προελθόντος τοῦ βρέφους;⁷ por eso afirma categóricamente: el unigénito Hijo de Dios se formó en la virgen y al hacerlo no destruyó su virginidad, ni διὰ τῆς μήτρας προελθὼν τὴν μήτραν διέφθειρεν . . .⁸

Para nuestro orador el parto presenta dos caracteres a primera vista contradictorios: se realiza como toda maternidad humana y, sin embargo, conserva intacta la virginidad física de la madre; allí está justamente el carácter inexplicable de la generación temporal de Cristo, con el que se arguye a Eunomio su loca pretensión de comprender la generación eterna del Verbo;⁹ misterio ininteligible como el de la vara de Moisés,¹⁰ y todavía más claramente, como el fenómeno natural que se efectúa en los terremotos al abrirse y cerrarse la tierra sin dejar rastro alguno.¹¹ Estamos ante la formulación más clara e inequívoca de un pensamiento que hemos señalado en algunos homiletistas de la época, si

¹ Ibid., 713, 27-29.

² Ibid., 713, 43-45.

³ Ibid., 712, 53-54.

⁴ Ibid., 712, 56 ss.

⁵ Ibid., 713, 9-11.

⁶ Ibid., 713, 3-5.

⁷ Ibid., 713, 31.

⁸ Ibid., 713, 40-43.

⁹ Ibid., 712, 18-19.

¹¹ Ibid., 713, 51 ss.

¹² Ibid., 714, 5 ss.

bien expuesto en formas más veladas, como la comparación de Proclo con el paso del mar rojo.¹

- * Fuera de este aspecto de la virginidad, el orador no presenta datos especiales. Los títulos de βασιλική παρθένος² y Θεοτόκος,³ totalmente desligados del conjunto como epítetos ocasionales, no excluyen la posibilidad de interpolaciones de los amanuenses o copistas posteriores. La única alusión a la santidad de María, considera el inmaculado cuerpo de María como un terso espejo en el que se refleja el Espíritu Santo engendrando al Verbo.⁴

PARAGRAFO 6º

Ps. CRISOSTOMO IV: In Christi diem natalem.⁵

A. Texto

- * Incipit: *Ὁ τῆς δικαιοσύνης ἀνέτειλε*
- * Edición: PG LXI, 737-738⁶
 - Texto armeno: AS IV, 156-159
 - Versión latina: AS IV, 404-406
- * Referencias: BHG 1908, 1908h, 1908p, 1118m
REPERTORIUM 282

¹ PG LXV, 844 B.

² PG LIX, 711, 76.

³ *Ibid.*, 713, 6.

⁴ *Ibid.*, 714, 43 ss.

⁵ El texto armeno presentado por Pitra lleva el título *Laus S. Dei genitricis et semper virginis Mariae* (AS IV, p. 404).

⁶ Migne la edita según el texto de Morell y Savile sin ninguna especificación ulterior. P. Rado realizó la identificación con el texto armeno editado por Pitra. F. Leroy señala cuatro recensiones del texto atribuidas al Taumaturgo, Crisóstomo, Basilio de Cesarea y Proclo; esta última parece la primitiva y se encuentra en el códice Paris gr. 1491, del s. x, un menologio estudiada para diciembre, en el que sigue inmediatamente el texto de los sermones III y IV de Proclo. La misma recensión se encuentra atribuida al Crisóstomo en el códice Escorial M 236 y sigue a la homilía VI de Proclo atribuida también al Crisóstomo: cfr. *op. cit.*, pp. 268-270.

B. Autenticidad

LOOFS, BARDENHEWER y JUGIE se declararon en contra de la atribución al Taumaturgo basada en el texto armeno publicado por PITRA, a pesar de una tímida defensa de A. PUECH. La atribución al Crisóstomo, de acuerdo a la tradición manuscrita griega, ha sido rechazada unánimemente. F. OGARA la atribuía a Germán de Constantinopla.¹ La crítica más reciente se inclina por el nombre de Proclo² en consideración de argumentos de crítica interna y externa.³

C. Esquema

Exordio: El misterio del nacimiento, aparición del sol de justicia para disipar las tinieblas, presenta los milagros del parto virginal, del Dios infante reclinado en un pesebre de animales, alabado por los ángeles, pastores y magos, ruina de sus opositores y redención de los primeros padres, contraposición admirable de lo humano y divino que llena de temor al orador (737,1-26).

Alabanza mariana: en una letanía poética exalta su maternidad virginal y su misión salvífica (737, 26-53).

Escena de la anunciación: ante la aparición extraña proveniente del cielo pero con apariencia humana, la virgen permanece temerosa e indecisa sobre lo que debe hacer. El ángel la tranquiliza ponderando el carácter reparador de su misión y ensalzando la divinidad del Hijo que le nacerá (737, 53-738, 38).

Escena del nacimiento: cumplido el tiempo, dió la virgen a luz a su primogénito, a quien buscan los magos venidos de Persia atraídos por la estrella, ansiosos ante sus prerrogativas divinas y sus propiedades humanas (738, 39-61).

Final: el texto de Mt. 2, 9-12 introduce la doxología trinitaria.

¹ F. OGARA, *Miscelánea Comillas* 1 (1943) 468-477.

² B. MARX, *Procliana*, pp. 30 s.; WENGER, en TABLE, p. 163; D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 122; F. LEROY, *op. cit.*, p. 272; J. A. DE ALDAMA, *Studia Patristica*, VII, 1966, p. 121, nota 1; A. MENDIETA, BZ 61 (1968) 90.

³ Wenger dice que *varios* manuscritos la atribuyen a Proclo. Leroy confiesa: "à notre connaissance ce ms. (Paris 1491) est le seul à attribuer le sermon à Proclus", *op. cit.*, p. 269.

D. Consideraciones generales

Llama inmediatamente la atención la forma lírica de la homilía: paralelismo antitético corto, ritmo y rima acentuada forman la estructura externa de un desarrollo extremadamente simple, sobrio, breve. F. OGARA ha dispuesto la homilía entera en 331 versos más o menos regulares, con predominio del ritmo heptasílabo y rima constante.¹ Podrá ser discutible la versificación de algunos pasajes, en los que a nuestro juicio se trata solo de prosa, pero no cabe duda de la objetividad del conjunto y de su lógica conclusión: estamos ante una homilía netamente poética.

El aparte mejor logrado, quizás, es el exordio (737, 1-23) que analizamos a manera de ejemplo:²

<i>antítesis</i>	<i>versos</i>	<i>sílabas</i>	<i>rima</i>	<i>notas</i>
—	1-2	—		De hecho es prosa introductoria
	3-4	siete	—	
1	5-6	ocho	asonancia	
2	7-8	siete	consonancia	omitiendo <i>καί/τόν</i>
3	9-11	ocho	consonancia	terminan en esdrújula
4	12-14	ocho	consonancia	terminan en esdrújula ³
5	15-16	siete	asonancia	
6	17-18	siete	consonancia	
7	19-20	ocho	asonancia	terminan en esdrújula
8	21-22	siete	—	
9	23-24	ocho	—	terminan en esdrújula
10	25-26	siete	consonancia	omitiendo <i>καί/τόν</i>

¹ F. OGARA, *Una homilía rítmica desconocida*, Misc. Comillas 1 (1943) 468-477.

² No pretendemos hacer un estudio poético crítico que excede nuestras posibilidades. Nos limitamos a proponer algunas sencillas observaciones sobre el texto griego. En cada antítesis presentamos dos posibles versos insinuados por el ritmo y la rima. En cuanto a las sílabas tomamos en cuenta la posibilidad amplia del hiato y la prescindencia de la cuantidad métrica, características señaladas por Norden y La Piana en la poesía cristiana de esta época. Llamamos asonancia a la igualdad del sonido vocálico, consonancia la igualdad literal completa.

³ La construcción de estos tres versos nos viene sugerida por el texto armeno, variante a), que considera a *παῖδ' ὁν* en el comienzo de la antítesis. La rima de estos últimos seis versos podría quedar así: 9-10, 12-13, 11-14, formando una estrofa regular de seis versos octosílabos esdrújulos.

11	27-28	ocho	consonancia	terminan en esdrújula
12	29-30	siete	consonancia	
13	31-32	seis/ocho	—	
	33	siete	—	variante armena ¹
14	34-35	siete	consonancia	
15	36-37	ocho	asonancia	omitiendo γενομένου
16	38-39	ocho	—	terminan en esdrújula
17	40-41	ocho	—	terminan en esdrújula ²
18	42-43	siete	consonancia	leyendo δειλιοῦσαν ³

En resumen, una serie de dieciocho antítesis en versos regulares de siete sílabas—ocho cuando terminan en esdrújula—buscando conscientemente la rima.

Las tres secciones temáticas, alabanza de la llena de gracia,⁴ τέξη υἱόν⁵ y ἔτεκεν τὸν υἱόν,⁶ sin llegar la perfección estilística del exordio, sí presentan las mismas características: antítesis básica, tendencia a la rima y al ritmo de siete u ocho sílabas, o al menos a la igualdad silábica entre los dos términos de la antítesis. Esta característica se nota principalmente en las diez primeras exclamaciones laudatorias de la virgen y en la sección del *parirás un hijo*.

La anafórica interrogación de los magos al final de la homilía insinúa la misma tendencia, con su peculiar fundamento antitético.⁷ Sobre el mismo esquema y con las mismas tendencias poéticas, leemos el soliloquio de María a la presencia del ángel⁸ y la inmediata respuesta de éste.⁹

¹ La variante c) que añade el término "*infernus ligatur*" sugiere dos hipótesis: o al texto griego falta este término que formaría la doble antítesis Adán-infierno, Eva-serpiente, con estructuración métrica perfectamente regular; o el texto griego introduce, "la serpiente se lamenta" que desproporciona la antítesis primera Adán-Eva.

² La rima de estos cuatro versos, al igual que los pensamientos antitéticos, van cruzados en la siguiente forma: 38-40, 39-41.

³ La consonancia de estos dos versos se obtendría leyendo δειλιοῦσαν en vez de δειλιῶσαν.

⁴ PG LXI, 737, 26-51. OGARA, *op. cit.*, p. 470, vv. 56-111.

⁵ *Ibid.*, 738, 32-38. OGARA, vv. 234-258.

⁶ *Ibid.*, 738, 39-44. OGARA, vv. 258-268.

⁷ *Ibid.*, 738, 46-61; OGARA, vv. 273-312.

⁸ *Ibid.*, 737, 61-738, 9; OGARA, vv. 143-180.

⁹ *Ibid.*, 738, 10-29; OGARA, vv. 184-227.

En base a estas observaciones podríamos presentar el siguiente esquema de la homilía estructurado sobre las secciones poéticas:

- * 737, 1-2 Introducción del tema
- 737, 2-23 Exordio antitético
- * 737, 23-26 Introducción al cuerpo de la homilía
- 737, 26-51 Alabanza mariana temática (*χαῖρε*)
- * 737, 51-62 Introducción de la escena de la anunciación
- 737, 62-738, 9 Inquietudes de María en antítesis poéticas
- * 738, 9-10 Introducción de la respuesta angélica
- 738, 10-30 Respuesta del ángel en antítesis poéticas
- * 738, 30-33 Introducción en base a Lucas 1,30
- 738, 33-40 Anuncio del ángel. Temática (*τέξιη*)
- * 738, 40 Introducción del hecho del nacimiento
- 738, 41-45 Nacimiento del hombre-Dios. Temática (*καὶ ἔτεκε*)
- * 738, 45-48 Introducción de los magos según Mt. 2,1-2.
- 738, 48-61 Interrogación de los magos. Temática (*ποῦ ἔστιν*)
- * 738, 61-70 Final en base a Mt. 2,9-12

La comparación detenida con la versión latina del texto armeno confirma plenamente las consideraciones que venimos haciendo. En efecto, el texto coincide de manera perfecta dentro de los límites de la doble versión. Las divergencias que existen¹ son de dos clases: unas que afectan

¹ Para facilitar el estudio transcribimos a continuación las variantes del texto armeno, haciendo referencia al texto griego:

• 737, 8 *μητέρα* . . . : *puer se occulat, partum vero et genitricem monstrat* (404, I, 4-5).

• 737, 9 *γεννήτορα*: *genitrix non habet virum filiusque non habet patrem* (404, I, 5-6).

• 737, 18 *λόμενον* . . . *τὴν Εἰδαν*: añade inmediatamente un término antitético: *infernus ligatur* (404, I, 10).

• 737, 23 *ᾧ ἐν κατῶ* . . . : *inde ego tremens demiror mysterium a Gabriel nuntiatum. Ad Mariam me trahit timor ut interpretetur prodigium* (404, II, 1-2).

• 737, 26 ss. *Χαῖρε* . . . : presenta una letanía con los siguientes once términos precedidos siempre del *Χαῖρε κεχαριστωμένη*: *templum Dei corporeum . . . coelestium spicarum arca . . . coeli et terrae communis habitatio . . . veri filii vera mater et virgo . . . perennis lucis focus semper vicens . . . largum incomprehensibilis naturae receptaculum . . . vidui mundi immaculata sponsa et mater . . . lucis socia . . . quae in utero tuo mortem iugulasti . . . quae errantem mundum ad veritatem certo revocas . . . incombustum mundi horreum* (404, II, 2-9).

• 737, 51-53 *τί εἶπω*: omite estas líneas introductorias.

• 737, 54 *τῷ βλέμματι*: *aspectibus perterrita fugere virgo non audebat, neque remanere confidebat, incorporeum videns sibi adstantem, sub hominis specie, virginisque in praesen-*

las secciones poéticas y son cambios pequeñísimos de palabras que frecuentemente hacen más claro el texto griego, demasiado denso en su forma poética,¹ o proponen una lectura más correcta aun desde el punto de vista literario.² Otras que recaen en las secciones introductorias en prosa y son más amplias, pero siguiendo siempre la misma línea de pensamiento.³

Existe un punto, sin embargo, que merece consideración aparte: la alabanza mariana. Mientras el texto griego de Migne nos presenta una serie de dieciocho exclamaciones en estricto paralelo con las dieciocho antítesis del exordio⁴ y las dieciocho contraposiciones Eva-Maria,⁵ el texto que ofrece el manuscrito 1908h, reseñado por Leroy, tiene solamente quince exclamaciones laudatorias, de las que ocho solamente corresponden

tia modeste se gerentem. Illum interrogare aut respicere refugiebat, unde, prae timore, speculo similis facies virginis erat, dum intra se diceret . . . (405, III, 1-4).

^b 737, 64 περιβέβληται: corpore non indutus est sed humano modo loquitur; alis volat et loquelam emittit. Quid quaerit super terram? (405, III, 7-8).

¹ 738, 6 ἐὶ οὐτως. . . : si iste splendore suo meum obcaecat visum . . . (405, III, 14).

¹ 738, 10 μὴ φοβοῦ: la serie siguiente de antítesis viene introducida así: *serpens tecum non loquitur . . . mysteria tibi nuntiavi sed fraudem non docui . . . te Dei genitricem futuram sed non Deum tibi polliceor . . . gratiam tibi promitto et in errorem non duco . . .* (405, III, 16-20).

¹ 738, 13 ἐκ . . . ἀγάπῃ: ab ea deceptio, a te veritas.

¹ 738, 14 τοῖς ἀνθρώποις: a te Dei et hominis ineffabilis reconciliatio (405, III, 22).

¹ 738, 18 ἡ θλίψις: ab ea dubia, a te fides (405, III, 25).

¹ 738, 21 ἡ ἀρχαία: ab ea spinosa terra, a te divinus Paradisus; ab ea tria vulnera, a te vita triplex (405, III, 26-27).

¹ 738, 35 συνάναρχον: paris filium Patri aequipolentem, paris filium Sancto Spiritui gloria aequalem (405, III, 33-34).

¹ 738, 37 οὗ ἡ μορφή: paris filium cui benedicunt coelum et terra (405, III, 36).

¹ 738, 40 οὐκ ἐφύτευσεν: peperit filium quem non plantavit pater; peperit filium quem non gestavit mater; peperit spicam quam non seminavit manus (405, IV, 1-2).

¹ 738, 50 ἀμετρήτω: ubi est qui infinita manu sua mundum firmavit (406, IV, 5).

¹ 738, 56 μὴ ὁρώμενος: ubi est qui a Patre indivisibilis est et qui est in matre inexplicabilis? (406, IV, 9).

¹ 738, 61 καὶ ἰδοὺ . . . : en vez final original, et cui benedicunt summe benedicendus Deus, cui gloria in saecula. Amen (406, IV, 12).

¹ Cfr las variantes a, b, m, p, q, r, t.

² Cfr las variantes c, h, i, k, n, s, u.

³ Cfr las variantes d, e, f, g, j, v.

⁴ PG LXI, 737, 3-23.

⁵ Ibid., 738, 10-30.

en los dos textos¹ y el texto armeno ofrece solamente once, de los cuales solamente uno tiene su correspondencia aproximada con el texto griego de Migne.² Cómo explicar este hecho sorprendente? Será un indicio de que estas letanías marianas eran de por sí un elemento litúrgico independiente del sermón mismo y expresaban la participación de los circunstantes quienes respondían con la frase temática a la aclamación propuesta por el orador? Quizás la edición crítica de esta homilía en base, al menos, en los manuscritos ya conocidos podría dar alguna luz al respecto. Por la estructuración literaria nos parece que el texto de Migne nos ofrece la redacción original.

Podemos, pues, concluir que estamos ante una homilía estrictamente poética. La misma brevedad del texto, que en el sentir de M. Jugie revela su carácter fragmentario,³ nos parece una confirmación. Así deberíamos interpretar el reducidísimo uso que hace el orador de la Escritura: los dos textos de Lucas y Mateo referentes a la anunciación y a la escena de los magos.

- * F. OGARA juzga que la forma poética, junto con otras características de estilo, son argumentos suficientes para fijarla en la época byzantina: "mucho de lírico con menos comunicación con el auditorio, largos diálogos intercalados entre las personas que intervienen en el relato, no raras veces juegos de palabras o retruécanos, paráfrasis de lo que van diciendo los interlocutores y, por fin, un contenido casi exclusivamente dogmático con ningunas o poquísimas aplicaciones a la moral . . . se busca además la simili-cadencia y lo que nosotros llamamos consonancia o rima perfecta que se aprecia más todavía si se tiene en cuenta el itacismo . . . puesta la atención en estos caracteres se verá que la composición de esta homilía hay que buscarla en esta época".⁴ Dentro de esta época resalta el crítico las semejanzas literarias con Germán de Constantinopla.⁵

Las características de estilo enumeradas por OGARA se encuentran ya insinuadas en la primera mitad del s. v y se hacen comunes en la oratoria de la segunda mitad de este siglo. Por lo que hace a las semejanzas literarias con Germán de Constantinopla hay que notar que la gran mayoría son expresiones corrientes en los *Chairetismoï* del s. v. Dos ex-

¹ Cfr F. LEROY, *op. cit.*, p. 269.

² Cfr la variante e).

³ M. JUGIE, AB 43 (1924) 92.

⁴ F. OGARA, *op. cit.*, p. 480.

⁵ *Ibid.*, pp. 481-483.

presiones son más peculiares: *πηλῶ διαλέγεται* (v. 144) = *πηλῶ διαλεγόμενος* (PG XCVIII, 330); *δωδεκάφυλον μισητόν* (v. 222) y *ἡ δωδεκάφυλος τοῦ Ἰσραήλ* (PG, 332), pero no bastan ni para identificar autores ni para precisar una época.

Creemos, por consiguiente, que nada hay en nuestra homilía poética que excluya la datación en nuestro siglo v como lo insinúa la tradición manuscrita.

Cuál fue la ocasión de su predicación? B. MARX arguye tanto del título de la homilía en la tradición griega como de las precisiones del exordio y del final¹ que se trata de una homilía predicada en la Navidad.² P. RADO y M. JUGIE con base en el título del texto armeno y en la proporción temática y oratoria de la homilía juzgan que se trata de un panegírico para la festividad mariana primitiva celebrada en la dominica precedente a la Navidad.³ Nos encontramos con el mismo problema de algunas homilías auténticas del s. v: se trata de la festividad mariana celebrada en el ciclo de Navidad? Se trata de la festividad del nacimiento en que la figura de María polariza la atención del orador?

Si no pudimos dar una respuesta categórica entonces, la presente homilía, replanteando el problema, ofrece un dato nuevo e interesante: la acentuación notable que en ella se concede a la escena de la anunciación,⁴ indicio quizás de un lento proceso que va llegando a la cristalización de la festividad litúrgica de la Anunciación testimoniada claramente por Abraham de Efeso en el s. vi.⁵

Concluiríamos que nuestra homilía ha sido redactada para la festividad mariana del nacimiento probablemente hacia la mitad del s. v.

* Qué pensar de la atribución a Proclo de Constantinopla aceptada generalmente por la crítica actual?

Las cualidades literarias reseñadas por Ogara coinciden en verdad con el estilo procliano. Más aún, numerosas expresiones le son familiares: mar espiritual que contiene la celeste margarita,⁶ urna áurea destinada

¹ PG, 737, 1-16; 738, 39-67.

² B. MARX, *Procliana*, p. 30.

³ P. RADO, *op. cit.*, p. 42; M. JUGIE, *loc. cit.*

⁴ La escena de la anunciación aparece algunas veces en las homilías navideñas pero insinuada apenas y casi como para poder introducir el artificio de los Chairetismoi.

⁵ P. I. CECCHETTI ha llamado la atención de la crítica moderna sobre los datos de esta homilía editada por M. JUGIE e inexplicablemente ignorados; cfr *LATERANUM* 33 (1957) 191-196.

⁶ PG LXI, 737, 45-46.

a recibir el maná,¹ fuente de aguas vivas para los sedientos,² cielo espléndido que encierra al incomprensible,³ columna de nubes que contiene a Dios,⁴ virgen que da a luz una espiga no sembrada,⁵ el Señor no consumió la zarza ni desfloró a la madre;⁶ considérese la fraseología con que expresa las dos series de atributos divinos y humanos en Cristo;⁷ leamos algunas otras en su original: *μητέρα τίκτουσαν και μητρην μη ἀνολγουσαν,⁸ υἱὸν ἀπάτορα,⁹ Ἀδὰμ λυόμενον, τὴν Εὔαν χαίρουσαν, και τὸν ὄφιν πενθοῦντα,¹⁰ μήτηρ παρθένος,¹¹ τῆς ἀχωρήτου φύσεως χωρὶον εὐρύχωρον,¹² τόκε ἀμλαντε,¹³ μη σπαρεῖς και τεχθεῖς . . .¹⁴*

Expresiones que se precisan dentro de un estilo netamente procliano en el que el paralelismo antitético, que en nuestra homilía va sin interrupción desde el principio al fin, es quizás la peculiaridad más señalada; los despuntes poéticos analizados en varias de sus homilias auténticas y más detenidamente a propósito de las discutida homilía VI; las anáforas a menudo recargadas y a veces exageradas hasta el abuso, completan este cuadro netamente procliano. Típico final procliano formado por un texto evangélico que sugiere una alabanza cristológica introductoria de la doxología trinitaria; la *captatio benevolentiae*¹⁵ corresponde a las características señaladas en las pocas veces que Proclo la emplea: sobriedad, medida, discreción.¹⁶

Si nos detenemos en la consideración del pensamiento, no encontramos una sola idea¹⁷ que no hayamos analizado en Proclo: la formulación

¹ *Ibid.*, 737, 42-43.

² *Ibid.*, 737, 43-44.

³ *Ibid.*, 737, 47-48.

⁴ *Ibid.*, 737, 49-50.

⁵ *Ibid.*, 738, 42-43.

⁶ *Ibid.*, 738, 55.

⁷ *Ibid.*, 737, 10-13; 20-23.

⁸ *Ibid.*, 737, 8.

⁹ *Ibid.*, 737, 10.

¹⁰ *Ibid.*, 737, 18-19.

¹¹ *Ibid.*, 737, 28.

¹² *Ibid.*, 737, 30-31.

¹³ *Ibid.*, 737, 32.

¹⁴ *Ibid.*, 738, 48.

¹⁵ *Ibid.*, 737, 23-25.

¹⁶ Cfr MARIANUM, 29 (1966) 71-74.

¹⁷ La única excepción podría ser la comparación de las dudas de María en el momento de la anunciación (PG, 737, 54-55) con la escena de María al pie de la cruz.

crisológica sencilla pone de relieve la divinidad del Hijo hecho hombre para nuestro provecho;¹ la formulación mariana es característica: creencia sencilla en la maternidad divina, virginidad de María con énfasis especial después del parto, santidad apenas insinuada, misión salvífica puesta de relieve mediante la contraposición a Eva.

Las mismas circunstancias litúrgicas la integran dentro de las auténticas homilias proclianas.

Debemos, sin embargo, señalar cinco notas que no parecen corresponder al Proclo conocido: la expresión *τί εἶπω καί τί λαλήσω* con que realiza el paso de la alabanza mariana a la escena de la anunciación,² el soliloquio de la virgen a la presencia del ángel, tendencia dramática,³ consideración prolongada de la escena de la anunciación,⁴ uso extremadamente parco de la Escritura.

El carácter específicamente poético y la diversidad cronológica⁵ podrán explicar estas diferencias? Serán indicios de que se debe investigar en otra dirección, quizás hacia Basilio de Seleucia al que se aproxima temática y literariamente?

Quizás estudios posteriores sobre la edición crítica permitan una conclusión definitiva. En el momento actual es muy probable que Proclo sea el autor de esta homilia poética.

E. Pensamiento mariológico

* La maternidad divina es una verdad que se tiene en segura posesión; bien sea que la controversia nestoriana no se hubiera suscitado, bien que los años hubieran mitigado su recuerdo, no se observa en la homilia

¹ PG, 738, 31 ss.

² PG, 737, 51. Obsérvese que este pequeño aparte introductorio bien podría ser una interpolación posterior, pues no solo no añade nada al sentido del texto, sino que destruye el ritmo poético y la continuidad ideológica. Advirtamos que el texto armeno omite esta expresión, cfr variante f). Recordemos que esta misma frase es característica del compilador del Ps. Crisóstomo 2º.

³ Cfr v. gr. 737, 61-738, 9.

⁴ Quizás se refiera a piezas de este tipo Abraham de Efeso al decir que en el siglo V quien había querido tratar el tema de la anunciación lo había hecho con ocasión de la Navidad?

⁵ Por su forma poética y la ausencia de polémica crisológica, como indicamos anteriormente, esta homilia se situaría hacia el final de la vida de Proclo unos quince años más tarde de la serie de homilias efesinas.

preocupación alguna por defenderla o explicarla. María se presenta como verdadera madre y el término de su generación es el hijo anterior a todo, superior a los ángeles, creador de todas las cosas, coeterno con el Padre y el Espíritu Santo.¹

- * El punto central de la explanación poética es la virginidad de la madre. Virginidad en primer término de la doncella que recibe angustiada la visita del joven de origen celeste,² virginidad de la madre que da a luz a un hijo sin padre,³ pero principalmente virginidad después del parto, porque el Señor no desfloró a la madre,⁴ de modo que el orador puede contemplar *μητέρα τίκτουςαν, καὶ μήτραν μὴ ἀνοίγουςαν · παῖδ' ὅν τήν ἰδίαν σφραγίζον κύησιν*.⁵

En este punto advirtamos que el texto armeno ofrece variantes de importancia. La variante b) precisa en el sentido de la concepción virginal el oscuro texto griego;⁶ la variante s) parece contraponer en el mismo sentido las dos generaciones eterna y temporal de Dios: en ésta no intervino el hombre—o, como dice más precisamente el texto armeno, el padre—, en aquella no intervino la madre.

La variante a) plantea un problema mayor: mientras el texto griego transcrito más arriba subraya el aspecto virginal del parto mismo, insinuando la idea de un parto normal que sin embargo conserva el signo físico de la virginidad; el texto armeno se limita a señalar los dos aspectos correspondientes: parto y madre. Cuál de las dos lecciones pertenece al texto original? La dificultad de un estudio crítico de los textos impide formular una respuesta probable. Si bien esta diversidad no permite sacar una conclusión mariológica cierta, observemos que el pensamiento del texto griego no es extraño a Proclo, más aún, podría ser una confirmación del modo específico como él concibe el parto virginal, aspecto analizado en varias ocasiones.⁷

- * Igual relieve e importancia da el orador al aspecto salvífico de la figura virginal de María. Contraponiéndola a Eva, dice:

¹ PG, 738, 31-44.

² *Ibid.*, 737, 57-59.

³ *Ibid.*, 737, 10; 738, 40-42; 738, 47-48.

⁴ *Ibid.*, 738, 55.

⁵ *Ibid.*, 737, 8-9.

⁶ *Ibid.*, 737, 9.

⁷ Cfr v. gr. PG LXV, 844 B.

“de ella la muerte, de tí la vida inmortal. De ella el fruto portador de la muerte, de tí el fruto vivificante; de ella la seducción, de tí el amor (la verdad, según el texto armeno); de ella la separación de los hombres de Dios, de tí la unión inefable de Dios y la carne (la reconciliación inefable de Dios y humanidad, según el texto armeno); de ella el sueño tenebroso del infierno, de tí la fulgente luz del mundo; de ella maldición, de tí la bendición; de ella la condena, de tí la remisión; de ella la tribulación, de tí la fe (de ella las dudas, según el texto armeno); de ella las lágrimas, de tí los ríos de aguas vivas; de ella los sudores, de tí el descanso; de ella la antigua plaga, de tí la vida de la Trinidad (de ella la tierra espinosa, de tí el paraíso divino; de ella las tres heridas, de tí la vida triple, según el texto armeno); de ella el odio fraterno, de tí la benignidad; de ella el diluvio, de tí el baño de inmortalidad; de ella los homicidios, de tí la regeneración; de ella los sacrificios humanos, de tí la resurrección de los muertos; de ella las doce tribus odiadas, de tí los doce apóstoles unidos en el amor; de ella la muerte que invade la tierra, de tí cede la (muerte) inminente; de ella la ruina, de tí la redención (literalmente, la resurrección)”.¹

La lectura del aparte nos demuestra que en el pensamiento del orador tanto María como Eva tienen una proyección en los destinos de la humanidad: Eva tomando el fruto que traería la muerte y cuyas consecuencias forman una larga cadena de humanas miserias; María trayendo el fruto de la vida, Cristo, cuya venida significa una larga serie de bendiciones celestes para la humanidad. En esta enumeración antitética cabe poner de relieve aquella: *de ella las dudas, de tí la fe*,² que de tomarse en su sentido literal y no simplemente como una amplificación poética, indicaría cómo en la raíz de su misión salvífica se encuentra un acto de fe o aceptación consciente del plan divino sobre ella. Y aquella otra: *de ella la separación de los hombres de Dios, de tí la unión inefable de Dios y la carne*, pensamiento que viene expresado más claramente en el texto armeno: *de tí la reconciliación inefable de Dios y la humanidad*.³

* Por último una somera mirada al encomio mariano estructurado sobre la palabra *κεχαριτωμένη*, en el que el orador pone de relieve ante todo la maternidad de María, cuyo término, Cristo, se compara entre otras muchas cosas a la espiga y a la vid, aludiendo sin duda a la celebración

¹ PG LXI, 738, 11-29.

² *Ibid.*, 738, 19.

³ *Ibid.*, 738, 14.

eucarística.¹ Algunos de sus términos ponen de relieve la proyección redentora de dicha maternidad.² Uno solo se refiere en términos muy vagos a la santidad de la virgen: "salve, llena de gracia, gracia inexhausta de la santa virgen (virginidad?)"³, que unido a aquella otra expresión en la que se coloca a María sobre los espíritus celestes, con excepción de solo Dios,⁴ y cuyo paralelo amplificado encontramos en la homilía V de Proclo,⁵ son los únicos sitios donde se encuentra alguna alusión a este aspecto de la mariología.

Como se ha podido ver, el pensamiento mariano del orador concuerda exactamente en todos sus puntos con la mariología de Proclo estudiada a lo largo de sus homilias auténticas.

PARAGRAFO 7º

Ps. CRISOSTOMO V: In natale Domini nostri Iesu Christi.

A. Texto

- * Incipit: Ὅπότεν ἐκ χειμῶνος κρυεροῦ
- * Edición: PG LXI, 763-768⁶
- * Referencias: BHG 1911

REPERTORIUM 319

B. Autenticidad

Teodoreto de Ciro en sus diálogos Eranistes cita explícitamente como de Severiano de Gábala un corto aparte de nuestra homilía,⁷ en tanto que

¹ *Ibid.*, 737, 27-28. Este aspecto cristológico de la maternidad de María viene puesto de relieve por los términos 3, 4, 7, 11, 13, 14, 16, 17, 18.

² El aspecto soteriológico viene subrayado por los términos, 6, 8, 9, 15.

³ PG, 737, 37-38.

⁴ *Ibid.*, 737, 52-53.

⁵ PG LXV, 717 C 4-5; C 12-D 3.

⁶ Editada según el texto de Montfaucon sin referencia alguna a los manuscritos que le sirvieron de base. Mercati hace algunas observaciones críticas (BIBLICA, 1 (1920) 79, nota).

⁷ PG LXXXIII, 209 C-212 A = Ps. Crisóstomo, PG LXI, 764, 13-21.

Severo de Antioquía en su libro *contra impium grammaticum* cita exactamente el mismo aparte como perteneciente al Crisóstomo.¹ WENGER opina que la crítica interna confirma la atribución a Severiano, pero ZELLINGER, ALTENDORF y B. MARX la rechazan decididamente. Este último opina que se trata de un orador pre-efesino. La versión copta la atribuye a Basilio Magno.²

C. Esquema

Exordio: Como la primavera trae calor, vida y alegría a la naturaleza y a los hombres, así el nacimiento de Cristo, celeste primavera, terminando con el imperio del mal y la ignorancia, nos excita a la alegría (763, 1-31).

Cuerpo

- 1: Maternidad virginal (763, 31-765, 19).
 - a. Contemplación del misterio inexplicable de la concepción y parto virginales, cuya realidad se impone de los hechos mismos: el recién nacido y la naturaleza intacta, cuyo modo en cambio se desconoce, figurando así el misterio trascendente de Cristo, celeste y terreno, invisible y visible.
 - b. Ponderación del misterio maravilloso de la concepción virginal y del parto virginal atestiguado por las comadronas, de una virgen humana como nosotros, zarza que no se consume, ya que era Dios quien nacía de ella, piedra desprendida del monte sin obra humana. Misterio inexplicable al mismo tiempo, figurando así el misterio inefable de la generación del Verbo contra las objeciones racionalistas.
2. Nacimiento de Cristo (765, 19-768, 11).
 - a. Argumentación sobre los textos de Mat. 2 y Lc. 2, con sus determinaciones geográficas y cronológicas, a la historicidad del hecho del nacimiento. El parto virginal, la aparición de la estrella y la presencia de los ángeles son signos maravillosos, testimonios del nacimiento de la verdad, Cristo.
 - b. Ampliación oratoria para probar el carácter de señal que encerraba la estrella y el propósito de adorar al recién nacido contra las inter-

¹ CSCO, CII, 168, 19-26 = Ps. Crisóstomo, PG LXI, 764, 19 ss.

² J. A. DE ALDAMA, *REPITORIUM*, n. 319.

pretaciones racionalistas del suceso—estrella errante, estrella de cada nacimiento—como lo había predicho Dios por Balaam, figura de la vocación y fe de los gentiles. Ofrecimiento de los dones y su triple significado propio, moral y místico.

Final: Doxología cristológica (768, 11-12).

D. Observaciones generales

Una lectura siquiera superficial de la homilia advierte tales diferencias e incongruencias en el texto que no puede menos de plantear seriamente el problema de su homogeneidad. Para guiar al lector en el análisis subsiguiente proponemos el siguiente esquema estructural de la homilia:

- a. 763, 1-31 Presentación litúrgica del nacimiento de Cristo
- 763, 31-764, 13 Contemplación del misterio del nacimiento virginal
- 763, 13-765, 17 Ponderación del misterio del nacimiento virginal
- * 765, 17-19 Introducción del segundo tema.
- b. 765, 19-32 Comentario de Mateo 2,1
- * 765, 32-34 Introducción del comentario a Lucas
- 765, 34-57 Comentario exegético de Lucas, 2,1-5
- 765, 57-71 Ponderación oratoria de Mateo, 2,1-3
- * 765, 71-73 Introducción al texto de Lucas
- 765, 73-766, 11 Comentario oratorio de Lucas, 2,8-14
- 766, 11-68 Comentario exegético de Mateo 2,3
- 766, 68-768, 11 Comentario exegético de Mateo, 2, 11

La primera sección se presenta perfectamente homogénea en su pensamiento y en su estilo: consideración del misterio inefable del nacimiento virginal de Cristo, objeto de la festividad, que lleva a la consideración apologética de la generación eterna del Verbo igualmente incomprensible. Literariamente es rica en todos los recursos oratorios, como lo muestra la estructura comparativa del exordio;¹ son frecuentes las interrogaciones y exclamaciones retóricas,² la frase es corta y antitética, es-

¹ El exordio desarrolla el cuadro ambiental de la primavera en cuatro series de bellas comparaciones en que la naturaleza, los pastores, los agricultores y los navegantes vuelven a la vida pasados los fríos del invierno (PG, 763, 1-23).

² PG LXI, 764, 2 ss.; 13-15; 33 ss.

estructura armoniosamente un doble ciclo sucesivo para ponderar la maternidad virginal y concluir de allí al misterio de Cristo y al misterio del Verbo.¹

En la línea 17 encontramos una expresión muy peculiar por los vocablos empleados que sirve de introducción a un tema nuevo—la prueba de la historicidad del nacimiento de Cristo—que en cierta manera se contrapone al desarrollo anterior. El tema se desarrolla en base a largos comentarios exegéticos sobre el texto fundamental de Mateo 2, 1-3.11 en un estilo explicativo en general, prevalentemente polémico, rico en términos técnicos.

En esta sección encontramos dos apartes cuyo estilo se aproxima al oratorio de la primera parte; vienen introducidos por la misma frase hecha para aducir los textos de Lucas 2, 1-5 y 8-14. El primero se refiere al censo prescrito, en un texto incoherente,² que termina con una citación bíblica curiosa a la que sigue inmediatamente, sin conexión alguna, el texto de Mateo 2, 1-3 con su ponderación oratoria. El segundo aparte alude a la escena del nacimiento y da pie a una nueva ponderación del misterio, para saltar bruscamente al texto de Mateo 2, 3 que comentaba anteriormente.

La sección explicativa de Mateo se interrumpe de repente con la doxología final.

Debemos, pues, concluir que la pieza no es homogénea. O bien es la compilación posterior de dos textos diferentes, una homilía panegírica y una explicación exegética; o más probablemente, el orador utiliza malamente en su homilía litúrgica el extracto de un comentario previo de Mateo 2,1 ss.

- * El carácter litúrgico de nuestra homilía es evidente. La escena del recién nacido se presenta al orador ya desde el comienzo³ y a ella consagra toda la sección segunda con las familiares escenas de los pastores y los magos; la persona del recién nacido inspira las solitas consideraciones sobre sus dos naturalezas⁴ y concluye explícitamente: *tal era Cristo que ha nacido hoy*.⁵

¹ *Ibid.*, 763, 31-764, 33.

² *Ibid.*, 765, 47. El editor señala con un asterisco en la versión latina la incongruencia que a su parecer se debe a una corrupción del texto.

³ *Ibid.*, 763, 31-32.

⁴ *Ibid.*, 764, 13-30.

⁵ *Ibid.*, 764, 15-16.

Sin embargo, encontramos dos aspectos peculiarísimos. El primero, la consideración del recién nacido como celeste primavera,¹ encuadrando su venida poéticamente en el exultante ambiente primaveral, cuando la naturaleza revive, los pastores salen de sus refugios de montaña, los agricultores se dirigen a sus viñedos, los marineros se lanzan de nuevo a la mar.² El escenario es muy diferente al evocado por las homilias sobre la Navidad estudiadas hasta ahora, en las que invariablemente Cristo se nos presenta como el sol de justicia que disuelve las tinieblas en un ambiente de solsticio de invierno. Cómo explicar este hecho singular?

F. CABROL, citando a Clemente de Alejandría,³ llama la atención sobre el hecho de que en la primera tradición de la Iglesia se señalaban diversas fechas, entre ellas el 18 y 19 de abril y el 20 de mayo, como día del nacimiento de Cristo;⁴ por otra parte T. Kluge informa que las liturgias siro-jacobita, armenia y georgiana, ecos de una primitiva tradición palestinese, establecen un ciclo netamente navideño por su significado y las lecturas prescritas, para la quinta semana después de Pascua y observa cómo concuerda con el testimonio de la peregrina Eteria, según el cual cuarenta días después de Pascua se celebraba una festividad litúrgica a media noche en la Iglesia del nacimiento en Belén.⁵ Posteriormente B. BOTTE considera estos datos, aduce el hecho de que el menologio copto-árabe fija para el 19 de mayo una fiesta para la huida a Egipto, lógicamente ligada con el ciclo navideño, y concluye: *il y a peut-être là des vestiges d'une ancienne tradition.*⁶ Duchesne ha llamado la atención sobre el libro *De Pascha computus*, publicado en el 243 sea en Africa, sea en Italia, que fija la fecha del nacimiento de Cristo el 28 de marzo.⁷ Comentando estos hechos, escribe G. Löw: *su queste date influì la grande im-*

¹ *Ibid.*, 763, 24.

² *Ibid.*, 763, 1-23.

³ PG VIII, 885-888.

⁴ F. CABROL, *Les fêtes chrétiennes*, DAL, V, 1413.

⁵ T. KLUGE, *Der Geburtstag Christi*, RQ, 37 (1929) 435 s.

⁶ B. BOTTE, *op. cit.*, p. 18.

⁷ DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 262. El texto de dicho libro dice: *... et ad diem nativitalis eius pervenimus, qui dies sexta sedecennitate in tertio decimo versu invenitur V Kl. Aprilis Feria IIII. O quam praeclara et divina Domini providentia, ut in illo die quo factus est sol, in ipso die nasceretur Christus, V Kl. April. feria IIII* (CSEL, III [III] 266, 6-10).

portanza dell'equinozio primaverale creduto inizio della creazione, quindi data della concezione (o anche nascita) del Creatore.¹

Ahora bien, los datos homiléticos estudiados en la primera parte de nuestro trabajo y el supuesto de la carta de Justiniano en el 561² indican que ya en el siglo v en Jerusalén el misterio del nacimiento era conmemorado en la festividad de la Epifanía celebrada el 6 de enero. Algo semejante para la Iglesia de Egipto afirma Cassiano en el s. v., a pesar de la discutible opinión de GIAMBERARDINI de que desde el s. iv, con Atanasio, se celebrara en Egipto la Navidad el 25 de diciembre independientemente de la Epifanía.³

A esta luz quizás se explique algo el segundo aspecto singular de nuestra homilía: la importancia excesiva que se concede en ella a la escena de los magos en contraste evidente con el modo en que las homilías navideñas auténticas del s. v tratan el tema.⁴ En efecto, en la epifanía de la Iglesia africana, relacionada con la de Alejandría, la escena de los magos ocupa el lugar central según la afirmación de B. BOTTE;⁵ de hecho en los seis sermones de Agustín conservados para esta festividad siempre ocupa dicha escena el lugar principal.⁶

De hecho en el texto del exordio encontramos una expresión que coincidiría con esta ambientación epifánica: por tres veces repite parecidas formulaciones

- ἴδε οὖν μυστήριον ὁρατὸν καὶ ἀόρατον, κρατούμενον καὶ μὴ κρατούμενον, ψηλαφώμενον καὶ μὴ ἐδρισκόμενον . . . (764, 7-9).
- Ὡ μυστηρίον ἀληθῶς ἐπουρανίου καὶ ἐπιγείου, κρατουμένον καὶ μὴ κρατουμένον, δρωμένον καὶ μὴ φαινομένον . . . (764, 13-15).

¹ G. Löw, *Natale*, EC, VIII, 1668.

² Cfr AB 86 (1968) 351-352.

³ G. GIAMBERARDINI, *De primaevae virginis Deiparae festo in Nativitate Domini occurrente ex documentis liturgiae Aegyptiacae*, en "De Primordiis cultus mariani", vol. V, p. 84. Igual parecer expresa en su trabajo presentado en el Congreso Mariológico Internacional de Zagreb: *La liturgia del mese mariano nella Chiesa copta: origine, rito e motivi teologici*.

⁴ En dichas homilías la escena de los magos se omite frecuentemente o viene considerada en pocas líneas ponderativas.

⁵ B. BOTTE, *Les origines de la Noël*, pp. 39-40.

⁶ PL XXXVIII, 1026-1039.

— Χριστός... οὐράνιος καὶ ἐπὶ γῆς, κρατούμενος καὶ μὴ κρατούμενος, δρώμενος καὶ ἀδράτδς... (764, 15-17), para concluir: ἀλλὰ Χριστός... τῷ ἰδίῳ κόσμῳ τεχθεὶς ἐπεφάνη.¹

Con estas observaciones concuerda el análisis del pensamiento cristológico extremadamente simple, ajeno a las controversias cristológicas de los ss. v-vi. En él el nacimiento de Cristo presenta un carácter redentor² y pone de relieve los dos aspectos de la persona de Cristo, el celeste según la naturaleza (φύσις) divina, el terrestre de acuerdo al carácter (σχέσις) humano.³ De un modo explícito se defiende la generación eterna del Verbo contra la objeción típicamente arriana de la mutación que supondría en el Padre y ésto con el argumento no menos familiar de la maternidad virginal.⁴

El comentario exegetico utilizado por el redactor de la homilia nos proporciona nuevos datos de no poca importancia.

Ante todo, presenta una marcada tendencia a la alegoría mística⁵ dentro de un conocimiento exacto de la Sagrada Escritura. El comentario riguroso a los textos fundamentales de Mateo y Lucas, así como la conexión de la profecía de Balaam—Num. 24,17—con la estrella de los magos provienen de una auténtica y segura tradición. Su amplia consideración del carácter de signo de la estrella tiene presente dos posiciones muy posiblemente judías: una que veía en la estrella de los magos aquella que guiaría la vida de Cristo de acuerdo con la creencia popular de que cada hombre tenía su estrella propia;⁶ otra que siguiendo la teoría de Orígenes⁷ la identificaba con una estrella errante.⁸ Contra

¹ PG LXI, 764, 22-23.

² *Ibid.*, 763, 23 ss.

³ *Ibid.*, 764, 15-19.

⁴ *Ibid.*, 765, 5 ss.

⁵ La alusión al censo romano lo considera como una primicia de la inscripción de los justos en el libro de la vida (765, 46-53); el camino de la estrella y su detención sobre el pesebre le evocan la figura del Precursor del Mesías (766, 65 ss.); los dones tienen en su pensamiento múltiples significados místicos y morales (766, 78-768, 4); el regreso de los magos por un camino distinto es una advertencia parenética (768, 7-11).

⁶ PG 766, 22 ss. Plinio ya había rechazado dicha opinión: "Sidera quae adfixa diximus mundo, non illa quae existimat vulgus, singulis attributa nobis, et clara divitibus, minora pauperibus, obscura defectis, ac pro sorte cuiusque lucentia adnumerata mortalibus, nec cum suo quaque homine moriuntur, nec aliquem exstingui decidentia significant" (en LAGRANGE, *L'Evangile selon St. Matthieu*, p. 23).

⁷ LAGRANGE, *loc. cit.*

⁸ PG LXI, 766, 13 ss.

ambas interpretaciones y con una expresión por demás interesante—*οἷτινες οὐδὲ τὴν παρ' Ἑλλήσι μυθευομένην ἀστρολογίαν ἴσασιν*¹—recurre a la profecía de Balaam que supone conocida de los magos y es causa de su viaje.²

El significado de los dones ofrecidos por los magos da lugar a interesantes consideraciones. En primer lugar, su significado propio sigue el esquema tradicional: oro como a rey, incienso como a Dios, mirra en su condición de pasibilidad;³ pero sobre éste, construye otro de inspiración parenética: *y Cristo recibió los dones, no porque necesitase de ellos, sino para utilidad de los que los ofrecían; porque recibiendo el oro los apartó de la avaricia, recibiendo el incienso los apartó de la idolatría, aceptando la mirra apartó su alma de la muerte*;⁴ vienen, finalmente, otros de inspiración mística: *en sus dones prefiguraron el futuro: significando en el oro la gloria que le tributan los ángeles celestes, en el incienso la adoración de los hombres terrestres, en la mirra la impetración de las almas detenidas en el Ades*⁵; o esta otra: *tres virtudes es necesario obtener a quien se acerca a Cristo: la fe, la esperanza y la caridad; abiertos los tesoros del corazón, ofrecieron la fe como oro resplandeciente, la esperanza como incienso fragante, la caridad como mirra que estrecha los miembros de la Iglesia*.⁶ Concluye con la glosa al texto evangélico “per aliam viam regressi sunt”, diciendo: *convenía que aquellos que se hablan acercado a Cristo no volviesen a los mismos caminos de la impiedad, mas ejercitando una fe casta y operosa, ocultándose a la serpiente enemiga mortal de los hombres, se retirasen a la heredad de Cristo*.⁷

Lo realmente curioso de este pensamiento, si se le compara con la tradición patristica que hemos podido consultar, es que está más emparentada con la mentalidad occidental que con la oriental: ningún paralelo se encuentra en el comentario del Crisóstomo a S. Mateo,⁸ en tanto que se ofrecen numerosos con los escritores africanos. Así en la homilía

¹ *Ibid.*, 766, 24-25.

² *Ibid.*, 766, 46 ss.

³ CRISÓSTOMO, PG LVII, 83; JERÓNIMO, PL XXVI, 26 C; AGUSTÍN, PL, XXXVIII, 1034; IRENEO, PG VII, 870 B-871 A; ORÍGENES, en LAGRANGE, *loc. cit.*

⁴ PG LXI, 766, 78-767, 3.

⁵ *Ibid.*, 767, 3-11.

⁶ *Ibid.*, 767, 11-768, 4.

⁷ *Ibid.*, 768, 4-11.

⁸ PG LVII, 64 y 83.

de Optato de Mileto para la festividad de Navidad encontramos una aplicación de los dones en un sentido análogo, una formulación casi idéntica de la glosa evangélica transcrita arriba y el mismo texto de Jn. 14, 10.¹ Agustín impugna en una de sus homilias para la Epifanía la creencia de que Cristo nació bajo el signo de las estrellas.² Un anónimo orador africano del s. v expresa, además de la tradicional significación de los dones, la misma idea de que Cristo los recibió para el provecho de los donantes.³ El anónimo autor del *Opus imperfectum in Mathaeum*, de muy probable origen occidental,⁴ emprende la impugnación de la creencia en la estrella fatal de un modo muy similar al empleado por nuestro orador,⁵ aduce la significación tradicional de los dones⁶ y propone una significación mística de los mismos: fe, oración y buenas obras;⁷ finalmente, la misma exhortación a no regresar a los caminos de la impiedad una vez que se ha encontrado a Cristo.⁸ El mismo Jerónimo, en su concisión y brevedad latinas, relaciona la profecía de Balaam con la estrella de los magos, enuncia el significado tradicional de los dones y glosa así el texto evangélico: "revertuntur autem per aliam viam, quia infidelitati miscendi non erant Iudaeorum".⁹

Este comentario exegético proviene por lo tanto muy probablemente de la escuela alejandrina en contacto más próximo con el pensamiento occidental de Cartago y opuesta a la escuela *oriental* de Antioquía.

Dentro de este ambiente alejandrino podríamos igualmente explicar la alusión que en la primera parte hace al Protoevangelio de Santiago. Por primera vez en nuestro recorrido encontramos la leyenda de las comadronas que atestiguan la virginidad de María después del nacimiento de Cristo.¹⁰ Ahora bien, según el documentado estudio de E. STRYCKER, este apócrifo proviene probablemente del Egipto y es co-

¹ A. WILMART, *Un sermon de St. Optat pour la fête de Noël*, RSR, 2 (1922) 282, lín. 118, 147, 193; 15-18; 24-25.

² PL XXXVIII, 1027-1028.

³ D. G. MORIN, *Deux sermons africains du V-VI^e siècles*, RBn 35 (1923) 235, lín. 52-55.

⁴ J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 493.

⁵ PG LVI, 638-639.

⁶ *Ibid.*, 642.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, 643.

⁹ PL XXVI, 26 B-27 A.

¹⁰ PG LXI, 764, 30-33 = *Protoevangelio*, cap. 18, 1; 19, 1; 20, 1.

nocido ampliamente en las iglesias occidentales,¹ mientras que en Oriente las únicas referencias precisas en estos primeros siglos se encuentran en Orígenes,² Pedro de Alejandría,³ Epifanio⁴ y los admiradores de Orígenes, Basilio Magno y Gregorio de Nissa.⁵

Si nuestras observaciones han sido correctas y el exordio de nuestra homilía refleja las circunstancias litúrgicas propias, diríamos que el texto actual es un panegírico para la festividad de la Epifanía, anterior al s. v y redactado en un medio alejandrino fuertemente influenciado por el pensamiento occidental.⁶

* De acuerdo con esta probable conclusión y más que todo con el análisis previo que la sustenta, nos parece imposible la atribución del texto sea al Crisóstomo, sea a Severiano de Gábala, a pesar de los testimonios explícitos de Teodoreto de Ciro y Severo de Antioquía.

Diffícil igualmente la atribución a Severiano del comentario exegético, atribución sugerida por una marcada semejanza estilística.⁷ En efecto, no se logra explicar el evidente influjo de la escuela cartaginesa en el pensamiento antioqueno de Severiano. Por lo demás la citación de Teodoreto recae en la sección oratoria de la homilía y no en este comentario exegético.⁸

El problema, pues, del autor de la homilía queda abierto para los especialistas en la Patrística de los siglos III-IV.

¹ E. STRYCKER, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques*, pp. 419-423.

² PG XIII, 876-877.

³ PG XVIII, 504.

⁴ PG XLII, 700-705.

⁵ PG XXXI, 1457; XLVI, 1137.

⁶ Es tal, a nuestro juicio, la relación entre estas exégesis que no sería absurda la pregunta de si nuestra homilía podría representar una versión griega de un original africano. Pregunta para los especialistas.

⁷ Recorriendo las características de estilo reseñadas por A. M. Gila (*Severiano de Gábala, método y estilo homilético*, MARIANUM 26 (1964) 116-122.) encontramos, en efecto, interesantes paralelismos: estilo seco, duro, desigual; frases breves, a menudo interrumpidas, desconectadas; tuteo familiar del auditorio; exégesis literal y tipológica, profunda en los casos difíciles; peculiar estructuración escriturística; temperamento polémico que echa en cara a los herejes el alejarse de la Escritura alucinados por vana filosofía; llamada de atención por medio de la fórmula *πρόσεχε τοῖνυν*.

⁸ PG LXI, 764, 13-21.

E. Pensamiento mariológico

Toda la primera parte de la homilía es una verdadera sección mariana, cuyo desarrollo se puede seguir en el esquema. No perteneciendo probablemente al siglo que estudiamos, nos limitamos a transcribir los aparates correspondientes, en su versión latina, para posibles comparaciones posteriores.

- * *Christus nobis ver caeleste ex Virginis visceribus ortus est.*¹
- * *Cum enim infantem ex virgine natum sub conspectum duco, necnon virginem sine viri opere praegnantem et post partum virginem, rem curiosius exploro et cum modum non inveniam, id fide obsigno. Quomodo enim mirum non fuerit, neque omnem mentem superaverit, quod virgo genuerit et virgo post partum inventa fuerit? Quod genuerit natus infans probat; quod vero post partum virgo permanserit, ipsa eius corporis natura docuit . . .*²
- * *Sed Christus quidem Deus omnipotens, ut voluit, mundo suo natus apparuit: mentem vero meam magis obstupescit Virgo pregnans quia virgo non de coelo descenderat . . .*³
- * *Secundum naturam nascebatur, et obstetrices infantem virgineumque ventrem manu tractabant, et corruptionem, ut in aliis mulieribus non reperiabant: Deus enim erat qui per ipsam prodibat. O rube quem vidit Moyses in monte ardentem et non combustum! Virgo Maria gignens et non corrupta! O lapis quem vidit Daniel ex monte excisum absque humana manu! O Virginis infantis virgo mater, et sacer filius matris inuptae.*⁴

Respecto a este párrafo nos parece oportuno notar que la traducción latina no es exacta en la formulación inicial, *secundum naturam nascebatur*, ya que el estricto paralelismo con la ulterior *Deus enim erat qui per ipsam prodibat* y la conexión lógica con las frases inmediatamente siguientes del testimonio de las comadronas, obligan a interpretar el *διὰ τῆς φύσεως ἐτίκτετο* por la fórmula latina *per naturam nascebatur*. En el pensamiento un tanto rudo del orador, el parto se efectúa normalmente, y con todo se conserva intacta la virginidad de la madre.

¹ *Ibid.*, 763, 23-24 (correspondencia del texto griego).

² *Ibid.*, 763, 31-764, 7.

³ *Ibid.*, 764, 21-24.

⁴ *Ibid.*, 764, 30-765, 5.

* ... quomodo virgo sine viro genuit infantem nec gignendo corrupta est? Si autem modus investigari nequit quia ex Spiritu Sancto natus est, multo magis investigari nequit ineffabilis Verbi ex Patre generatio. Sed tu quidem credis, observas enim illam gignentem non corruptam fuisse...

... si vero tu testificaris virginem gignentem non corruptam fuisse, multo magis crede incorruptum Patrem incorruptum Filium gignentem non corruptum fuisse.¹

Se debe advertir que la figura de María desaparece en la segunda parte de la homilía, detalle que confirma por una parte la probable duplicidad de autor, y por otra la temprana fecha de composición. Esta característica corresponde a la mentalidad tanto del Crisóstomo como de Severiano.

PARAGRAFO 8º

Ps. BASILIO DE CESAREA: Sur l'Incarnation du Seigneur.²

A. Texto

* Incipit: *Εἰς βάθος οἰκτιρμῶν*

* Edición: RBn 58 (1948) 233-249³

* Correcciones críticas: RBn 62 (1952) 189-200⁴

* Referencias: BHG 1895

B. Autenticidad

Los nueve manuscritos la atribuyen unánimemente a Basilio de Cesarea,⁵ pero los editores están de acuerdo en rechazar tal atribución.⁶ El códice

¹ *Ibid.*, 765, 6-17.

² El título varía un tanto en los mss. pero coincide en señalar la encarnación como objeto; cfr AMAND, RBn 58 (1948) 233.

³ D. AMAND edita el texto griego según se encuentra en los cuatro manuscritos siguientes: *Ottob. gr.*, s. xi; *Vaticano gr.* 1928, s. x; *Paris gr.*, 497, s. x; *Paris suppl. gr.* 211, s. x-xi. E. TONIOLO señala recientemente otro códice que contiene la homilía, el *cód.* 27 S. *Ioannis* de la isla de Lesbo. Cfr MARIANUM 32 (1970), 593: con atribución a asilio de Seleucia.

⁴ S. Y. RUDBERG rectificó algunos puntos del texto anterior en la confrontación de cinco nuevos manuscritos: *Marcin. gr.* 55, s. x; *Vaticano gr.* 2056, s. x-xi; *Patmos* 28, s. xii; *Marcin gr.* 57, s. xii; *Ambros. gr.*, s. xvi.

⁵ RUDBERG, *loc. cit.*, p. 189.

⁶ D. AMAND, *op. cit.*, p. 260; RUDBERG, *op. cit.*, p. 200.

de la isla de Lesbo reseñado recientemente por E. Toniolo la atribuye a Basilio de Seleucia¹. D. Amand se inclina por una paternidad procliana.² F. Leroy considera definitiva esta atribución,³ juicio que comparte J. A. de Aldama.⁴

E. Esquema

Exordio: Temor del orador ante el misterio insondable del amor misericordioso, ante el mar incomprensible de la concepción virginal. Temor y gozo reverente ante el misterio de la encarnación (nn. 1-4; p. 233, 1-12).

Cuerpo

1. Misterio insondable de la encarnación.

La voluntad divina es objeto de la fe y no de curiosas investigaciones de la razón. Quienes se han acercado al misterio con fe sincera, han encontrado a Dios aun antes de la encarnación; ahora se aparece hecho hombre realmente, según su beneplácito, conservando completamente la inocencia de su madre (nn. 5-12; pp. 233 13-235, 9).

Quién ha visto o podrá explicar la generación eterna, el Hijo coeterno con el Padre, el nacimiento de una virgen, la madre que cree sin curiosidades en las palabras que se le dirigen? Los raciocinios y sofismas son superfluos. Solo la fe conoce al intemporal y al invisible (nn. 13-16; pp. 235, 9-237, 4).

Que no se puede comprender ni explicar la naturaleza del Verbo Creador es la respuesta que dan los coros celestes, ministros de Dios; el cielo cuyas innumerables estrellas demuestran la omnipotencia divina; la tierra cuya creación es inexplicable; el mar que le sirve de camino; los ríos que temblaron cuando se efectuó el bautismo de Cristo en las aguas del Jordán (nn. 17-22; p. 237, 5-28).

¹ E. TONIOLO, *loc. cit.*

² D. AMAND, *op. cit.*, pp. 231, 262-263.

³ F. LEROY, *op. cit.*, pp. 25, 162, 166-167, 180 nota 16. Nótese, sin embargo, que se basa en la conclusión de Amand sin tomarse la molestia de analizar sus argumentos, falla tanto más notable en la obra de Leroy cuanto la unánime tradición manuscrita no le es favorable; no existe, al parecer, ningún manuscrito que la atribuya a Proclo.

⁴ J. A. DE ALDAMA, *Investigaciones recientes sobre las homilias de Proclo*, EE 39 (1964) 239-276.

2. Presencia de Dios en el misterio.

Es Dios aquel a quien recibió Abraham con una fe que es el fundamento de su grandeza; quien efectuó la liberación de Isaac, prefigurando la inmolación del Cordero en la cruz; quien lucha contra Jacob; quien manifestándose a Moisés en la zarza ardiendo le impide acercarse al lugar santo, reproche para quienes temerariamente osan escrutar los misterios celestes; quien preservó a Elías de quemarse en el carro de fuego, así como la virgen no sufrió daño alguno llevando el fuego de la divinidad; quien concedió a Jonás la incolumidad en el vientre del cetáceo, prefigurando así el triunfo de Cristo sobre la muerte y el sepulcro (nn. 23-37; pp. 237, 29-241, 19).

La divinidad de Cristo es confesada por la Theotokos quien, sin embargo, ignora cómo ha venido a ser madre del Verbo sin perder la virginidad; por el Precursor, quien bautizó a Cristo en pura obediencia por el temor de incurrir en la incredulidad que castigó a su padre; por Pedro, quien proclama su creencia en la divinidad de Cristo, objeto del testimonio del Padre, objeto de fe, no de curiosas investigaciones; por la hemorroísa, sanada gracias a su fe en Cristo, Dios Fuerte; por la pecadora cuyas faltas ha purificado Dios; por el ciego de nacimiento, curado debido a su fe en Dios, dador de la luz, vara florida de Jesús; por Lázaro, llamado a segunda vida gracias a la fe sin límites de sus hermanas; por el buen ladrón, quien cree en Cristo que muere voluntariamente en la cruz rodeado de señales milagrosas; por Tomás, quien después de momentos de dudas, convencido por las cicatrices de la pasión, aclama Señor y Dios a quien conservó la virginidad de la madre, quien resucitó sin abrir el sepulcro, quien se presenta a los Apóstoles a puertas cerradas (nn. 38-63; pp. 241, 20-249, 12).

Final: San Pablo, por último, presenta su predicación escrita del Evangelio como testimonio de fe y en su pequeñez exclama: Oh profundidad de la riqueza, sabiduría y conocimiento de Dios. Doxología cristológica (nn. 64-68; p. 249, 13-29).

D. Observaciones generales

- * Nos encontramos realmente perplejos ante una homilía del todo excepcional en el recorrido que llevamos: es difícil precisar la ocasión que le dió

origen, es casi imposible una adecuada presentación de su estructura, su género literario es contradictorio. Analicemos en detalle.

Lo que podríamos considerar como exordio¹ ofrece una serie de elementos inconciliables: unas referencias bíblicas² y una alusión mariana³ que harían pensar en una homilía sobre la maternidad divina;⁴ y, sin embargo, el tema se desarrolla en la línea de las homilias cristológicas sobre el nacimiento.⁵ Ninguna precisión litúrgica, ausencia de carácter polémico, lejanía de cualquier tipo de comentario exegético. No se sabría cómo catalogarla dentro de los géneros homiléticos de la época.

Estudiando su estructura nos encontramos con datos desconcertantes. Es difícil determinar cuál sea el exordio y cuál el cuerpo doctrinal; cómo nos encontramos con la peroración. Podemos, sí, señalar dos secciones perfectamente diferentes:⁶

Una primera, oratoria, sobria, rigurosa en sus largos periodos, con el recurso bíblico usual en la época, con sus breves despuntes polémicos y en la que se reflexiona sobre el misterio de la encarnación insondable a la razón humana y solamente conocido por la fe.⁷ Es un aparte oratorio que por temática y estilo literario nos aproxima a las homilias cristológicas sobre la encarnación de principios del siglo v, cuyos ejemplos pudimos estudiar en Attico, en las dos primeras homilias de Teodoto de Ancira y en la curiosa pieza de Erectheio,⁸ para concretarnos al terreno de las homilias seguramente auténticas.

La segunda es una inspirada composición lírica compuesta artificialmente de una serie de veintiuna interrogaciones⁹ estructuradas de manera sistemática sobre una pregunta inicial *ἐὰν δὲ καὶ... ἐπερωτήσω/ἐξετάσω* en estilo directo, a la que sigue la frase introductoria *πάντως ἐρεῖ* y la respuesta en primera persona,¹⁰ todo dentro de un ambiente dramático y expresado en la forma más refinada de la segunda sofística. Su objeto

¹ RBn 58 (1948) 233 ss. números 1-4 o bien 1-12.

² *Ibid.*, p. 233, 8.

³ *Ibid.*, p. 233, 5-6. Obsérvese cierta analogía de imagen con el exordio del Ps. Proclo.

⁴ Cfr pp. 40-41; 46; 94-95; 104; 211-212.

⁵ Cfr pp. 61-62; 158-159; 164-165; 206-207. Compárense además los esquemas de todos los párrafos del presente capítulo.

⁶ El editor las reseña claramente al introducir su estudio. Cfr *op. cit.*, p. 228.

⁷ *Ibid.*, p. 233, 1-237, 4; números 1-16.

⁸ Cfr pp. 61-62; 158-159; 164-165; 171; 206-207.

⁹ AMAND, *op. cit.*, pp. 237,5 -249, 20.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 254-260.

es la exaltación del poder divino que acompaña la acción de Dios en el AT y la de Cristo en el NT, si bien es imposible señalar con claridad cuál es el pensamiento que guía esta estructuración lírica, que termina repentinamente con dos alusiones bíblicas que dan paso a la doxología final.¹

Este peculiar desarrollo temático es completamente diferente al de todas las homilias del siglo V estudiadas sobre este tema: mientras éstas ponen en el centro el misterio del nacimiento, la generación temporal del Verbo, la persona del recién nacido en quien se cumplen los atributos de la divinidad y la humanidad; nuestra homilía solo trata este tema en un pequeño aparte de doce líneas y, en cambio, se explaya ampliamente sobre los milagros de la vida pública de Cristo. Por lo demás, no es clara la ilación con el pensamiento desarrollado en la primera parte.

Y, sin embargo, es muy difícil llegar a la conclusión de que se trate de dos piezas diferentes, compiladas artificialmente en época posterior a su redacción: hay una cierta continuidad de pensamiento y una aproximación general literaria que hacen más complicado el problema.

Podríamos pensar, entonces, en que el autor se inspira en una pieza lírica independiente para redactar una homilía sobre el misterio de la encarnación? O, más bien, que un autor lírico se vale del comienzo de una homilía cristológica?

- * A qué época pertenece? Amand concluye del análisis del pensamiento cristológico que es una pieza claramente antinestoriana, reflejo del pensamiento ortodoxo de los años del concilio de Efeso.² Nos parece, sin embargo, que su argumentación no es convincente:

En dos ocasiones precisa que la atención del predicador se fija esencialmente sobre la indisoluble unidad de su persona, "associant intiment les deux natures."³ Indudablemente que la divinidad de Cristo encierra en sí este dogma de nuestra fe y que al aducir los milagros como testimonio de dicha divinidad implícitamente se está afirmando la unidad de las dos naturalezas; pero podríamos preguntarnos: es ésta la intención del orador? Considerando el conjunto de la homilía y comparándola con aquellas de la época en que se explicita este tema,⁴ nos inclinaríamos en

¹ *Ibid.*, p. 249, 24 ss.

² *Ibid.*, p. 261.

³ *Ibid.*, pp. 251-252.

⁴ Cfr pp. 61-62; 94-95; 100-101; 115-116; 122-123; 158-159; 164-165; 171-172; a manera de discreta llamada de atención, señalaría una interesante aproximación con el

otra dirección: el predicador trata de afirmar de un modo el más intuitivo y convincente posible la divinidad de Cristo—en una temática más bien antiarriana—que supone la inefable generación eterna del Padre, misterio que no se ha de investigar con la razón humana sino creer con la fe sencilla. En este sentido creemos se deba explicar la diferencia temática que existe entre nuestra homilía y toda la serie de homilias del siglo v sobre el misterio de la encarnación.

Afirma luego el editor que la homilía tiene ante sus ojos a Nestorio. Considerando el rechazo de las curiosas investigaciones sobre Dios, anota: *entendez Nestorius et ses partisans*;¹ y en otro lugar: *son enseignement christologique dualiste et teinté de rationalisme est nettement visé*.² Advirtamos cómo el rechazo de tal racionalismo es un tema que encontramos en varias homilias preefesinas y en algunas antiarrianas. Por otra parte, Nestorio afirmaba enfáticamente la divinidad de Cristo, aducía de buen grado los milagros realizados para comprobarlo y no dudó en felicitar a Proclo porque en su famosa homilía había puesto de relieve el hecho de que Cristo no era un simple hombre. Por lo que hemos analizado de su pensamiento,³ Nestorio hubiera pronunciado de buen grado nuestra homilía si exceptuamos el brevísimo aparte mariano.⁴

Esta observación se confirma al comparar la presente homilía con aquellas directamente polémicas: ninguno de los grandes temas antinestorianos está tratado ampliamente y de propósito; ninguna de las fuertes objeciones de Nestorio está considerada directamente.⁵

A nuestro parecer la homilía presenta un carácter tan marcado de pieza literaria cuidadosamente pulida, que el contenido teológico se reduce a poquísimas ideas y éstas sin ninguna verdadera peculiaridad. A partir de la controversia arriana cualquier orador formado en el pensamiento cristológico alejandrino podría haber compuesto esta homilía. Después de Efeso cualquier orador ortodoxo habría podido pronunciarla.

desarrollo ideológico de la homilía de Erechtio de Antioquía de Pisidia—cfr pp. 206-207—. Cfr además el Ps. Crisóstomo 2º, el Ps. Atanasio 1º y el Ps. Crisóstomo 3º, párrafos 3º, 4º y 5º del presente capítulo.

¹ D. AMAND, *op. cit.*, p. 250.

² *Ibid.*, p. 251.

³ Cfr primera parte, capítulo segundo, párrafo primero.

⁴ RBn *vol. cit.*, p. 241, 20 ss.

⁵ Cfr pp. 79 ss.; 148 ss.; 153 ss; 200 ss; 203 ss.; (Ps. Crisóstomo 3º, Ps. Atanasio 1º):

* Quién podrá ser el autor de esta pieza literaria? El editor avanza con cautela una hipótesis de trabajo:¹ un orador constantinopolitano; como lo insinúa su cristología;² probablemente Proclo, debido a las características de pensamiento y estilo.³

Haciendo alusión a la cristología, dice: *celle-ci est caractérisée par la tendance, typiquement constantinopolitaine, à la conciliation entre les terminologies alexandrine et antiochienne, par une théologie de juste milieu.*⁴ Confesamos, sinceramente, que no hemos podido encontrar en qué funda el editor esta apreciación. A nuestro entender la cristología refleja un pensamiento netamente alejandrino, como se puede comprobar por el mismo análisis que hace AMAND:⁵ ninguna de las notas típicas antioqueñas, v. gr. Dios que habita en el templo de Cristo, Dios que toma el vestido de la humanidad, que encontramos tanto en Nestorio como en Proclo y Basilio de Seleucia. Tampoco nos parece la ausencia de desplantes polémicos un indicio seguro del pensamiento constantinopolitano:⁶ cuántas homilías encontramos en el siglo V ajenas a todo pensamiento polémico!

La aproximación a Proclo proviene para el editor de una *perfecta identidad* en el pensamiento teológico y una *extraordinaria semejanza* de estilo.⁷

Ya indicamos anteriormente la extraordinaria simplicidad del pensamiento teológico. No creemos que pueda constituir criterio seguro para la identificación del autor. Más aún, nos atreveríamos a opinar que la sólida estructura teológica de Proclo y la manera de desarrollar su pensamiento es totalmente diferente: compárense los esquemas de sus homilías auténticas sobre el tema.⁸ El pensamiento mariológico señalará igualmente algunas diferencias dignas de atención.⁹

¹ D. AMAND, *op. cit.*, p. 262.

² *Ibidem.*

³ *Ibid.*, p. 263.

⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁵ *Ibid.*, pp. 250-253.

⁶ *Ibid.*, p. 262.

⁷ *Ibid.*, p. 263.

⁸ Cfr pp. 94-95; 100-101; 115-116; 122-123.

⁹ Cfr pp. 431-433.

Respecto al estilo, su afirmación se basa en una análisis cuidadoso de los recursos literarios de la homilía¹ y una reseña precisa de numerosas expresiones que aparecen en sus homilias auténticas.²

Nos parece que la descripción que hace del estilo corresponde solamente a la segunda parte de la homilía y pertenece al género de la segunda sofística, del que ya participó en forma moderada Gregorio Nacianceno³ y que se va acentuando a lo largo del siglo v para llegar al amaneramiento propio de los siglos vi y vii. Podríamos preguntarnos si el empleo de un género literario que se va generalizando en la época puede ser argumento firme para una atribución. Más aún, creemos que hay algunos indicios que plantean una duda seria al respecto: comparando las características reseñadas por Amand⁴ con las analizadas por Leroy,⁵ se puede observar una diferencia en el *modo* de emplear los mismos recursos literarios.⁶ Señalemos, a manera de ejemplo, la patente diversidad en el uso del dramatismo oratorio,⁷ las peculiaridades de la rima poética procliana y la referencia a los personajes bíblicos.

¹ AMAND describe así el estilo de nuestra homilía: "En bref, le style de notre homélie sur l'incarnation du Seigneur pourrait être défini: un style kommatique, composé presque exclusivement de phrases courtes et hachées, disposées en isokôla et en parisa; un style antithétique, se plaisant aux contrastes formulés dans une foule d'antithéta, relevés le plus souvent d'homoiotéleuta et même de rimes; un style dramatique et dialogique, tout trousseé de questions posées à des interlocuteurs fictifs et de leur réponses pleines d'enseignements dogmatiques; enfin, un style hautement sophistique et visant à la musicalité par l'emploi surabondant des hyperbates, des assonances, des allitérations, des jeux de mots, et surtout par l'usage systématique d'homoiotéleuta qui, en beaucoup de cas, se muent en rimes véritables. Ce dernier trait est d'importance. L'art de notre orateur s'adresse moins à l'intelligence qu'à la sensibilité, moins à la volonté qu'au sens musical et rythmique, moins à la raison qu'au sentiment religieux des foules helléniques. En parfait sophiste, notre sermonnaire se donne vraiment pour un mélode, émule des poètes lyriques. Virtuose consommé, il fait valoir le timbre et les harmonies de son élocution et agit sur son public par des effets en grande partie musicaux". *Op. cit.*, pp. 259-260.

² Cfr aparato crítico procliano al pie de las páginas de la versión francesa.

³ D. AMAND, *op. cit.*, pp. 254 y 256.

⁴ *Ibid.*, pp. 254-260.

⁵ F. LEROY, *L'homilétique de Proclus*, pp. 263-272.

⁶ Añadiríamos que algunos de ellos aproximarían más bien nuestro autor y el Ps. Proclo. La descripción de este género literario aplicado al Proclo que conocemos nos daría más una caricatura que un retrato. Proclo, como la mayoría de los oradores del siglo, tiende al estilo de la segunda sofística, pero se aproxima más al moderado del siglo IV que a los excesos del siglo vi y siguientes.

⁷ Compárese, por ejemplo, el diálogo artificialmente estructurado sobre la repetición de

D. AMAND anota cuidadosamente todas las expresiones que encuentran su paralelo en las auténticas homilias de Proclo, fuera de un ejemplo que comprueba con las discutibles atribuciones de MARX.¹ En la serie podemos distinguir tres grupos: uno que nos señala expresiones corrientes en la época y de por sí tienen poco valor probativo;² un segundo grupo de paralelos cuya *idea* central coincide con la procliana, pero cuya expresión literaria es diferente y plantea más de un interrogante;³ el tercer grupo nos ofrece expresiones familiares ciertamente a Proclo.⁴ Un examen atento lleva a la conclusión de que el argumento analizado por el editor no tiene toda la fuerza que sugeriría una primera lectura rápida, superficial.

Por el contrario, nos encontramos con algunos datos al parecer contradictorios: cómo se entiende, dentro del estilo procliano, la estructuración del exordio con la *captatio benevolentiae*,⁵ la extraña mezcla de interlocutores,⁶ el dramatismo lírico, el diferente empleo de la Escritura?⁷ Por qué algunas expresiones extrañas como ἀργεῖ καὶ λόγος, καὶ χρόνος, τέχνη καὶ σοφίσματα⁸ o bien καὶ τότε μάνθανε παρ' ἐμοῦ τὴν οὐσίαν⁹ o bien el adjetivo Φιλήκοοι con el que se dirige al auditorio,¹⁰ o bien πάνσοφος

la misma interrogación, con los diálogos naturales, sugeridos por los textos evangélicos, de las homilias auténticas.

¹ D. AMAND, *op. cit.*, p. 237, 22. Aparato crítico procliano.

² *Ibid.*, aparato crítico procliano a los siguientes apartes: p. 233, 9-10; 235, 1-2; 7-8; 15-16; 19; 237, 27; 239, 1.12; 241, 20.

³ *Ibid.*, aparato crítico procliano a los siguientes apartes: p. 235, 15-21; 241, 22 ss; 243, 8-12; 15-21; 247, 19-23.

⁴ *Ibid.*, aparato crítico procliano a los siguientes apartes: p. 237, 17-18; 241, 17. 23-24; 249, 6-8; 247, 19-23; 249, 9-10; 235, 13-15.

⁵ La estructuración del exordio insinúa una pluma diferente: en vez de las acostumbradas comparaciones poéticas con sus alusiones litúrgicas, tenemos unas cuantas líneas ponderativas a la impotencia e indignidad del orador.

⁶ RBn, *vol. cit.*, pp. 233, 20-235, 9.

⁷ Nuestra homilía evoca solamente las figuras bíblicas y las escenas evangélicas, en tanto que Proclo presenta una verdadera predilección por el contenido teológico de los textos sagrados, que acumula siempre en forma desconsiderada. La diferencia se podría quizás explicar por la peculiar estructura lírica de la pieza.

⁸ RBn, *vol. cit.*, p. 235, 26.

⁹ *Ibid.*, p. 237, 19.

¹⁰ *Ibid.*, p. 233, 3.

con el que designa a Pablo,¹ o el adverbio *περιεργῶς* que repetido frecuentemente viene a ser como temático?²

Nos parece que las conclusiones de AMAND son valederas en cuanto fijan la época de la decadencia literaria griega y señalan una semejanza general con la oratorio empleada por Proclo. Sin embargo, las diferencias anotadas brevemente indican que se requiere un estudio mucho más profundo y pormenorizado antes de aceptar seguramente la paternidad procliana, como lo hace la crítica moderna sobre la palabra de Amand.

Creemos que la presente homilía sigue siendo un interrogante para la crítica. Esperamos que la edición creciente del tesoro homilético escondido en la tradición manuscrita permita a los estudiosos arrojar alguna claridad sobre esta homilía.

E. Pensamiento mariológico

Dada la brevedad y sobriedad de los apartes marianos, creemos más práctico transcribirlos íntegramente, añadiendo un brevísimo comentario.

- a. Les trompettes prophétiques chantent une conception qu'un mariage n'a pas précédé et le premier d'entre les anges crie [à Marie] son salut.³
- b. Et maintenant j'apparais, devenu chair en toute vérité, et comme je l'ai voulu, après avoir entièrement préservé l'innocence et la pureté de ma mère [*φυλάξας καὶ τὸ ἐκ μητρὸς παντελῶς ἀναμάρτητον*].⁴
- c. Et Dieu lui-même naissant d'une Vierge, et l'enfant qui n'a point de père, et celle qui accouche [*τεκτοῦσα*], celle qui, sans vaine curiosité a cru aux paroles qu'on lui a dites...⁵
- d. Si j'ose interroger la Theotokos elle-même: comment es-tu devenue mère sans connaître le mariage? Elle me répondra certainement: jadis un ange incorruptible et très chaste osa se tenir devant moi [*ἄγγελος μὲν πρόην ἀφθαρτος ἄννυφος ἐτόλμησεν ἐπιστάς*]: (S. Y. Rudberg corrige *criticalement* el texto: *ἄγγελος μὲν πρόην ἀφθάρτως ἐννυφοστόλησεν ἐπιστάς*, y propone la siguiente traducción: "jadis un ange fut debout et m'habilla en fiancée de façon incorruptible").⁶ J'ai entendu sa parole, je conçus le Logos, j'enfantai le Logos. J'ai mis au monde la Lumière et j'ignore le comment. J'ai un enfant et je ne connais pas le mariage. Je porte en moi une source de lait, et je conserve intacte la possession de ma vir-

¹ *Ibid.*, p. 249, 13.

² *Ibid.*, pp. 233, 18; 233, 22; 235, 20; 241, 2; 245, 1.

³ *Ibid.*, p. 233, 6-8.

⁴ *Ibid.*, p. 235, 7-9.

⁵ *Ibid.*, p. 235, 19-21.

⁶ RUDBERG, *op. cit.*, p. 196, 20.

ginité. Je tiens dans mes bras un enfantelet, mais je ne puis pas dire comment je suis devenue mère. Quant à moi, je le reconnais comme mon propre fils, lui mon Créateur et mon Dmiurge, à la fois un petit enfant et plus ancien que tous les siècles.¹

- e. C'est pourquoi, corrigeant par la foi mon infidélité, j'ai crié: Mon Seigneur et mon Dieu, toi qui après l'enfantement conservas intactes les serrures de la virginité de ta mère, toi qui, selon ton bon plaisir, sortis vivant du monument scellé, toi qui, les portes fermées, te présentas à tes disciples comme tu l'avais voulu.²

* Se puede observar cómo la maternidad divina de María se afirma no solo por el título de Theotokos, cuya interpolación posterior no es improbable,³ sino por la contraposición entre las dos generaciones—eterna y temporal—del Verbo y más explícitamente aún en la magnífica expresión del aparte d), en que se especifica la concepción y el parto del Verbo y en el que la Deipara reconoce como su propio hijo al Creador. La afirmación es sencilla, clara, sin ningún tinte polémico, sin ninguna necesidad de defensa. Es, a nuestro juicio, uno de los argumentos más fuertes para rechazar la opinión de que nuestra homilía pertenezca al tiempo de la controversia nestoriana: o le es posterior en varios años, lo que parece más probable, o le es anterior en un ambiente influenciado por el pensamiento teológico alejandrino.⁴

* Especial relieve reviste la virginidad de dicha maternidad, no solamente en su concepción sino de manera especial en el parto. Obsérvese en el aparte e) en qué sentido se entienda esta virginidad por medio de las dos comparaciones empleadas y se podrá comprobar la diferencia radical con el pensamiento de Proclo al respecto.⁵

* Indudablemente se debe adoptar la fundada corrección propuesta por Rudberg y que hace inteligible la frase que en la versión francesa de Amand no tendría sentido lógico: *il admire la simplicité de la foi et l'humble obéissance de celle qui répondit à l'ange: voici la servante du Seigneur*,

¹ RBn, 241, 20 - 243, 4.

² *Ibid.*, 249, 4-10.

³ Solamente aquí aparece el título, ausente en los otros cuatro apartes marianos. Bien podría ser una adición posterior propia de una época en que tal título se le tributa a María por antonomasia—D. AMAND, *op. cit.*, p. 253—. De todas maneras, no parece corresponder a los agitados tiempos de la controversia con Nestorio.

⁴ No creemos, por tanto, se pueda, concluir con AMAND: *la mariologie de l'homilétiste fournit un indicé non méprisable pour situer le discours peu avant ou probablement peu après la définition d'Ephèse: op. cit.*, p. 261.

⁵ Cfr pp. 90-91; 99; 108; 120.

*qu'il soit fait selon sa parole.*¹ Breve alusión a uno de los aspectos más profundos del misterio mariano, común en las homilias de la época: la dimensión plenamente consciente, libre, responsable de la maternidad divina en perfecta aceptación del plan de Dios.

- * La traducción francesa de Amand da pie a pensar que nuestro orador testimonia la exención de pecado en la virgen, aplicando a ella la peculiar voz ἀναμάρτητον precisada por el adverbio παντελῶς.² Sin embargo una lectura atenta del texto griego advierte un error en dicha interpretación: el Verbo hecho hombre habla de esta manera: καὶ νῦν σαρκωθείς κατὰ ἀλήθειαν, ὡς εὐδόκησα, φαίνομαι, Φυλάξας καὶ τὸ ἐκ μητρὸς παντελῶς ἀναμάρτητον . . . parece que Amand hubiera leído: τὸ τῆς μητρὸς ἀναμάρτητον . . . La partícula ἐκ no puede tener este sentido y por lo tanto la lectura correcta parece deba ser ésta: *y ahora me manifiesto, habiendo tomado carne verdaderamente como le pareció bien [al Padre] y habiendo conservado completamente la impecabilidad después del nacimiento.* En otras palabras, sería una expresión equivalente a aquella del apóstol: *hecho en todo semejante a nosotros con excepción del pecado.* El Verbo no ha sufrido cambio alguno en su encarnación y, a pesar de haber tomado la naturaleza humana perfecta, no contrajo el pecado de origen.³
- * Una última observación. En la transcripción de los apartes marianos omitimos el trozo señalado con el número 35 en la edición y cuyo texto, en la versión francesa dice: *Mais de même qu'Elie ne fut pas consumé par le contact du feu, ainsi la vierge ne fut pas brûlée, lorsqu'elle reçut en elle le feu de la divinité.*⁴

Tenemos la impresión de que este aparte es una adición posterior al texto original. Desde el punto de vista ideológico representa una digresión totalmente inexplicable y única dentro del desarrollo de la homilía. Desde el punto de vista literario rompe con la estructura perfectamente regular de la serie de interrogaciones.

Analizando su pensamiento, sorprende la coincidencia de lectura con Erectheio de Antioquía:⁵ la escena de la zarza ardiendo no se interpreta

¹ D. AMAND, *op. cit.*, p. 254.

² *Ibid.*, p. 235, 8-9.

³ M. RICHARD ha tenido a bien confirmarnos en esta interpretación: no se trata de impecabilidad de la madre, ya que el ἐκ indica el origen, el punto de referencia.

⁴ RBn, *vol. cit.*, p. 241, 9-11.

⁵ Cfr p. 210.

de la maternidad virginal, como en la mayoría de los homiletistas de la época, incluido Proclo,¹ sino en el sentido de la maternidad divina.

PARAGRAFO 9º

Ps. CRISOSTOMO VI: In diem natalem Domini et in sanctam Mariam Deigenitricem.²

A. Texto

* Incipit: Ἀδιήγητον πέλαγος δι' αἰῶνος

* Edición: LeMus 77 (1964) 155-173³

* Referencias: BHG 1982 d

REPERTORIUM 7

B. Autenticidad

Todos los manuscritos la atribuyen al Crisóstomo, pero el editor señala características de estilo y terminología que se aproximan más a Erectheio de Antioquia de Pisidia o a Proclo de Constantinopla.⁴ De todas maneras juzga que pertenece al s. v o a finales del s. iv.⁵

¹ Cfr Hesíquilo, Proclo, Teodoto 1º, Crisipo; Ps. Crisóstomo 5º; Ps. Crisóstomo 6º; Ps. Epifanio, Ps. Metodio, Ps. Proclo.

² Transcribimos el encabezamiento del códice Sinaítico que ofrece una redacción al parecer más original. El códice Escorial coincide fundamentalmente (F. LEROY, *LeMus*, 77 (1964) 163).

³ F. LEROY nos presenta el texto griego de esta homilía acróstica editado sobre seis mss., dos del s. ix, unciales, el Escorial Φ III 20 y el Sinaítico 491; uno del s. xv, el Vatic. gr. Barber. 583; dos del s. xvi emparentados entre sí: el Atenas 282 y el Atenas 327; uno del s. xvii, el París gr. 3100. El ms. del Escorial solo tiene la primera parte.

⁴ LEROY, *op. cit.*, pp. 161-163.

⁵ *Ibid.*, p. 163. Observa que todos los manuscritos enmarcan nuestra homilía dentro del período litúrgico Navidad-Epifanía y en medio de homilías atribuidas a Gregorio de Nacianzo, Crisóstomo, Cirilo de Alejandría, Proclo, algunas homilías inéditas y otras editadas que en nuestro estudio hemos situado en el período finales del s. iv-primer mitad del s. v (Ps. Crisóstomo 2º, pp. 359 ss., Ps. Crisóstomo 4º, pp. 398 ss., Ps. Crisóstomo, pp. 5º 410 ss.

C. Esquema¹

Exordio: Impotencia del orador para declarar el misterio inefable que hoy se manifiesta y es objeto de las alabanzas de la creación, pues la tierra imitando al cielo ha producido la luz celeste, María ha engendrado al conservador del Universo y Dios se hace visible en el pesebre, ceñido de pañales, adorado por los magos, celebrado por ángeles y pastores, reconocido por la imprudente Salomé. Piélago insondable cegado a la inquisición humana (n. 1).

Aclamación al misterio de la concepción virginal, que evoca las figuras bíblicas de la ciudad real, del templo santo, del arca del testamento y del vaso de oro que contiene el maná; maravilla semejante al fuego del horno y a la zarza ardiente; nuevo cielo de una aurora celeste, de una madre virgen como luna, pureza radiante en vez de astros y de nubes; piedra desprendida de la montaña según el oráculo de Daniel (nn. 2-7):

Elogio de María con las imágenes líricas del Eclesiástico: cedro de suave fragancia, palma de dulzura, olivo fructífero, vid fértil, incienso y mirra escogida, terebinto frondoso, plátano junto a las aguas, fresca rosa y lirio incorruptible, a quien alaban los pueblos y la iglesia, porque ha engendrado al Hijo de Dios. (nn. 8-11).

Cuerpo doctrinal: misterio del nacimiento.

1. Paráfrasis del Ps. 2, 7, poniendo de relieve la estrecha relación de amor entre el Padre y el Hijo, Dios perfecto, engendrado de modo inefable para la salvación del mundo (nn. 12-15).
2. Paráfrasis del Ps. 2, 1, considerando la presencia del Dios hecho carne, rey y pastor del rebaño disperso, Creador que nace de una virgen para confusión de los gentiles y judíos, según lo habían predicho la Ley y los Profetas (nn. 16-20).
3. Paráfrasis de Is. 7, 13, ponderando la doncella que engendra virginalmente a Dios, virgen escogida providencialmente (nn. 21-22).
4. Comentario a Mt. 1, 18-20:
 - Descendencia de Cristo de una virgen de la raza de David, hija de Joaquín y Ana, quien vive llena de virtudes en la casa de sus padres hasta que es llevada al templo y posteriormente desposada con José.

¹ En el esquema adoptamos la numeración de Leroy. En las citas a lo largo del análisis citaremos en primer lugar la página y luego el número o letra del acróstico.

- Vacilaciones de José consciente de la obra divina en ella.
- Diálogo entre el ángel y José: aquel trata de tranquilizarlo, pero José le pregunta cómo no ha de temer el recibir aquella virgen en quien habita la divinidad tremenda, de cuyo misterio fue él mismo mediador, él que forma parte de las virtudes celestes y sin embargo no pudo mirar de frente a quien le enviaba? Cooperará sin comprender el cómo ni indagar lo inescrutable. Cruelles alternativas, pues comprende que María más que su esposa es el templo de Dios, siendo él su esclavo, su guardian vigilante, su servidor en la huida a Egipto, en el parto y en la lactancia (nn. 23-35).

Final: De esta virgen vino el Señor. Doxología cristológica.

D. Consideraciones generales

* El editor juzga que nuestra homilía pertenece a la festividad litúrgica de la Navidad y aduce como argumento el empleo del adverbio *σήμερον* que en tres ocasiones determina la circunstancia litúrgica.¹ Podríamos añadir que todo el exordio señala en esta dirección con sus exactas referencias a la cueva, pesebre, pañales, presencia de José y la comadrona, venida de los magos, alabanzas de ángeles y pastores. Más aún, el cuerpo de la homilía se construye sobre el formulario litúrgico de la Navidad propio de la región de Capadocia.

Sin embargo, una lectura siquiera sea rápida del texto indica claramente que la figura de María ocupa en tal escenario un puesto de preferencia: las ponderaciones que por ocho números siguen al exordio se refieren directamente a ella, y la paráfrasis de Is. 7, 13 corta la consideración cristológica precedente para introducir de nuevo la figura de María, que se conserva en primer plano hasta el fin, aun en la prolongada escena en que el ángel y José son los personajes principales, de modo que la pieza presenta una doble orientación: cristológica, limitada al exordio y a los ocho números en que se hace la paráfrasis del salmo mesiánico;² mariológica en los veintiseis números restantes.

¹ LeMus, vol. cit., p. 163, A; 164, H; 166, 6.

² Ibid., nn. 12-20.

Esta doble orientación pone de relieve la peculiar estructura del exordio cristológico: acróstico poético extraño a la homilética primitiva,¹ unidad literaria perfecta realzada por la frase idéntica que abre y cierra el fragmento, ἀδιήγητον πέλαγος δι' αἰῶνος ἐμφανίζεται σήμερον ἐρεῦνης ἀνθρωπίνης βαθύτερον ὑπάρχον,² que desarrolla con brevedad y precisión todo el tema del nacimiento, estilísticamente diferente del resto de la homilía a pesar de cierta semejanza literaria,³ duplica la figura del nuevo cielo en la tierra que en forma muy similar recurre líneas adelante;⁴ de particular interés el hecho de que el incipit del acróstico se encuentra al *final* de un tropario para la fiesta de la Paranome de la Navidad, y en el *primer verso* de otro para la fiesta de la Anunciación.⁵

Se trata de una pieza poética diferente del resto de la homilía? El editor responde negativamente, basándose en que tanto el exordio como el resto de la homilía presentan un vocabulario científico⁶ y raro,⁷ con expresiones peculiares.⁸ Debemos confesar que la argumentación nos parece extremadamente pobre, ya que ni los dos términos científicos, ni los cuatro raros que señala, son los mismos en una y otra parte, y las tres expresiones que designa como peculiares las hemos encontrado frecuentemente en la homilética estudiada.⁹

¹ Los únicos acrósticos que conocemos son los de la homilía del Ps. Proclo, posteriores al s.V; y los publicados por Maas-Mercati, BZ, 18 (1909) 309-356, cuya datación del siglo v no es tan definitiva como supone Leroy.

² LeMus, 163, A; 165, 1—última línea—.

³ En efecto, en toda la primera parte de la homilía encontramos una estructura poética en estiquios paralelos de dos miembros—paralelismo favorecido por el recurso constante a las contraposiciones—, llegando en algunos momentos a un verdadero ritmo métrico con fuerte tendencia a la rima (cfr p. 437 nota 2). Y, sin embargo, la homilía se caracteriza por la repetición temática, bien al principio, bien al fin, de un corto texto sagrado (cfr. nn. 3, 8-10, 12, 13, 16-19, 22, 29-35), elemento estructural ausente por completo del acróstico que analizamos. Por lo demás, obsérvese la marcada oscuridad de ideas y expresiones que contrasta fuertemente con la precisión y claridad de las imágenes poéticas de la aclamación mariana siguiente.

⁴ LeMus, 164, I-M; 166, 5-6.

⁵ LEROY, *op. cit.*, p. 162.

⁶ Θεογνωσία . . . ἀντωπεῖν 1, N; n. 31—que son atestiguados por el astrólogo He-paesion del s. iv.

⁷ Φασφόρος—K—, θεόπνευστοι—L—, ἀντάρτης—n. 17—, θεοπτία—n. 24—.

⁸ Κατοπτνεῖν Γ, Θ, n. 4—, μαστενεῖν II + n. 35—, τὸ τοῦτο μυστήριον Δ, Θ, + n. 20—.

⁹ Excepción quizás el primer término.

Por otra parte se observa el cambio de estilo entre la sección doctrinal y el comentario a Mt. 1,18: mientras aquel es vibrante, directo, construido sobre el tema del texto sagrado; éste es sencillo, descriptivo, basado en los relatos apócrifos. Aquél presenta una estructura poética en estiquios paralelos de dos miembros¹ llegando en algunos momentos a un verdadero ritmo métrico con fuerte tendencia a la rima,² características prácticamente ausentes de esta sección exegética.³

El comentario a las dudas de José, basado de nuevo en el texto evangélico,⁴ presenta una desproporcionada longitud (ocupa la tercera parte de la homilía), destruye el orden lógico de las ideas,⁵ traduce una mentalidad única en la homilética que estudiamos⁶ y viene cortada bruscamente por la frase ἐκ ταύτης τῆς ἀγίας παρθένου προῆλθε ὁ Κύριος⁷ a la que sigue sorprendentemente la doxología final.

Añadamos la doble recensión de los manuscritos primitivos. El editor nos informa que en tanto que en el manuscrito Sinaítico se encuentra el texto largo tal como se edita, el manuscrito del Escorial, de peculiar valor en su opinión, contiene la homilía en una recensión breve que termina después de la paráfrasis del Ps. 2, 7⁸ con un final en que el nacimiento del Verbo se proyecta en el panorama de la redención;⁹ tendríamos así una homilía clásica para la Navidad, si bien desproporcionada en su desarrollo; en ella la figura de María aparecería a la luz del nacimiento

¹ Cfr nn. 1, 4, 5, 7, 8-11, 12-13, 16-19, 32.

² *Ibid.*, P, Σ, Υ. [de acuerdo con la lección del cód. Sinaítico (LEROY, *op. cit.*, p. 165, nota 5)], Φ [redacción un tanto imperfecta], X, Ψ. Además, nn. 2, 5, 12-13 y hasta cierto punto el 32.

³ El. n. 32 refleja las características poéticas que venimos estudiando. Sin embargo, pensamos que situado en el conjunto de la sección exegética este número podría muy bien ser una reelaboración del texto original: estilísticamente le es extraño, ideológicamente es una simple ampliación del tema que se trata. Suprimido no perdería absolutamente nada el desarrollo temático.

⁴ LeMus p. 170, nn. 23-26.

⁵ En efecto, este comentario describe un cuadro que normalmente debería preceder al nacimiento, diálogo entre el ángel y José que desplaza la atención de la escena de Belén a la escena siguiente de la Anunciación.

⁶ Siempre se encuentra la idea de que José duda de la fidelidad de María, lo que da lugar a ampliaciones dramáticas del peor gusto. Una consideración tan piadosa del hecho de la preñez de María es excepcional en el cuadro homilético.

⁷ LeMus, p. 173, 36.

⁸ *Ibid.*, p. 167, nota 8 ad 15.

⁹ *Ibid.*, p. 173, nota ad 36.

del Salvador, objeto de las alabanzas líricas que servirían de puente al tema mesiánico del salmo. Debemos ver en ésta la redacción primitiva? Se trata más bien de una abreviación posterior?

Esta serie de observaciones nos sugiere una hipótesis de trabajo: nuestro autor utiliza diversas fuentes (una poética y otra exegetica) para redactar una homilía destinada a la Paranome de la Navidad, ocasión litúrgica que explicaría el ambiente del nacimiento que se va a celebrar, la exaltación de María la madre-virgen y la escena de las dudas de José que ocupa un lugar tan especial.

* Quién será su autor? F. Leroy ha señalado en dos direcciones diferentes: Ezechtheio de Antioquía de Pisidia y Proclo de Constantinopla. Por lo que hace al primero, nos parece que los indicios que señala el autor¹ se podrían aplicar a la mayoría de los homiletistas del s. v y en cambio tenemos en contra la fuerte personalidad polémica y teológica que caracteriza la única homilía que poseemos de este escritor,² así como su estilo estrictamente oratorio sin la menor huella de recursos poéticos.

La aproximación a Proclo está mejor fundamentada,³ aunque no todos los argumentos propuestos nos parecen valederos; así, v. gr., la polémica antijudía es tema general de la homilética de la época, como también la alusión al fuego de la divinidad; el uso del verbo *ἠγαλῆεν* para introducir las citas bíblicas no se puede decir que le sea peculiar;⁴ los discursos imaginarios no aparecen en las homilias seguramente auténticas.

Hay una gran diferencia en la aproximación oratoria: mientras Proclo se nos revela siempre un orador preocupado por transmitir un mensaje al auditorio y a este fin estructura lógica y ordenadamente su discurso, nuestro homiletista busca principalmente la expresión poética de los sentimientos y a ella subordina el pensamiento; compárese, por ejemplo, con la homilía V de Proclo, el encomio mariano más alejado de preo-

¹ Enemiga a los judíos, insistencia en el poder divino, recuento de los beneficios divinos, comentario a Is. 7, 14, algunos temas comunes. Interesante ciertamente, aunque no conclusivo, encontrar la misma frase inicial (cfr PO XIII, 177, 7) que nos relaciona de nuevo con los troparios señalados anteriormente.

² Cfr pp. 207-209.

³ F. LEROY, *op. cit.*, p. 162.

⁴ En las veinticinco homilias editadas por Migne encontramos solamente seis veces este verbo (PG LXV, 684 A, 716 C, 717 A, 717 D, 784 B, 805 C). De existir una expresión realmente peculiar a Proclo diríamos que sería la formada con el verbo *ἠγάγω*, que aparece repetidamente en todas las homilias y está ausente de la nuestra.

cupaciones dogmáticas y el que más se aproxima estilísticamente a la nuestra.¹

El empleo de las fuentes demuestra dos tendencias diferentes: mientras nuestro orador se reduce a unos poquísimos textos que parafrasea retóricamente, Proclo multiplica su recurso explícito a la Escritura como base de argumentación e ilustración de su pensamiento; mientras nuestro orador emplea generosamente las leyendas apócrifas que acepta sin vacilación o justificación alguna, no encontramos en todas las páginas auténticas de Proclo una sola alusión al Protoevangelio, si bien la fantástica figura de Salomé hubiese sido un argumento poderoso para confirmar su doctrina mariana predilecta, el parto virginal.

El pensamiento cristológico de Proclo es siempre profundo, penetrado de las formulaciones dogmáticas de la época, en tanto que el de nuestro orador es extremadamente pobre y primitivo; compárese, a manera de ejemplo, el comentario que ambos hacen al salmo mesiánico.² Más adelante, en el análisis del pensamiento mariológico, se podrán advertir las diferencias fundamentales en este aspecto.

Un último elemento extraño, la figura de José. Con ocasión del análisis de la III homilía del Ps. Taumaturgo advertiremos cómo no aparece en las auténticas homilías de Proclo³ y si se quiere admitir como originales la VI de Proclo y algunas de las atribuciones de B. Marx encontraremos una figura siempre contradictoria.⁴

Si el comentario a Mt. 1, 18-20 como elemento principal de la homilía nos sugiere una aproximación con la V homilía de Teodoto de Ancira—única en la homilética estudiada que toma este texto como base para el desarrollo del tema del nacimiento—, aproximación valorada por la conexión con Is. 7,10-14 y por la consideración de las dudas de José y de la respuesta tranquilizadora del ángel;⁵ la profunda diferencia de estilo y de mentalidad en el desarrollo del mismo tema hacen imposible una identificación.

Podríamos señalar, finalmente, algunas aproximaciones con el Ps. Epifanio: ciertas características de estilo,⁶ pensamiento cristológico sen-

¹ PG LXV, 716 ss.

² *Ibid.*, 713 B. LeMus, nn. 12-15.

³ Cfr p. 517.

⁴ Cfr p. 460, notas 6-8.

⁵ Cfr pp. 170-172. Recuérdese que éste es un típico esquema litúrgico capadocio.

⁶ Cfr pp. 579-581.

cillo y ajeno a las grandes controversias dogmáticas, empleo corriente del Protoevangelio para la infancia de María,¹ la interpretación etimológica del nombre de Belén,² los juegos de palabras,³ las voces *κορή*⁴ y *δσλα*,⁵ la expresiones compuestas.⁶ Por sugestivas, empero, que encontremos estas aproximaciones, no satisfacen completamente los datos de la homilía que revelan una obra mejor redactada desde el punto de vista literario, con un sentido poético ajeno al Ps. Epifanio, con mayor inspiración dramática, sobrio en la citación de la escritura y, principalmente, medurado en la formulación mariana, en la que no aparece ni una sola vez el título de *Θεοτόκος* o de *Μήτηρ Θεοῦ*.

Concluyendo, y como hipótesis de trabajo para investigaciones posteriores, nos parece que nuestra homilía podría provenir de un autor de la región de Capadocia, conocedor de la homilética del s. v, principalmente de la de Proclo; orador del tardo siglo v,⁷ reelabora según la técnica de la escuela las fuentes de inspiración, sin lograr transfundirles un pensamiento profundo y propio y legándonos así una pieza poética muy semejante en la forma a la del Ps. Epifanio.

D. Pensamiento mariológico

- * A pesar de que la homilía es fundamentalmente mariana, su pensamiento teológico es más bien pobre. La idea que centra la atención del orador

¹ LeMus, nn. 23-25. Es interesante observar que en el exordio encontramos el uso del Protoevangelio, cap. XIX-XX, para la alusión a la fantástica escena de Salomé, y en cambio no entra para nada en las dudas de José, nn. 26 ss.

² *Ibid.*, n. 23.

³ *Ibid.*, P, Σ, nn. 6, 16, 22.

⁴ *Ibid.*, nn. 26, 31.

⁵ *Ibid.*, n. 25.

⁶ Compuestos de *φορος*—I, K, N; compuestos de *πρo* nn. 3, 5, 7, 8, 10, 13, 18, 19, 20, 27. Adviértase cómo los primeros se encuentran únicamente en el exordio, mientras los segundos no aparecen en él y la parte narrativa final no presenta ni el uno ni el otro.

⁷ LEROY reseña someramente los datos que sugieren el s.V como época de redacción de la homilía (cfr *op. cit.*, pp. 155-157). Sin embargo, no creemos que señalen hacia un temprano siglo v. Por el contrario, opinamos que hay varios indicios que la situarían hacia finales del s.V: su carácter de compilación tardía, la inclusión del acróstico poético como primera parte del exordio, el empleo del Protoevangelio, la probable festividad litúrgica para la cual ha sido redactada, la temática de las dudas de José, la estructura poética, las posibles influencias literarias, el énfasis en describir la santidad de María.

es la maternidad divina, si bien su formulación es débil y está lejana de la precisa y vigorosa proclama. Ya indicamos que en ningún momento el orador la llama expresamente "madre de Dios"; es más bien una verdad que va sobreentendida al afirmar la maternidad de María y que hace de ella la ciudad real, el templo y arca santos, el vaso de oro y la columna de nubes,¹ el nuevo cielo en la tierra.² Es una verdad incluida en expresiones en sí mismas vagas: María recibe en su seno al conservador del Universo y lo amamanta,³ Dios viene de una virgen y el Creador procede de una madre,⁴ la virgen recibe la divinidad y no arde como la zarza, lleva la imagen preexistente de Dios y no se cambia, *χωρήσασα χωρητῶς τὸν ἀχώρητον*,⁵ esta presencia de la divinidad en María es la causa de los temeros de José.⁶ Evidentemente que en estas formulaciones está implícito el dogma de Efeso, diríamos la creencia tradicional de la Iglesia, pero nada tienen del vigor y precisión de las afirmaciones provenientes de Proclo o Teodoto de Ancira.

- * La maternidad virginal, tema predilecto de Proclo, aparece de modo fugaz afirmando la concepción virginal⁷ y su conservación después del parto.⁸ Son alusiones tan breves, tan marginales, que no se logra precisar todo el pensamiento del orador al respecto.
- * Por el contrario la santidad de María viene puesta de relieve, discretamente en la primera parte,⁹ espléndidamente en la segunda con base en las leyendas apócrifas: la niña desde el nacimiento está hermoseedada de todas las virtudes, vive santamente en casa de sus padres, rodeada de la protección angélica, consagrada al templo y desposada con un santo varón.¹⁰ Es tal la santidad de la virgen y su exaltación como depósito

¹ LeMus, p. 165, 3.

² *Ibid.*, nn. 4-5.

³ *Ibid.*, p. 164, M, II.

⁴ *Ibid.*, p. 169, 19.

⁵ *Ibid.*, n. 22.

⁶ *Ibid.*, p. 171, 29.

⁷ *Ibid.*, p. 166, 7: comentando la profecía de Dan. 2, 7; p. 169, 18: *ἄνω ἀμήτωρ Υἱός, καὶ κάτω ἀπάτωρ ὃν βρέφος*.

⁸ *Ibid.*, p. 165, 2: *ἀνύμφετς καὶ μόνη μετὰ τὸν τόκον ἀμύλανετς*; p. 169, 22: *παρθένος ἔτεκεν καὶ πάλιν παρθένος ἔμεινε*.

⁹ Con las familiares expresiones *παρθένος ἀμύλαντος* — Ω, n. 1—, *μήτηρ ἄλοχος* — n. 6—, María brilla con sus virtudes más que el cielo—*ibidem*—, como fresca rosa creciste entre las mujeres—n. 10—.

¹⁰ *Ibid.*, nn. 23-25.

de la divinidad que encontramos por primera vez en nuestro recorrido la idea de que José es solamente un esclavo, un guardian y vigilante, un servidor de María.¹

La aclamación mariana realizada sobre el capítulo 24 del Eclesiástico si bien trae algunos miembros que hacen alusión a su oficio materno—olivo, vid, plátano enraizado junto a las aguas—se detienen con especial complacencia en el aroma, fragancia y dulzura que emanan de la virgen; y la imagen del terebinto que extiende sus ramas sugiere la idea de que los pueblos acuden a su protección.²

PARAGRAFO 10º

Ps. CRISOSTOMO VII: Homilia in illud "exiit edictum a Caesare Augusto" et in descriptionem Deiparae.

A. Texto

* Incipit: *Μέλλοντος, ἀγαπητοί, τοῦ κοινοῦ Σωτῆρος*

* Edición: PG, L 795-800³

* Referencias: BHG 1903

REPERTORIUM 249

B. Autenticidad

Los primeros críticos—Savile, Fronton-le-Duc y Tillemont—juzgaron que no se podía tomar en consideración la autenticidad de Crisóstomo indica-

¹ *Ibid.*, p. 172, 33. Las imágenes del guardian y servidor han aparecido ciertamente en homilias anteriores, pero siempre en conexión con su oficio de esposo que corrobora y especifica; nunca lo suplanta como en la presente homilía.

² *Ibid.*, nn. 8-11. Esta última fugaz alusión al oficio soteriológico de María de ordinario recibe en Proclo una mayor atención y un desarrollo más preciso. El recuento de las características marianas de nuestra homilía confirman nuestra opinión de que Proclo no es el autor de ella: aunque se consideran los temas marianos de la época con un pensamiento estrictamente ortodoxo, la formulación es de tal manera diferente que sugieren dos mentalidades distintas.

³ Migne la edita sin indicar la fuente; el texto griego está controlado sobre el cód. Reg. 2343.

da por el manuscrito; el editor se inclina en este sentido, pero advierte que merece una atenta lectura y que en ella no se encuentra nada que desdiga de un escritor cualificado¹. Laurentin opina que pertenece al s. v dada la preocupación del autor por fijar el día de la festividad del nacimiento de Cristo,² pero J. A. De Aldama hace notar que no es ésa la preocupación del orador, sino en fijar el tiempo de su aparición en la tierra, según las profecías, en el tiempo de Augusto.³

C. Esquema

Exordio: conexión íntima entre el censo romano y el nacimiento de Cristo, cuya dominación universal se prepara providencialmente en la unidad del imperio romano y en particular en el extraordinariamente largo reinado de César Augusto, hecho no dependiente del acaso—como podría pensar un gentil o un judío—sino con miras al cumplimiento de las profecías mesiánicas (795, 1-31).

Cuerpo

1. El salmo 2, 9 considerando a la nación judía que rechazó el dominio del Señor y rehusó la obediencia al Evangelio y la fe en los milagros, predice la sujeción impuesta por la espada romana, vara férrea, y por ella la sumisión al reinado universal de Cristo (795, 31-796, 29).
2. El viejo y el nuevo Testamento son dos hermanas y dos esclavas que sirven al Señor, pronunciado en los profetas y predicado en el Evangelio.
 - Así Daniel, 2, 31 ss., en su célebre interpretación de la visión de Nabucodonosor, concuerda con el sentido de la vara férrea del salmo segundo y predice el nacimiento virginal de Cristo, *piedra desprendida del monte*, que destruyendo los reinos terrenos llena el orbe de la tierra (796, 30-797, 69).
 - Cristo, verdadera “piedra”, como lo atestiguan las palabras de Isaías, 7, 14 y de David, Ps. 117, 22, piedra hecha “caput anguli” al unir los

¹ PG L, 795, Monitum.

² R. LAURENTIN, TABLE p. 162.

³ J. A. DE ALDAMA, REPERTORIUM, 249. B. MARX quien últimamente se ha ocupado en desbrozar el bosque de los espurios del Crisóstomo en tres direcciones diferentes, Proclo de Constantinopla, Basilio de Seleucia y Severiano de Gábara, no considera la presente pieza (Cfr *Procliana*, OCP, 5 (1939) 281-367; *ib.*, 7 (1941) 329-369).

- dos Testamentos y los dos pueblos de gentiles y judíos (797, 70-798, 25).
- Piedra que se ha convertido en monte, reino mesiánico sucesor de los imperios históricos, prefigurado igualmente en la visión de Daniel, 7, 3 ss., sobre las cuatro bestias que salen del mar, paralela a la visión de la estatua, y en la que aparece el "hijo del hombre" dominándolas con poder.
 - Concluye ponderando el honor del imperio de César Augusto por nacer en él Cristo y precisa la cronología de la vida y pasión del Señor bajo los dos emperadores romanos César Augusto y Tiberio (798, 25-799, 39).
3. Lucas 2, 2 ss. señala el objeto providencial del censo imperial: indigencia del nacimiento, anuncio a los pastores de la venida del Pastor, visita de éstos al pesebre y contemplación de la madre, María, quien concibió sobrenaturalmente y del Niño, quien vino como tal para probar que, naciendo realmente, había tomado la carne humana para repararla, siendo Dios según el testimonio de Isaías, 9, 6 (799, 40-800, 60).

Final: Breve exhortación a la veneración de Dios para la salud propia.
Doxología trinitaria (800, 60-70).

D. Observaciones generales

- * El primer elemento que llama poderosamente la atención es el carácter exegético que penetra toda la homilía. Se observa, en efecto, que el desarrollo se estructura claramente sobre el texto de Lucas 2, 1-14, cuyo primer versículo da lugar a una larga disgresión exegética sobre los textos del salmo 2 y las dos visiones de Daniel, aclaradas éstas por los textos de Isaías y David.¹

Esta disposición general se ve precisada por el mismo orador, quien explícitamente se refiere a las dos fuentes de su exposición, el Antiguo y el Nuevo Testamento, a quienes llama dos siervas y dos hermanas al servicio del Señor,² estando contenidos místicamente en los profetas los futuros sucesos mesiánicos.³

¹ PG L, 797, 69 ss.

² *Ibid.*, 796, 34-36.

³ *Ibid.*, 796, 30-31.

De acuerdo con estas líneas directrices, realiza libremente la aplicación de los textos proféticos a las circunstancias actuales, viendo en la vara férrea la dominación romana¹ y en los reinos de la visión de Daniel los imperios históricos de los Asirios, Medos, Griegos y Romanos.² Y, sin embargo, la exégesis se muestra rigurosa y sigue fielmente las líneas del texto sagrado, sin dejarse llevar del sentido acomodaticio a consideraciones alegóricas.³

Los textos sagrados son comentados de propósito, detenidamente, realizando posteriormente las aplicaciones históricas. Solamente en una ocasión se aduce el testimonio de Isaías y el del salmista para esclarecer la idea de Cristo "piedra," y entonces el rigor exegetico probativo es notable.⁴

Con todo, lo que a nuestro parecer le da una característica del todo singular a nuestra homilía, es la exégesis pormenorizada de las visiones de Daniel. En efecto, la historia exegetica de este libro es extremadamente pobre: Hipólito de Roma presenta el primer comentario que se conoce,⁵ luego tenemos el de S. Jerónimo y el atribuido al Crisóstomo en el siglo IV,⁶ el de Teodoreto de Cirio en el siglo V⁷ y el de S. Efrem en la región de Siria.⁸ Es cierto que la interpretación es más antigua,⁹ pero por una parte se reduce a la aplicación histórica y por otra son simples alusiones marginales en unos pocos escritores.¹⁰

Ahora bien, en la identificación de los reinos sigue la línea de la llamada exégesis romana.¹¹ Cuáles son los motivos de dicha identificación? Oigamos al orador mismo: *en primer lugar reinan los Asirios, en gran manera ricos, esclarecidos y sensuales*¹² . . . *después de los Asirios reinan los Persas y los Medos, también éstos esclarecidos . . . surgirá un tercer*

¹ *Ibid.*, 795, 31 ss.

² *Ibid.*, 797, 41-62; 798, 43-63.

³ *Ibid.*, 798, 1-3; 20-23.

⁴ *Ibid.*, 797, 70 ss.

⁵ J. H. KENNEDY, *Part of the Commentary of St. Hippolytus on Daniel*, Dublin, 1888, p. 4.

⁶ PL XXV, 491-584; PG LVI, 193-246.

⁷ PG LXXXI, 1268-1545.

⁸ L. BIGOT, *Le livre de Daniel*, DThC, IV, 63-66.

⁹ H. H. ROWLEY, *Darius the Mede and the four world Empires in the Book of Daniel*, London, 1935, p. 185.

¹⁰ De ellos la mayoría son latinos: Ireneo, Hipólito, Lactancio, Jerónimo, Agustín, Isidoro de Pelusio. Entre los griegos figuran Orígenes, Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén, Crisóstomo y Teodoreto de Cirio (Rowley, *loc. cit.*).

¹¹ H. H. ROWLEY, *loc. cit.*

¹² El adjetivo griego *τρυφερός* puede tener dos sentidos: orgulloso y sensual; aquel,

reino de cobré, de los Griegos y los Macedonios . . . se le compara al cobre porque emplea en la conversación una lengua sonora . . . porque ciertamente espléndido es el oro, pero menos sonoro; lo mismo la plata; el cobre es menos valioso, pero cuando se le toca es sonoro . . . el cuarto reino es de hierro . . .¹

De dónde provienen tales consideraciones? En su fondo se encuentra la antigua especulación sobre las edades del mundo de acuerdo con el valor decreciente de los metales,² línea que se quiebra repetidamente en el reino del cobre con la consideración de la armonía y belleza de la lengua helena. El comentario de Hipólito no arroja ninguna luz sobre este punto ya que no se detiene a explicar el motivo de la identificación,³ como tampoco el de Teodoreto en quien el motivo determinante es la firmeza de los metales.⁴ En cambio S. Jerónimo es clave: *Babylonium auro pretiosissimo comparatum . . . Medorum atque Persarum quod argenti habet similitudinem, minus priore et maius sequenti . . . inter omnia metalla aes vocalius est et finit clarius et sonitus eius longe lateque diffunditur ut . . . eloquentiam graeci sermonis ostenderet . . . ferrum quod comminuit et domat omnia . . .*⁵

Es, pues, evidente que bajo este aspecto nuestro orador concuerda con la interpretación de Jerónimo⁶.

a primera vista, cuadra más con el contexto inmediato; sin embargo el segundo parece sugerirse en la visión paralela (798, 44-46). En este sentido lo entiende la versión latina de Fronton-le-Duc.

¹ PG L, 797, 42-60.

² *Bible de Jérusalem*, 1191, nota a.

³ *Hippolytus Werke*, I, 186, 3-5. (Ed. de la Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften, Leipzig, 1897).

⁴ PG LXXXI, 1297 D.

⁵ PL XXV, 503 C-504 A.

⁶ El comentario atribuido al Crisóstomo no lo tomamos en cuenta debido a su carácter espurio, colección de escolios sacados de las cadenas según el parecer de Bardenhewer. En la identificación de los reinos concuerda con la línea tradicional; la razón de dicha identificación está en que el oro es signo de opulencia, el hierro es más útil y fuerte (PG LVI, 206). Sobre el *lapis excisus sine manibus*, comenta: "indica la generación según la carne" (*ib.*, 207). Igualmente concuerda en la identificación de las cuatro bestias, pero la causa de ella es completamente peculiar: la leona = dignidad regia, el oso = la pereza y lentitud, la pantera = la rapidez y vehemencia (*ib.*, 229-230). Sobre la cuarta bestia, la versión latina nos dice: "dehinc narrat quartam bestiam adventum multiformem et omnigenum, et non potest adferre similitudinem; adeo bestia illa varians erat" (*ibid.*, 230).

Un nuevo elemento de juicio lo proporciona la serie paralela de la visión de las bestias. Nuestro orador se expresa en estos términos: *la primera como una leona. Allí tienes el oro, aquí la leona: por qué aquí la leona y allí el oro? Allí el oro a causa de las riquezas y de los placeres,¹ aquí la leona διὰ τὸ θηλυκὸν καὶ γυναικῶδες . . .² . . . vi la segunda bestia como un oso: allí la plata, aquí el oso por la violencia y aspereza . . . vi la tercera bestia como una pantera, velocísima bestia; porque Alejandro rey de los macedonios atacó rapidísimamente al Oriente se le compara a la pantera. Allí el cobre por el melodioso lenguaje que emplean los griegos, aquí pantera por la rapidez del ataque. . . .³*

En este análisis debemos también descartar la influencia del comentario de Hipólito, para quien los griegos se comparan a una pantera porque eran agudos en el entendimiento, ingeniosos en sus pensamientos, crueles en su corazón.⁴ En este punto también el paralelismo con la interpretación de Jerónimo es claro: *regnum Babilonium propter saevitiam et crudelitatem, sive propter luxuriam et vitam libidini servientem, non leo, sed leaena appellatur . . . bestia secunda urso similis, ipsa est de qua in visione statuæ legimus . . . haec ob durtiam et ferocitatem urso comparatur . . . tertium regnum macedonum de quo in statua legimus . . . pardo bestiae velocissimae comparatur . . . nihil enim Alexandri victoria velocius fuit . . .⁵*

No solamente las causas, pero aun el paralelismo a la estatua corresponden muy aproximadamente. Teodoreto de Ciro concuerda así mismo en esta interpretación.⁶

Por qué Daniel no precisa el nombre de la cuarta bestia? Esta es la pregunta que los comentaristas se plantean. Jerónimo dice: *non nominat ut formidolosam faceret bestiam;*⁷ Hipólito, en la versión alemana, responde: *Das jetzt herrschende Tier ist keine Nation, sondern von allen Sprachen und von allen Geschlechtern der Menschen sammelt es sich . . . alle zwar Römer genannt werdend, nicht seiend aber alle von einem Land*".⁸ Teodoreto sigue la misma vía: *no le impone nombre porque de muchas na-*

¹ Cfr p. 446, nota 1.

² PG L, 798, 45-46.

³ *Ibid.*, 798, 43-63.

⁴ *Hippolytus Werke*, I, 192, 4-10.

⁵ JERÓNIMO, PL XXV, 528 B-530 A.

⁶ PG LXXXI, 1413 D-1416 A; 1416 C-1417 C.

⁷ PL XXV, 530 B.

⁸ *Hippolytus Werke*, I, 204, 4-18.

ciones se ha formado el pueblo romano.¹ En cambio nuestro orador se aparta completamente: *Nam quoniam futurum erat ut prophetiae locus innotesceret, tempore romanorum ipsum proferens, ne regno ignominiae nota inuratur, sine nomine bestiam derelinquit, ne nomine expresso aliquid infamiae in regnum redundet.*²

Todavía una última observación de gran interés. Nuestro orador se aproxima notablemente a Teodoreto de Ciro en la identificación de Cristo con la *piedra desprendida del monte* a través de textos de Isaías y del salmo 117;³ y, sin embargo, se aparta extrañamente de la formulación con que se interpreta tradicionalmente como una alusión a la concepción virginal el texto de Daniel *excissus sine manibus*: empleando un verbo más concreto—*τιντεῖν*—y un adverbio del todo inusitado—*αὐτομάτως*—⁴ parece que se refiriera a un parto realizado sin la ayuda ordinaria de la comadrona.⁵

Estas dos lecturas peculiares serán fundamentales para una determinación exacta del autor de nuestra homilía. Por el momento, podemos concluir que nuestro orador depende ciertamente de la exégesis de Jerónimo y está íntimamente ligado con el pensamiento exegetico de Teodoreto de Ciro, quedando por determinar cuál sea el orden de dependencia.⁶

* Anotemos, en forma breve, algunas otras características de nuestra homilía. En cierto modo paralela a la anterior, dadas las peculiaridades

¹ PG LXXXI, 1420 A.

² PG L, 798, 58-63.

³ Compárese PG L, 797, 70 ss. y PG LXXXI, 1300 C-1301 A. Más aún, en el comentario al salmo 2 de Teodoreto de Ciro encontramos la misma identificación de la vara férrea con la dominación romana y, lo que es más sorprendente aún, haciendo explícita referencia a la visión de Daniel (cfr. PG LXXX, 881 C).

⁴ PG L, 797, 64.

⁵ Es de advertir que así parece haberlo entendido el traductor latino: "sponte enim et absque aliena opera virgo parit" (cfr. *Ibid.*, 797, 67-68).

⁶ Cabría en efecto considerar dos posibilidades: o Teodoreto conoce nuestra homilía, la sigue en algunos puntos y prefiere la lectura tradicional en los dos peculiares señalados más arriba; o bien nuestro orador conoce la exégesis de Teodoreto de la que se aparta en dichos dos puntos. Para analizar el punto, tengamos en cuenta que en su prefacio a los salmos el mismo Teodoreto informa que su comentario a Daniel fue su primera obra exegetica sobre los profetas (PG LXXX, 860 B 4 y nota 9) y que éstos precedieron al comentario de los salmos (*Ibid.*, 860 A 15 ss.), obra compuesta en el período 441-449 (J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 564); por tanto el comentario a Daniel se puede fechar en la primera época de su episcopado, y si se tienen en cuenta las vicisitudes de la vida de Teodoreto a propósito del concilio de Efeso en su defensa de Nestorio, quizás se podría pensar en una fecha anterior a su elección episcopal en el 433.

de los textos comentados, tenemos la marcada tendencia histórica. El orador conoce bien las circunstancias históricas del imperio romano al tiempo del edicto de César Augusto,¹ la historia de las revueltas del pueblo hebreo y su definitiva supresión a manos del ejército romano,² los elementos históricos que rodean la personalidad del joven Daniel,³ la sucesión histórica pormenorizada de los cuatro reinos, de sus jefes, de sus cualidades,⁴ las difíciles concordancias cronológicas de la vida de Jesús con las épocas imperiales.⁵

Evidentemente nuestro orador es no solamente un exegeta profundo y erudito, sino un historiador preciso y bien informado, cuidadoso de las fechas y detalles.

Una tercera característica podría ser el antagonismo con los judíos que aflora en diversas partes de la homilía. Así la nación regida por los romanos con vara férrea es la judía⁶ y no, como podría insinuarlo la visión de los cuatro reinos, la nación helena. El recurso al Antiguo Testamento se hace contra la incredulidad obstinada de los judíos,⁷ a los que se les considera con evidente desprecio.⁸

Finalmente anotemos su sencillez. Sencillez en el pensamiento del orador, cuya cristología se reduce a unas sobrias consideraciones sobre el nacimiento,⁹ explicando—al parecer contra el docetismo—por qué Cristo no vino adulto a efectuar la redención;¹⁰ cuya mariología insinúa solamente de paso algunos aspectos de la concepción virginal;¹¹ y en el que la figura de José aparece sencillamente junto a la virgen y al Niño.¹²

Sencillez en el estilo, preferentemente narrativo, avivado únicamente por las retóricas interrogaciones al auditorio, la explicación de por qué se ha detenido en la exégesis de Daniel¹³ y la exhortación final.¹⁴ Las tres

¹ PG L, 795, 21-24.

² *Ibid.*, 796, 24-26.

³ *Ibid.*, 796, 40 ss.

⁴ *Ibid.*, 797, 41-62; 798, 43-63.

⁵ *Ibid.*, 799, 25-39.

⁶ *Ibid.*, 795, 37-796, 26.

⁷ *Ibid.*, 799, 46-50.

⁸ *Ibid.*, 795, 21; 798, 6-11.

⁹ *Ibid.*, 799, 64 ss.; 800, 39-40.

¹⁰ *Ibid.*, 800, 41 ss.

¹¹ Cfr pp. 451-452.

¹² PG, 795, 20; 800, 30-31. 37.

¹³ *Ibid.*, 799, 18 ss.

¹⁴ *Ibid.*, 800, 60 ss.

breves comparaciones con las que pondera la expectación de Jesús Niño, más que una excepción, parecen una confirmación de lo que llevamos dicho.¹

- * En qué circunstancias fue predicada la homilía? La rectificación del pensamiento de Laurentin propuesta por De Aldama confirma nuestro análisis del texto, que inclina a pensar en una pieza exegetica más que en un panegirico litúrgico para la festividad del nacimiento: a más de las prolongadas explicaciones exegeticas, falta toda referencia litúrgica, detalle significativo en la época que estudiamos; observemos, además, que la escena del nacimiento y de los pastores que podrían dar la impresión de dicha festividad y han sido la razón de incluir el análisis de la homilía en el presente capítulo, son exigidos por la exégesis principal de Lucas, 2; por el contrario, falta la escena de los magos generalmente incluida en el cuadro litúrgico navideño del Oriente.
- * Quién podrá ser su autor? Las características de pensamiento y estilo, analizadas en páginas anteriores, dirigen la atención hacia un orador pre-efesino, profundo exegeta e historiador, formado en la escuela de Antioquía. Excluida como poco probable una identificación con el mismo Teodoro de Ciro,² nos ha llamado poderosamente la atención la correspondencia exacta con las características de estilo de Severiano de Gábalá, tal como las propone su más reciente especialista A. M. GIL:³ entrada directa en materia sin exordio propiamente tal, sin *captatio benevolentiae*;⁴ estructuración escriturística sólida, profunda, didáctica, recalcando de un modo peculiar la relación entre los dos testamentos⁵ y la necesidad de acudir a la Escritura para confutar a los judíos y a los herejes;⁶ polémica constante, aun fuera de lugar; larga digresión por el libro de Daniel para explicar el texto de Lucas y la justificación consiguiente

¹ *Ibid.*, 800, 41-45.

² Aunque las características analizadas en las páginas anteriores concuerdan cumplidamente con la semblanza literaria, exegetica e histórica del gran antioqueno (Cfr. J. QUASTEN, *op. cit.*, II, pp. 562-564 y 574-575) no se encuentra una explicación lógica para la interpretación peculiar a que hemos hecho referencia, a la diversa exégesis del tercer reino en la primera visión; por lo demás, no debemos olvidar los datos que insinuarían un temprano siglo V.

³ A. M. GIL, *op. cit.*, pp. 116-122.

⁴ PG L, 795.

⁵ *Ibid.*, 796.

⁶ *Ibid.*, 799, 45 ss.

ante el auditorio;¹ regresó a la exégesis básica con la fórmula familiar *ἵνα τὸ ἀνάγνωσμα ἀναλάβωμεν*;² tuteo del auditorio; objeciones del adversario introducidas sistemáticamente por las sólitas expresiones *διὰ τί*,³ *ὅταν τοίνυν*,⁴ *τί τοίνυν*;⁵ el final relativamente apresurado con la acostumbrada doxología trinitaria.

Presentamos estas observaciones como una hipótesis de trabajo, con la esperanza de que los especialistas de Severiano, en un estudio más profundo y detallado de pensamiento y vocabulario, nos proporcionen un juicio más preciso. Por el momento, creemos que nuestra homilía se puede situar en la época pre-efesina.

E. Pensamiento mariológico

La figura de María aparece modestamente en nuestra homilía. Su concepción virginal es el único elemento que entra en modo directo en el pensamiento del orador: la lectura de Lucas 2, 7 viene interrumpida por esta observación, *ἐπὶ γὰρ μόνοις τοῖς μνηστροῖς ἡ σύλληψις ἐγένετο*⁶ que en la pluma de un exegeta tiene un exacto significado: la concepción tuvo lugar antes de que el matrimonio entre José y María se hubiera consumado. La carencia de toda comodidad en el pesebre de Belén, le trae la consideración de que en definitiva todo le era superfluo, ya que no había sido concebido según las leyes de la naturaleza⁷ y concluye: *ἥρκει γὰρ ἡ πρόσχησις ἡ τῆς παρθένου*.⁸

Con todo hay otro aparte que es particularmente significativo. Comentando cómo los pastores encontraron a María, a José y al Niño reclinado en el pesebre, dice: *el evangelista no considera en primer lugar al padre sino a María, puesto que es verdaderamente madre*—e inmediatamente se corrige—*μᾶλλον δὲ οὐδὲ αὐτὴ μήτηρ, ἐπεὶ οὐδὲ ἔτεκεν φυν-*

¹ *Ibid.*, 799, 19.

² *Ibid.*, 799, 39.

³ *Ibid.*, 800, 18.45.46.

⁴ *Ibid.*, 798, 6.

⁵ *Ibid.*, 799, 50.

⁶ *Ibid.*, 799, 59-60.

⁷ *Ibid.*, 800, 1.

⁸ *Ibid.*, 800, 1-2.

κῶς, ἀλλὰ συνέλαβεν ὑπερφυῶς . . . y explica: οὐ γὰρ ἤδει τὸ γινόμενον, ἀλλ' ἐργαλεῖον ἦν τοῦ τεχνίτου.¹

La imprecisión de estas líneas, por lo que se refiere a la maternidad de la virgen, parecen indicar una época anterior a Efeso y a la controversia nestoriana; más aún, parecen sugerir una inmadurez en el pensamiento teológico del orador. Es claro que no duda de dicha maternidad: lo afirma implícitamente al hablar de la concepción virginal, lo afirma explícitamente en la primera línea del aparte que comentamos, lo confirma contra la opinión de los docetistas: *nació de la virgen habiendo tomado la común naturaleza*;² pero se siente inseguro de su posición y se corrige en una forma vaga que explica, notémoslo bien, por la expresión ya encontrada en la famosa homilía del Ps. Crisóstomo.³

En este contexto es claro que el término Θεοτόκος del título se debe a mano posterior.

Ya analizamos la extraña formulación *αὐτομάτως γὰρ τίκτει ἡ παρθένος*, cuyo significado queda tan impreciso como la frase misma.

PARAGRAFO 11º

Ps. ATANASIO II: Sermo de descriptione Deiparae.⁴

A. Texto

- * Incipit: "Ὡσπερ οἱ τὴν χρυσίτιν γῆν
- * Edición: PG XXVIII 944-957⁵
- * Referencias: BHG 1161 k

¹ Ibid., 800, 31-36.

² Ibid., 800, 51.

³ Cfr. p. 379.

⁴ El antiguo manuscrito Colbert trae el siguiente título: τῆς ὑπεραγίας γεννήσεως τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (PG XXVIII, 943, nota 55).

⁵ Migne publica el texto según la edición de L. Holstein quien a su vez lo tomó de Savile comparándolo con cinco o seis mss. griegos (PG XXVIII, 941-942, Monitum). Recientemente B. CAPELLE observa que se trata de una homilía clásica en la iglesia byzantina a juzgar por los numerosos mss. que la conservan, entre los que cita los más antiguos: *Turin gr.80* (s. ix-x), *Paris gr.1171* (s. x), *Vatic. gr. 1990* (s. x), *Vatic. gr. 1633* (s. x-xi), *Vatic. gr. 1641* (s. x-xi), *Vatic. gr. 2048* (s. xi), *Moscú gr. 215* (s. xii), *Ambrosiano 213* (s. xi-xii), *Escorial gr. 311* (s. xii) [B. CAPELLE, EL 43 (1949) 13].

B. Autenticidad

Si bien la tradición manuscrita concuerda en señalar a Atanasio como su autor, la crítica desde el principio rechazó dicha atribución.¹ B. MARX considera que pertenece a un grupo bien característico de homilías que atribuye en bloque a Proclo de Constantinopla.² B. CAPELLE, por su parte, hace un detenido estudio del paralelismo que ofrece con la de un hipotético Timoteo de Jerusalén y concluye identificando los autores.³ LAURENTIN, teniendo en cuenta estos juicios dispares, se pronuncia prudentemente por un autor anónimo.⁴

C. Esquema

Exordio: Con la tenacidad y constancia de mineros que han encontrado un rico filón, debemos emplearnos en la contemplación del tesoro del parto virginal del Señor y las realidades místicas encerradas en él, según el evangelio de Lucas que se acaba de leer (944-945 A).

Cuerpo

1. Comentario a Lucas 2, 1-5.
 - a. Ponderación de la doble economía, divina arriba y humana abajo, manifestada en el nacimiento de Cristo contrapuesto al del Bautista y cuya explicación se encuentra en los designios divinos de redención y salvación (945 A 5-948 A 8).
 - b. Ponderación del carácter providencial del censo, considerando las circunstancias históricas de múltiples guerras precedentes y el estado de paz bajo la dominación romana en tiempo del nacimiento de Cristo; dominación que cohibió a los judíos y favoreció a los cristianos, ya que debido a dicha sujeción los judíos debieron llevar la causa de Cristo ante el tribunal de Pilatos y no pudieron torturarlo como hubiera sido su deseo; debido a ello José de Arimatea pudo comprar a buen precio el cuerpo de Cristo y rescatarlo del furor de los judíos dándole honrosa sepultura (948 A 8-949 D 2).

¹ PG, *loc. cit.*

² B. MARX, *Procliana*, pp. 77-79.

³ B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 6-7; 20 ss.

⁴ R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 159.

- c. Tristeza de José quien va a Belén con María, ignorante del misterio que ella sabe ciertamente por el anuncio del ángel y las señales físicas del embarazo. José las observa y reprocha a María, la virgen educada en el templo, desposada contra su propósito, ansiosa por conservar intacta su virginidad, aficionada a los modelos bíblicos de castidad y ahora prostituida, causa de vergüenza para su esposo que se ve obligado a rechazarla.

La virgen responde exaltando su estado, prenunciando los prodigios que acompañando el nacimiento serán señal para José, ponderando las mismas circunstancias favorables del viaje, claro testimonio de que no ha mancillado su virginidad, como lo será el testimonio de la partera llegado el momento.

José continúa su camino considerando estas cosas, compañero y ayuda de la virgen a fin de que el demonio no conociese el misterio (952 A 1-953 C 9).

2. Comentario a Lucas 2, 6-7.

- a. Consideración alegórica, sacrificial del pesebre y personas que intervienen en el misterio del nacimiento.
- b. Ponderación del misterio: sujeción al tiempo por parte del Señor, parto maravilloso sin ayuda humana alguna, parto único de la virgen contra los adversarios que basándose en los textos de Lc. 2, 7 y Mt. 1, 20-25 afirman que tuvo otros hijos, ya que la voz "primogénito" se usa en sentido afirmativo y no relativo, como se emplea en la eterna generación del Verbo y en la resurrección de Cristo de entre los muertos; igualmente la expresión "no la conoció hasta que dió a luz al primogénito," indica que entonces conoció José el misterio que se había realizado en María según las profecías de Isaías (953 C 9-957 C 6).

Final: Consideración de Jesús, Unigénito y Primogénito; Unigénito por naturaleza del Padre y de la madre, primogénito de muchos hermanos, según la gracia, en el Padre y en la virgen. Doxología cristológica (957 C 6-D 6).

D. Consideraciones generales

- * Los primeros editores de nuestra homilía, Surio y Lipomano, omitieron el diálogo entre María y José al incluirla en su obra *De vitis sanctorum*.¹

¹ PG, 939-940, Monitum.

Holstein lo calificó de evidente interpolación.¹ LA PIANA señalaba la incongruencia temática del mismo, concluyendo que la homilía era una de tantas compilaciones tardías.² B. MARX por su parte, en la breve reseña que presenta de ella, dice: *Die Homilie in censum (ist) eine seltsame Mischung von Prosa und Poesie, die an die Literaturgattung der satura Menippea erinnert*.³ B. Capelle llama la atención sobre las continuas y prolongadas disgresiones de nuestro orador.⁴ Estos pareceres nos inducen a afrontar ante todo el problema de la unidad literaria.

El exordio comienza con una laboriosa comparación cuyo fin es justificar el comentario ordenado y completo del texto lucano, aunque a primera vista parezca de poca importancia, en lo que sin duda prevé la aparente intrascendencia de los primeros versículos del capítulo 2 *εἰ γὰρ καὶ μικρὰ ἐν προοιμίῳ τὰ ῥήματα, ἀλλ' ὁμως μεγάλα τῆς χαρᾶς τὰ μυσταγωγήματα*... El estilo aunque complicado, es elegante y vivo, con tendencia marcada al ritmo y rima principalmente en las últimas líneas.

A continuación viene un primer contraste: en frases oscuras, con varias expresiones inusitadas, se hace una disgresión para explicitar la contraposición *μικρὰ τὰ ῥήματα — μεγάλα τὰ μυσταγωγήματα*, oponiendo en forma enigmática el pesebre y los pañales a las personas de María y José descritas en términos poco delicados.⁵

En este momento se introduce la lectura de Lc. 2, 1-5, que esperábamos antes de la disgresión anotada, a la que sigue un vibrante trozo lírico, ponderando el misterio del Dios recién nacido. Las primeras palabras del texto evangélico vienen relacionadas por medio de la forma *εἶδες πῶς* con la contraposición original del exordio y se desarrolla en la oposición de la divinidad que habita en María y el censo al que ella se somete. El trozo pertenece, sin duda, a una de las páginas inspiradas de la homilética griega, rica en todos los recursos oratorios usuales entonces: la contraposición estructurada anafóricamente sobre los dos polos *ἄνω-κάτω* con ritmo breve oscilando entre el pentasílabo y el heptasílabo, buscando la rima al menos asonantada. Una clásica admiración cierra la consideración precedente y abre la siguiente, breve contraposición con

¹ *Ibid.*, 941-942.

² G. LA PIANA, *Le rappresentazioni sacre*, pp. 102-103.

³ B. MARX, *op. cit.*, p. 77.

⁴ B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 10.

⁵ PG, 944 B 1-945 A 4.

el nacimiento del Bautista y la explicación soteriológica del misterio, sobre la anáfora *οὐχ ἀπλῶς* donde la métrica se hace más irregular pero subsiste la tendencia a la rima.¹

Μαξὸν εἰλκυσεν introduce una nueva disgresión, cuya formulación exótica y poco delicada sigue las líneas de la precedente, sin conexión lógica con la sección anterior ni con la siguiente, cuyo estilo difiere completamente y que culmina con la sorprendente citación de Habacuc 3, 2 aplicado a judíos y gentiles, los dos animales que hacen guardia en el pesebre.²

Tres frases claramente introductorias inician ahora una larga sección en que se explica la idea de que el censo fue providencial, significando el imperio romano que trajo la paz al mundo y dominó la arrogancia de los judíos. La formulación es oscura en muchos puntos, el estilo es primordialmente expositivo, sin ninguna inspiración poética o vigor oratorio, si se exceptúa el diálogo entre Pilatos y el pueblo judío, diálogo pesado, carente de aquella imaginación y fuerza dramática que encontraremos en el siguiente. El pensamiento es así mismo confuso y presenta singulares ideas, como los tormentos que los judíos hubieran inflingido a Jesús, lo que hubieran hecho de su cadáver, el alto precio que pagó José de Arimatea por el cuerpo exánime del Señor.³

En este punto encontramos un nuevo corte ideológico y literario: *ἀναγκαία τοίνυν ἡ ἀπογραφὴ ἢ ἐπὶ τοῦ Αὔγουστου . . .*, concluye la sección precedente; *εἰ γὰρ καὶ ὁ μνηστὴρ τῆς παρθένου, καθὼς ἀρτίως ἤκουες, ἐστύγνασεν . . .* comienza la presente. Cuando se ha hecho la mención de la tristeza de José? Ciertamente en ninguna parte. Se trata simplemente de introducir un diálogo que a todas luces está fuera del contexto no solo histórico, como observa Capelle,⁴ sino textual literario, como ha anotado la crítica y corrobora el propósito explícito del exordio.⁵ Por su parte el estilo difiere completamente del anterior: el diálogo se desarrolla en una formulación eminentemente dramática, con interrogaciones sucesivas e invectivas vigorosas, con contraposiciones breves e insinuantes, valiéndose continuamente de la anáfora retórica, alcan-

¹ *Ibid.*, 945 A 5-D 2.

² *Ibid.*, 945 D 2-948 A 5.

³ *Ibid.*, 948 A 6-949 D 2.

⁴ B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 23.

⁵ PG, 944 A 11.

zando en algunos momentos una forma poética perfecta con ritmo métrico bien definido y rima conscientemente procurada.¹ Algunas ideas presentan incongruencias internas, como el repudio que José hace de María, incomprensible en las circunstancias del viaje donde se realiza,² la inadvertencia precedente de José a las señales del embarazo, los desposorios de María contra su propósito de virginidad, incongruencias que no corresponden al rigor exegetico del resto de la homilía. Más significativas aún, las contradicciones evidentes con otras secciones: al introducir el diálogo afirma que José no había recibido aún el anuncio angelico cuando se dirigía a Belén,³ en tanto que más adelante se aduce el texto evangélico pertinente para explicar la virginidad post partum de María;⁴ María se remite al testimonio de la partera en favor de su parto virginal⁵ y luego afirma enfáticamente que ninguna mano extraña contaminó tal momento;⁶ se rechaza la idea de que José sea custodio de la virgen o del niño⁷ y poco más abajo se trata de explicar lo contrario.⁸

Con la significativa fórmula *ἐν τούτοις* comienza una corta sección que presenta todas las características de un paso de unión de dos partes diferentes. Literariamente volvemos a encontrar uno de aquellos trozos de prosa señalados por Marx, caracterizado por frases explicativas *ἐπειδὴ, διὰ τούτο, ἀλλ' οὐκ ὅτι* y la predilección por las precisas aplicaciones místicas, cuya terminología litúrgica, según el autorizado parecer de A. Raes,⁹ pertenece a una época tardía. Ideológicamente concluye el diálogo precedente con la extraña idea de que José avergonzado continuó el camino con la mente en las cosas celestes, compañero y custodio de María e introduce el tema siguiente con una doble alusión al texto de Lucas¹⁰ totalmente fuera de sitio y carente de sentido, pero que constituye un cómodo expediente para pasar de una idea a otra.

¹ *Ibid.*, 952 B 4-C 5. Podríamos formar una estrofa de cuatro versos de dieciseis sílabas con rima alternada y otra de cuatro versos, dos de diez sílabas rimados entre sí y dos de doce rimando entre sí; tres finales de diez sílabas con rima asonantada.

² *Ibid.*, 952 C 4 ss.

³ *Ibid.*, 952 A 8 ss.

⁴ *Ibid.*, 956 C 14 ss.

⁵ *Ibid.*, 953 A 13.

⁶ *Ibid.*, 956 B 2-10.

⁷ *Ibid.*, 953 B 1 ss.

⁸ *Ibid.*, 953 B 12-C 10.

⁹ En B. CAPELLE, *loc. cit.*, p. 19, nota 6.

¹⁰ PG, 953 C 9 y 956 A 2.

Con esto entramos en la larga sección final que toma de nuevo el texto evangélico, Lucas 2,5-7, texto que suscita la admiración del orador,¹ que se explica con la típica fórmula *βλέπε* y que sirve de base para considerar la virginidad de María, pero no en un ambiente de ponderación oratoria sino en una perspectiva netamente polémica. Las aclamaciones a que da lugar el texto de Lucas, en cierto modo semejantes a las del principio,² no consideran aquel paralelismo antitético de divinidad-humanidad, sino la realidad del cuerpo de Cristo—al parecer contra el docetismo—;³ la consideración de la virgen envolviendo al niño en pañales le lleva a rechazar enérgicamente la idea de la comadrona;⁴ la expresión *καὶ ἔτεκεν τὸν υἱὸν τὸν πρωτότοκον* le induce, finalmente, a refutar la opinión de aquellos que afirmaban que María tuvo otros hijos después. En este momento el orador, en clara dependencia de Epifanio,⁵ amplía la polémica al segundo capítulo de argumentación dicomarianita, el texto de Mateo 1, 25, aunque la inclusión de este texto rompa la línea de exposición que se ha propuesto en el exordio⁶ y contradiga la presentación de las dudas de José hecha líneas más arriba.⁷ La precisión de la argumentación, el uso exacto de la Escritura y el rigor de las formulaciones cristológicas revelan una mentalidad y un temperamento completamente diferente a los anteriores. El estilo sobrio y exacto corresponde a esta característica.

Esta consideración de Mateo 1,25 da la oportunidad al orador de proponer la peculiar interpretación del "non cognovit" que analizamos al estudiar la VI homilía atribuida a Proclo.⁸ Observamos que esta interpretación es coherente con las dudas de José como han sido presentadas anteriormente, pero contradice precisamente el texto evangélico que comenta⁹ y el contexto en que se aduce.¹⁰ Literariamente esta explicación

¹ *Ibid.*, 656 A 7-14.

² *Ibid.*, 945 BC.

³ *Ibid.*, 956 A 12-14.

⁴ *Ibid.*, 956 B 2-10.

⁵ Cfr pp. 334-335.

⁶ PG 944 A 12-13.

⁷ *Ibid.*, 952 A 9-10.

⁸ Cfr pp. 334-335.

⁹ Observemos, en efecto, que el texto de Mateo refiere precisamente el anuncio que hace el ángel a José de la concepción milagrosa de María y, gracias a dicho anuncio, José recibe a María y no la *conoce* (= no tiene relaciones conyugales) antes del nacimiento de Cristo.

¹⁰ Precisamente el orador aduce el texto de Mateo 1,25 a propósito de la cuestión de las *relaciones conyugales* de María con José después del nacimiento de Cristo.

es muy diferente: está construida en forma antitética sobre la anáfora *τότε - ἔγωω*, con la exótica terminología señalada en otras secciones introductorias, con la tendencia a las mismas consideraciones místicas.¹

La conclusión de este largo análisis es clara: existen tales diferencias de temática, pensamiento y estilo literario que es muy difícil aceptar la homogeneidad de la pieza. Tentativamente propondríamos la siguiente hipótesis: un orador tardío, estrechamente vinculado al redactor de la VI homilía atribuida a Proclo, compila diversas fuentes según el siguiente esquema aproximativo:

<i>secc. poética</i>	<i>secc. polémica</i>	<i>secc. dramática</i>	<i>secc. exegetica</i>	<i>compilador</i>
944 A 1 - B 1				944 B 2 - 45 A 4
945 B 5 - D 2				945 D 2 - 48 A 5
		948 A 6 - 49 D 2		949 D 2 - 52 B 3
			952 B 3 - 53 B 6	953 B 7 - 56 A 3
	956 A 3 - 57 B 6			957 B 6 - C 6
	957 C 6 - D 6			

* Esta conclusión condiciona necesariamente la determinación del autor de la homilía.

B. Marx reúne en un grupo tres homilías que, a su juicio, proceden de la misma pluma: la presente homilía, la homilía "in nativatem Praecursoris" del Ps. Atanasio² y aquella "in natalem S. Ioannis" del Ps. Crisóstomo,³ piezas que atribuye a Proclo de Constantinopla. Sin entrar en el juicio pormenorizado de la atribución de esta última homilía —base de las atribuciones siguientes— sí podemos decir que las características analizadas en nuestra homilía no corresponden en manera alguna a las de esta homilía del Ps. Crisóstomo; algún paralelismo podrá señalarse entre el diálogo de María y José en la nuestra y el diálogo entre el ángel y Zacarías en aquella, pero el conjunto es totalmente diferente.⁴

¹ PG 957 B 15-C 4.

² *Ibid.*, 905-913.

³ PG LXI, 757-762.

⁴ El diálogo dramático es un recurso oratorio común en la retórica byzantina y por su misma estructuración no puede menos de aproximar estilísticamente las piezas que lo empleen, sin que por ello se pueda argüir ni dependencia, ni mucho menos identificación de autores.

Se aducen algunos paralelismos que, si exceptuamos la peculiar expresión *βάβαι*, ciertamente se encuentran en Proclo¹ y en los que caben dos observaciones: en primer término, son lugares comunes de la homilética del siglo v; en segundo lugar, son tomados de la corta sección poética del principio, que forma una pieza homogénea claramente diferenciada de otras partes de la homilía.

La aplicación mística y litúrgica de la escena de Belén² la considera típicamente procliana, aduciendo para ello la hermosa comparación del seno virginal a un telar donde el Espíritu Santo confecciona la túnica de la humanidad de Cristo;³ no creemos necesario analizar la diferencia abismal que existe entre los dos apartes; basta leer. Más extraño, sin embargo, que cite al mismo efecto la comparación de la túnica consular de la homilía IV;⁴ el simple hecho de emplear las comparaciones como recurso literario, no identifica, a nuestro juicio, como procliana la escena en consideración. Mayor paralelismo se encuentra en las comparaciones con el Ps. Crisóstomo LXI, 708,⁵ pero pertenece esta obra ciertamente al patrimonio procliano?

Das Charakterbild des hl. Joseph—agrega Marx—*entspricht in unserer Homelie dem in den LX 755 und LXV, 736 AB gezeichnete und ist derbrealistisch.*⁶ Prescindiendo del hecho de que difícilmente se puede admitir la paternidad procliana de dichas homilías,⁷ observemos que la figura de José de esta homilía se opone a la descrita en el Ps. Crisóstomo L, 791 = Ps. Taumaturgo X, 1173 B, pieza también atribuida a Proclo por el mismo Marx—y quizás con mayor probabilidad—. No se dió cuenta el crítico alemán de la contradicción que implica esta doble atribución?

No tomamos en consideración los paralelismos que Marx señala con la VI homilía de Proclo por el simple hecho de que él mismo considera nuestra homilía como el mejor argumento para probar la autenticidad

¹ B. MARX, *loc. cit.*: ἄνω-κάτω, στρατιώτης-βασιλεὺς, οὐχ ὄρες, δεύτερος οὐρανός, πατρῶος κόλπος, ἄχραντος, παλάτιον. . .

² PG XXVIII, 953 C 12 ss.

³ PG LXV, 681 D.

⁴ *Ibid.*, 712 C.

⁵ No hemos podido ver en qué consista el otro paralelismo señalado por Marx: PG LXII, 727 s. (*op. cit.*, p. 78).

⁶ B. MARX, *op. cit.*, p. 79.

⁷ Cfr pp. 330 ss.; 528 ss.

⁸ Cfr pp. 515-517.

procliana de aquella,¹ lo que no puede menos de suponer un círculo vicioso.²

En conclusión, no hay argumento alguno verdaderamente válido para atribuir nuestra homilía, en su conjunto, a Proclo de Constantinopla. Más aún, las características analizadas ampliamente se oponen a su pensamiento y temperamento literario. Basta haber leído aquellas siete homilías auténticas analizadas en la primera parte de nuestro estudio, o las quince restantes editadas en la Patrología de Migne, o las recientemente publicadas por F. Leroy, o aun la casi totalidad de las atribuidas por el mismo Marx, para ver que tal identificación es imposible.

B. Capelle cree haber encontrado el autor que corresponde a estas especiales características, un tal Timoteo de Jerusalén, autor de una homilía in occursum Domini,³ identificable con Timoteo de Antioquía, autor de otra homilía in crucem et in transfigurationem,⁴ y autor de tres homilías Ps. atanasianas, entre ellas la nuestra.⁵

En realidad el análisis comparativo de dicho autor, sin ser completo, ofrece sorprendentes semejanzas que hacen muy probable tal identificación. No es nuestra intención insistir sobre el estudio ya hecho, sino llamar la atención sobre aspectos que no están considerados en él.

Timoteo de Jerusalén redactó íntegramente sus homilías, o más bien las escribe reuniendo y retocando a su gusto piezas primitivas? El análisis hecho en las páginas anteriores ha demostrado suficientemente la falta de unidad literaria y el análisis paralelo de la homilía del Ps. Atanasio in nativitatem Praecursoris nos llevará a la misma conclusión;⁶ qué nos dirá un examen más atento de las restantes? Ciertamente echamos de menos en el estudio de B. Capelle, la consideración de la unidad de

¹ "Für die Beurteilung der vielumstrittenen Om. VI ist unsere Homelie geradezu ausschlaggebend" (MARX, *op. cit.*, p. 79).

² Según la argumentación de B. MARX la línea sería: Ps. Crisóstomo LXI, 757 ss. → Ps. Atanasio XXVIII, 944 ss. → VI Proclo. Es evidente que no puede partir de la semejanza con esta última para probar la paternidad procliana sin incurrir en petición de principio. Por lo demás, creemos haber demostrado ampliamente que la homilía VI ha sido atribuida falsamente a Proclo en su texto actual (cfr pp. 330 ss.).

³ PG LXXXVI, 237-252.

⁴ *Ibid.*, 256-265.

⁵ PG XXVIII, 905-913; 944-957; 1001-1024.

⁶ Cfr pp. 533-535.

pensamiento y estilo: las características tan diversas señaladas por el mismo crítico, la exigían.

Fijando nuestra atención en la presente homilía hemos comprobado dos hechos fundamentales: primero, que las características exóticas anotadas por Capelle y comunes a las otras piezas se encuentran justamente en aquellos a partes que se podrían considerar como amplificaciones tardías: así el vocabulario extravagante,¹ los juegos de palabras de mal gusto,² la singular evocación litúrgica,³ el peculiar *τί λέγεις, ὦ φίλε*,⁴ las características fórmulas *καὶ ὅτι . . . ἄκουε, εἰ γὰρ καὶ . . . ἀλλ' ὁμῶς*.⁵ El uso desconcertante de los datos apócrifos⁶—que dicho sea de paso no presenta paralelos en ninguna de las otras homilias—afecta solamente el diálogo María-José, unidad independiente.

Segundo, que todas las otras características comunes señaladas por Capelle se pueden encontrar sin dificultad alguna en Anfiloquio de Iconio.⁷ Dejando para posibles trabajos futuros un estudio más profundo del problema, señalemos a manera de inventario rápido y superficial: los exordios y finales que han llamado la atención de Capelle y que Marx juzga como proclianos, corresponden muy aproximadamente al estilo de las homilias in natalitia Domini,⁸ in occursum Domini,⁹ in mulierem peccatricem,¹⁰ in diem sabbati sancti,¹¹ consideradas como auténticas por la crítica.¹² *Une marque plus caractéristique encore de nos sermons*—añade Capelle—*est le libellé très particulier de leurs formules de citation* ¹³; ahora bien, exactamente las mismas fórmulas introductorias encontramos

¹ B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 14.

² *Ibid.*, p. 17.

³ *Ibid.*, p. 19.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ B. MARX, señalando algunas expresiones características *ἄκουε συνετώς, ἤκουες ἀγέτως, κατὰ τὸ φάσκον ῥήτον, ἀπαγε, ἀπιθι . . .* (cfr p. 77) confesaba que eran inspiradas en Anfiloquio de Iconio, "bei dem sie gang und gäbe sind" (cfr *ibid.*, p. 77, nota 72 a).

⁸ PG XXXIX, 36 AB; 44 C.

⁹ *Ibid.*, 44 C-45 C; 60 A.

¹⁰ *Ibid.*, 68 A.

¹¹ *Ibid.*, 93 A.

¹² J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 313.

¹³ B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 14.

en Anfiloquio: *κατὰ τὸ φάσκον*... ῥητον,¹ o simplemente el verbo *φασκεῖν*,² *ἡκονες ἀρτίως τοῦ*... λέγοντος;³ las mismas fórmulas explicativas: *εἶδες πῶς, βλέπε*.⁴ Las fórmulas de interpelación corresponden así mismo: *καθὼς ἀρτίως ἡκονες*,⁵ *ἄκουε συνετῶς*,⁶ *καθὼς ἴστε πάντες σαφῶς*.⁷ Señala luego las abundantes interrogaciones, los refranes temáticos y diálogos⁸ que como recurso oratorio de la época hemos encontrado constantemente en la homilética analizada, y que aparecen así mismo en Anfiloquio en abundancia.⁹ Vienen luego las peculiares partículas ilativas que encontramos así mismo acá y allá en las homilías de Anfiloquio: *διὰ τοῦτο*,¹⁰ *ἐν τούτοις*¹¹ *διὸ καί*,¹² *οὐχ οὕτως*,¹³ *ὅθεν*.¹⁴

La presencia en el posible núcleo primitivo de expresiones denominadas extravagantes, y de algunos de aquellos juegos de palabras tenidos por de mal gusto,¹⁵ nos lleva a tratar este aspecto. Ejemplos de asonancias verbales del tipo señalado por Capelle, encontramos con relativa frecuencia en las homilías de Anfiloquio.¹⁶ Respecto a las palabras extravagantes hubiéramos deseado una mayor precisión en las observaciones del crítico; sin juzgarnos capacitados para un estudio de este género, nos limitamos a señalar, a manera de ejemplo, algunas expresiones que nos parecen inusitadas en la homilética reducida que hemos estudiado: así la forma verbal *ἀδύμνυτε* con que se designa la posición de Ana frente a los escribas y fariseos,¹⁷ o la resurrección de Lázaro respecto a los mismos;¹⁸

¹ PG XXXIX, 49 A 8.

² *Ibid.*, 44 D 1; 53 B 8; 56 C 3; 57 B 8; 61 A 14.

³ *Ibid.*, 48 A 1-2; 49 C 4; 56 B 1; 60 A 12; 120 B 12-13.

⁴ *Ibid.*, 48 A 10; 49 C 11; 52 B 13; 57 C 13.

⁵ *Ibid.*, 52 B 9-10; 121 A 5.

⁶ *Ibid.*, 49 A 5; 56 B 7.

⁷ *Ibid.*, 64 C 6.

⁸ B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 16.

⁹ Basta una simple lectura de dichas homilías; señalemos a manera de ejemplos: PG XXXIX, 48 BCD; 52 CD; 64 A; 92 AB; 81 A.

¹⁰ *Ibid.*, 44 A 3; 121 C 12; 128 B 2; 128 C 10.

¹¹ *Ibid.*, 41 C 13; 57 B 13.

¹² *Ibid.*, 41 B 12; 57 A 3.15; 64 B 7; 65 B 1; 68 A 15; 124 D 11.

¹³ *Ibid.*, 44 B 2-10; 48 B 3; 60 B 11.

¹⁴ *Ibid.*, 49 A 15; 47 C 1; 61 A 10; 64 A 5; 68 C 2; 69 C 3; 69 D 2; 72 C 14; 81 C 5.

¹⁵ B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 13-14.

¹⁶ PG XXXIX, 45 B 7-9; 49 C 13; 53 B 2; 56 C 8-9; un estudio detenido podría señalar sin duda otros ejemplos.

¹⁷ *Ibid.*, 52 C 1-2.

¹⁸ *Ibid.*, 60 B 11.

la palabra *μελῶν* como objeto de la espada que atravesaría a la madre en la profecía de Simeón;¹ *παννευσία* con que se califica el aspecto del resucitado Lázaro,² así como las expresiones con que se describe ésta;³ la frase de mal gusto con que se señala la tristeza de Marta.⁴

Debemos pensar en una simple coincidencia? O bien, aceptando la identificación de autores propuesta por Capelle en base a estos mismos paralelismos, se debería concluir que Timoteo de Jerusalén y Anfiloquio de Iconio son la misma persona? O más bien se podrá pensar que el desconocido escritor del siglo vi-vii retoca y acomoda a su amaño piezas originales y auténticas de Anfiloquio de Iconio?

Nos parece que esta última hipótesis es la más probable. Recordemos, en efecto, cómo los primeros estudios sobre Timoteo de Jerusalén coincidían en colocarlo a fines del siglo iv⁵ y solamente los exóticos datos litúrgicos, homiléticos y de vocabulario inclinaron a la crítica por una fecha tardía.⁶ Ahora bien, en la presente homilía y en la que analizaremos más tarde sobre el Precursor,⁷ estos datos tardíos corresponden a secciones con claras señales de redacción posterior al núcleo primitivo,⁸ en tanto que el pensamiento tanto mariano,⁹ como cristológico corresponde a la formulación del s. iv: defensa de la humanidad de Cristo contra toda sombra de docetismo,¹⁰ paradoja entre su condición humana y sus atributos divinos,¹¹ divinidad de Cristo, unigénito y primogénito del Padre.¹² Ningún rastro de las controversias cristológicas de los siglos v-vi. La polémica en favor de la virginidad de María, muy próxima a la formulación antidicomarianita de Epifanio,¹³ podría ser un eco de la polémica

¹ *Ibid.*, 57 B 13.

² *Ibid.*, 60 D 9.

³ *Ibid.*, 65 A.

⁴ *Ibid.*, 63 D 1-4.

⁵ B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 21-22.

⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷ Cfr pp. 533 ss.

⁸ Cfr pp. 456-459. Señalemos el hecho interesante de que en Anfiloquio se encuentran también ciertas expresiones menos delicadas para nuestra sensibilidad moderna sobre los oficios de madre que desempeña María (PG XXXIX, 40 C; 48 B; 52 C).

⁹ Cfr pp. 466-467.

¹⁰ PG XXVIII, 956 A.

¹¹ *Ibid.*, 945 B.

¹² *Ibid.*, 957 B.

¹³ Cfr p. 333-337.

que sostiene Jerónimo, residente por entonces en Belén, con Elvidio y Joviniano a finales del siglo iv.

Unicamente después de un examen completo tanto del grupo de homilías señalado por Capelle—enriquecido quizás con algunas del Ps. Crisóstomo sobre el nacimiento del Precursor—, como de las homilías auténticas de Anfiloquio de Iconio, se podrá llegar a un estudio comparativo realmente definitivo. Solamente entonces se podrá formular la ambiciosa conclusión de Capelle, *la cause nous paraît jugée*.

A nuestro propósito baste haber demostrado la probabilidad de una hipótesis que atribuyera a Anfiloquio el núcleo central de la homilía aumentado por un diálogo dramático tomado de una pieza independiente y retocado malamente por un orador de la época bizantina.¹

B. Capelle observaba que los datos internos de la homilía indicaban una procedencia jerosolimitana² que explicaría más fácilmente la polémica sobre la virginidad dentro del ámbito de la contienda con Elvidio y respaldaría la identificación con el Timoteo de Jerusalén de los manuscritos. El probable empleo de Anfiloquio de Iconio y la clara dependencia exegetica de Epifanio de Chipre sitúan la compilación en la región de Capadocia, explican la peculiar temática sobre la virginidad a la luz de la polémica antidicomarianita y armonizan con los probables datos litúrgicos que analizaremos a continuación. Hablaríamos, más bien, de Timoteo de Antioquía.

* Desde el punto de vista litúrgico, nuestra homilía tiene su importancia.

Si fijamos nuestra atención en lo que podríamos considerar el núcleo original—secciones poética y polémica—tenemos a primera vista una ex-

¹ Lo peculiar de la exégesis de Mt. 1,25 y la conexión temática con las dudas de José relacionan sin género de dudas la presente homilía y el Ps. Proclo. Cuál es el grado y orden de dependencia? No dudamos en afirmar que en nuestra homilía la consideración del texto de Mateo está en su lugar (aunque suponga una disgresión), mientras que en el Ps. Proclo se debe claramente a obra del compilador (cfr pp. 335-336); nuestra homilía precede cronológicamente al Ps. Proclo. Sin embargo, la exégesis peculiar y la conexión temática son claramente en nuestra homilía obra del compilador posterior. Tenemos, por consiguiente, que la relación entre los dos textos se da a nivel de compilaciones posteriores. B. Capelle observa que ni Timoteo de Jerusalén, ni Timoteo de Antioquía corresponden a un personaje conocido de la historia literaria griega, concluyendo que se trata de una especie de pseudónimo. Este anónimo compilador se inspira en el Ps. Proclo? La dependencia se da en orden inverso? Cabría la posibilidad de que fueran el mismo autor? En cualquier hipótesis creemos que es casi cierta la afirmación de que pertenece, como el Ps. Proclo, a la época bizantina.

² Cfr B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 16.

plicación exegética de Lucas 2, 1-7 semejante a la que hemos encontrado en la primera parte del estudio. Sin embargo, las evidentes alusiones a la escena del nacimiento y sus perspectivas salvíficas,¹ la vibrante ponderación del recién nacido² y la peculiar formulación cristológica del final³ indican con bastante claridad que se trata de la festividad del nacimiento, cuyo texto litúrgico evangélico es Lucas 2, 1-7. Esta conclusión concuerda plenamente con el título de la homilía según el antiguo manuscrito Colbert.⁴

Ahora bien, nuestro hipotético Timoteo de Jerusalén o de Antioquía añadiendo el largo diálogo entre María y José en el camino a Belén, y ampliando prolijamente la consideración del censo romano, ha cambiado completamente la fisonomía original adaptándola a la celebración litúrgica byzantina de la víspera de Navidad, para la cual viene señalada la lectura de la homilía en los menologios y panegíricos que la contienen.⁵

En este punto nos encontramos con las conclusiones de la homilía del Ps. Crisóstomo VI. Serán indicios de la introducción de este festividad que, con la del nacimiento del Precursor y la de la anunciación a María, vendrían a formar una trilogía preparatoria de la Navidad?

E. Pensamiento mariológico

No perteneciendo a nuestro siglo v ni el núcleo original, ni probablemente las amplificaciones posteriores, no nos detendremos a estudiar los datos mariológicos, enunciándolos simplemente a título de inventario.

- * El núcleo primitivo supone y afirma implícitamente la maternidad divina de María incluida en la formulación cristológica final,⁶ a pesar de que no emplee el título de Θεοτόκος.⁷ Su atención principal se centra en la virginidad de María, virginidad o pureza que en el momento del

¹ PG, 945 C.

² *Ibid.*, 945 B.

³ *Ibid.*, 957 BC.

⁴ Cfr. p. 452, nota 4.

⁵ B. CAPELLE, *op. cit.*, p. 13.

⁶ PG XXVIII, 957 BC.

⁷ Recuérdese que Anfiloquio de Iconio citado por Cirilo de Alejandría como testigo del uso de esta voz, de hecho no la emplea en el aparte citado por el alejandrino. Cfr. p. 69.

parto excluye positivamente la intervención de la partera,¹ virginidad que se conserva después del parto, haciendo verdadero el título de μήτηρ παρθένος, signo claro del carácter inexplicable del parto mismo,² virginidad que no se ve mancillada por partos posteriores contra el parecer de algunos osados.³

- * El diálogo independiente conserva por una parte las formulaciones tradicionales: maternidad divina,⁴ virginidad intacta,⁵ presentación de María como gloria de las mujeres a quienes rescata de la vergüenza causada por Eva;⁶ por otra, introduce los datos imaginativos de los apócrifos: el primero, naturalmente, la presencia de la partera,⁷ luego la educación en el templo y su explícito propósito de virginidad,⁸ finalmente las circunstancias extraordinarias que acompañaron su viaje a Belén, con la extraña consideración de que es María quien custodia a José.⁹
- * El redactor posterior procura únicamente, dentro de las líneas tradicionales, atemperar un tanto la insólita consideración precedente,¹⁰ y señala cómo la presencia de José tiene como objeto cubrir las apariencias de un matrimonio y con esto ocultar el misterio al demonio.¹¹ Propias de él la descripción demasiado realística de María como madre,¹² a quien llama μήτηρ τοῦ Κυρίου en vez de Θεοτόκος,¹³ la comparación de María con el trono litúrgico en la alegoría mística del nacimiento.¹⁴

¹ PG, 956 B.

² *Ibid.*, 957 B 5-6.

³ *Ibid.*, 956 C-957 A.

⁴ *Ibid.*, 952 D 1; 953, B 2-4.

⁵ *Ibid.*, 952 CD.

⁶ *Ibid.*, 952 C.

⁷ *Ibid.*, 953 A.

⁸ *Ibid.*, 952 B.

⁹ *Ibid.*, 953 AB.

¹⁰ *Ibid.*, 953 B.

¹¹ *Ibid.*, 953 C.

¹² *Ibid.*, 944 B-945 A.

¹³ *Ibid.*, 945 A 2.

¹⁴ *Ibid.*, 953 D 1.

CAPITULO II

HOMILIAS SOBRE EL MISTERIO DE LA ANUNCIACION

PARAGRAFO 1º

Ps. NISSENO I: Discorso encomiastico all'Annunciazione della SS. Madre di Dio.

A. Texto

* Incipit: *Ἀεὶ ὅταν μνησθῶ*

* Edición: RIVISTA STORICO-CRITICA DELLE SCIENZE TEOLOGICHE 5 (1909)
548-563¹

MARIANUM 24 (1962) 536-539²

* Texto armeno (versión inglesa): THE EXPOSITOR, series V, 3 (1896) 161-173³

B. Autenticidad

Mientras la versión armena la atribuye a Gregorio el Taumaturgo, el manuscrito griego señala a Gregorio de Nissa. Conybeare no veía por qué se hubiera de rechazar la autenticidad de la atribución armena.⁴ G. La Piana

¹ G. LA PIANA edita el texto griego según el manuscrito griego I-E, 10, ff. 134^v-140 de la Biblioteca Nacional de Palermo, homiliario probablemente del s. XII. Añade una traducción italiana y un estudio detenido de su contenido.

² D. MONTAGNA reedita el texto en el volumen citado de la revista MARIANUM, al parecer sobre la lectura directa del manuscrito, pero sin que se trate propiamente de un texto crítico. Tiene la ventaja de tener el texto numerado por líneas.

³ La versión armena publicada en septiembre de 1895 en el diario Ararat del convento Etschmiadzin—a partir de un antiguo homiliario armeno—concuerda substancialmente con el texto griego. Conybeare presenta la versión inglesa del mismo y señala su presencia en el manuscrito de San Lázaro, Djarrentir 3.

⁴ F. C. CONYBEARE, *On an antenicene Homily of Gregory Thaumaturgus*, THE EXPOSITOR, series V, 3 (1896) 161.

hace una cerrada defensa de la atribución al Nisseno.¹ D. Montagna se inclina por un autor capadocio del siglo iv.² O. Bardenhewer, siguiendo la opinión de J. Soj dak, considera la presente homilía como una reelaboración de la I homilía del Ps. Taumaturgo publicada en el tomo X de Migne, columnas 1145-1156.³ Recientemente F. LEROY, señalando los paralelos que ofrece la discutida homilía VI de Proclo, concluye que le es ciertamente posterior lo que excluiría la atribución a cualquiera de los dos Gregorios.⁴

C. Esquema⁵

Exordio: El recuerdo del fruto de la Deípara consuela el dolor por la desobediencia de Eva. Exhortación a alabar a Aquel que nace de una Virgen y se asemeja al hombre, siendo Dios alabado por los ángeles (548, 1-549, 4; M, 1-9).

Exaltación de María: objeto de múltiples elogios bíblicos, quien recibe del ángel el divino anuncio (549, 5-550, 6; M, 10-21).

Cuerpo: misterio de la Anunciación.

1. Anuncio del ángel: misión divina que recibe María con aquella prudencia que atrajo las miradas de Dios, que reparó la imprudencia de Eva, que la diferencia de Sara, Rebeca o cualquier otra mujer.

Expresión de la ansiedad por temor de perder la virginidad prometida y respuesta tranquilizadora del ángel, poniendo de relieve la gracia divina que hace posible la generación del Hijo igual al Padre, misterio oculto aun a los ángeles, a los patriarcas y profetas, revelado solamente a ella (550, 7-554, 9; M, 21-57).

¹ G. LA PIANA, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 5 (1909) 538-546.

² D. MONTAGNA, *La lode alla Theotokos nei secoli IV-VII*, *MARIANUM* 24 (1962) 539. Cfr. LEROY, *op. cit.*, p. 283, nota 37.

³ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, IV, p. 206: "mit Unrecht sieht LA PIANA in der von ihm im 1909 unter dem Namen Gregors von Nyssa herausgegebene Predigt auf Mariä's Verkündigung eine Vorlage und Quelle unserer Or. 6 (= I del Ps. Taumaturgo). Vielmehr hat der Ps. Nyssener aus unserer Or. 6 geschöpft (cita a J. SOJDAK en la revista polonesa EOS 21 (1916) 9 ss.)."

⁴ F. LEROY, *Une homélie de Proclus*, *Byz* 33 (1963) 372.

⁵ Haremos referencia primero a la edición de La Piana, indicando página y línea, y luego a la de MONTAGNA, identificado por una M y señalando simplemente la línea.

2. Sección panegírica: exaltación de la gracia incomparable de la maternidad divina, de la belleza y virtud de la Deípara que acoge en sí los misterios divinos, en quien está el Señor de la santidad. Ponderación de la eficacia reparadora de esta venida que abate el poder del demonio y por el bautismo purifica completamente la mancha del pecado. Eva no teme más el oprobio y los dolores del parto, gracias a la virgen, fuente de vida y de luz (554, 9-557, 11; M. 57-83).
3. Misterio de la concepción: de María nacerá el Señor, perfecto en su divinidad, Rey, Santificador, para salvar al hombre. Cristo ha venido a colmar nuestra alma de los dones celestes. De la pura María, colmada de sabiduría espiritual, ha germinado el árbol vivo de la gracia.

María, santa en cuerpo y alma, preguntó serenamente al ángel cómo podría efectuarse la encarnación de un Dios. Entonces el Espíritu Santo vino sobre ella y el Verbo habitó en el cuerpo que recibió del hombre y al que animó con el alma racional (!), tomando la forma de siervo, hombre para los incrédulos, Dios para los fieles. Hijo de Dios ab aeterno se hace hijo de una mujer, el invisible se hace visible, el impasible sufre como un hombre habiéndose unido a un cuerpo al que hace inmortal (557, 11-560, 12; M. 83-115).

4. Reflexiones: las contradicciones humanas que encierra este misterio son motivo de vacilaciones en el corazón de María hasta que Dios mismo la tranquiliza y la llena de gozo.

La venida de Cristo, hijo de Dios, nos trae la gracia, es motivo de alegría para toda la naturaleza. Exhortación a la alabanza, reverencia y adoración silenciosa del misterio divino.

María asombrada ante él, medita en las palabras del ángel hasta cuando maduró en ella el fruto de salvación (560, 12-562, 9; M. 115-130).

Final: Así la doctrina de Cristo, la castidad, la virginidad y prudencia, la omnipotencia triunfadora y el anuncio del ángel concurren en el misterio de la encarnación del Verbo. Doxología cristológica (562, 9-563, 3; M. 131-139).

D. Observaciones generales

- * El primer problema que requiere nuestra atención es el planteado por la correspondencia con el texto armeno y los paralelos en el Ps. Taumaturgo y Ps. Proclo. A fin de clarificar el punto, proponemos un esquema de toda la homilía con sus paralelos:

	Texto griego	Texto armeno ¹	Ps. Proclo	Ps. Taumaturgo
	LA PIANA	MONTAGNA		
	548, 1-3	1-4	adición 1	
ὑπάρχον . . . ἀνέλαβεν	548, 3-5	4-5	variación 1	741 A 7-8 (i)
	549, 1-6	5-11	adición 2	
τὸ χρυσοῦν . . . μνηοῦσα	549, 6-9	11-14	variación 2	753 B 7-12
μόνη . . . ὑπάρχουσα	550, 1	14-15	variación 3	753 B 15
πύλη . . . ἐξόδου	550, 1-2	15-16		756 A 6-8
κατάκαρτος . . . διεσκόσμησε	550, 2-4	16-18		757 A 2-5
αὕτη . . . ἀγγαλίμα	550, 5	18	adición 3	757 A 12-13
διελογίζετο . . . οὗτος	551, 2-4	24-25	variación 4	1148 B 10-11
προσήκοντος . . . σφάλμα	551, 3-9	25-30		1148 C 15-D 12
	552, 1-4 (a)	30-34		
πόθεν . . . αὐτοῦ	552, 5-11	34-41		1149 A 1-15
	553, 1-4 (b)	41-44		
μὴ φοβοῦ . . . ἀνέχεται	553, 4-7	44-47		1149 A 15-B 5
ἅγιον - Καταλάμπεται	553, 7-554, 2	47-50	variación 5	1149 C 1-8
μεμάθηκας . . . μάνθανε	554, 3-8	51-56	variación 6	1149 B 5-15
ὁ γὰρ . . . ἄνθρωπον	554, 9-555, 1	56-57	adición 4	1152 A 4-5
ταύτην . . . ἄγγελος	555, 1-6	58-63	adición 5	1149 D 1-12
	555, 6-8 (c)	63-64	{variación 7	
δεῦρο . . . μετὰ σοῦ	556, 1-4	64-68	{adición 6	1152 A 7-13
οὐ γήϊνος . . . μετὰ σοῦ	556, 4-7	68-71		1149 D 12-1152 A 4
	556, 7-557, 9 (d)	71-84	adición 7	
πήγη φωτός . . . τυγχάνουσα	557, 10-11	84-85		1152 B 3-6
	558, 1-2	85-86		1152 B 1-3
χαῖρε . . . ἄνθρωπον	558, 3-5	86-88	variación 8	1152 A 13-B 1
	558, 6-560, 8 (e)	88-108	variaciones 9-12	
καὶ ὁ . . . Θεός	560, 8-9	108-109		741 C 9-11
	560, 10-561, 7 (f)	109-115	variación 13	
ποτέ . . . ἀκλινές	561, 7-13	115-121		745 A 15-B 12
	561, 14-562, 6 (g)	121-128	adición 8	
καὶ . . . γίνεται	562, 7	128-129		741 A 3-4 (j)
τὸν θησανρὸν . . . διελογίζετο	562, 7-9	129-130		740 A 11-12
εὼς . . . σωτηρίας	562, 9	130		737 D 3
	562, 10-15 (h)	130-136	variación 14	
πνεῦμα ἅγιον . . .	563, 1-3	136-138		757 B 3-4

¹ Para comodidad en referencias posteriores, transcribiremos íntegramente las variaciones y adiciones de la versión armenia, señalando con una V las primeras y con una A las segundas:

- A 1: *Deathless by descent, invisible through beauty, before the ages light of light; of God the Father wast thou begotten; being Word and Son of God, thou didst take flesh from Mary Virgin, in order that thou mightest renew afresh Adam fashioned by the holy hand.*

Holy, deathless, eternal, inaccessible, without change, without turn, true Son of God art thou before the ages; yet wast pleased to be conceived and formed in the womb of the holy Virgin, in order that thou mightest make alive once more man first fashioned by the holy hand, but dead through sin.

By the good pleasure thou didst issue forth, by the good pleasure and will of the invisible Father. Wherefore we all invoke thee, calling thee king. Be thou our succour; thou that wast born of the virgin and wrapt in swaddling clothes and laid in the manger, and wast suckled by Mary, to the end that thou mightest make alive once more the first created Adam that was dead through sin.

Feasted with knowledge from the divine knowledge, let us emit like a fountain the sweetly sounding hymns of praise; let us glorify the sweet powers of the divine Word. With sweetly sounding doctrine let us send forth praise worthy of the divine grace; forasmuch as earth, and sea, and all created things visible and invisible, bless and glorify God's love for man, for that his majesty was among [us]. For being God, he appeared in the flesh, and taking on Himself extreme humility, was born of the holy virgin, to the end that He might renew afresh him that was dead through disobedience" (The Expositor, loc. cit., pp. 162-163).

- V 1 [ad 548, 4]: *Being the exceeding magnifical power [and] image of God, He took on the form of slave. . . He that putteth on the light as a garment, consorted with the men as one that is vile" (Ib., p. 163).*

- A 2 [post 549, 2]: *Christ our God took on [Himself] the beginning of humanity, being yet a sharer of the [life] without beginning of God the Father, in order to lift up unto the beginningless beginning of the Godhead man that was fallen.*

And He took the form of slave from the Holy Virgin, in order to call us up to the glorified dominical image. He put on the outward shape made of clay, that he might make [us] sharers of the heavenly form. He sat in the lap of the holy virgin, that he might place us on the right hand in the intimacy of his Father. In a vile body was He, and by means of the same He was laid in a tomb, that He might manifest us heirs of eternal life. In the womb of the holy virgin was He, the incomprehensible (or inaccessible) one, confined in order that He might renew the Adam destroyed through sin.

Power of the Father and living font, Christ our Lord, [He] is the life-fraught mistery, in whom even through (his) living voice, we believed; life without end he freely bestows on these who hope in Him, and with the spirit of grace He illumines the races of men. From his fountain, living and ever flowing and of sweet taste, whosoever in faith are athirst are filled and sated.

Wherefore even with one voice [let us sing the praises] of God the Word, that according to the worthiness of each is cause and promotor of salvation, unto young men and old, and unto children and women. For from Mary the divine fountain of ineffable Godhead gushes forth grace and free gift of the holy spirit. From a single holy virgin the pearl of much price proceeded, in order to make alive once more the first created man that was dead through sin.

He is the sun of the righteousness, dawning upon earth, and in the fashion of a man He deigned to come unto our race. Having hidden in the coarse matter of humanity the effulgent splendour of his Godhead, and having filled [us] with the divine Spirit. He hath also made us worthy to sing unto him the angelic hymn of praise.

Let us twine, as with a wreath, the souls (or selves) [of them that love the festival and love to hearken] with golden blossoms, fain to be crowned with wreaths from the unfading gardens; and offering in our hands the fair-fruited flowers of Christ, let us gather [them]. For the God-like temple of the holy virgin is meet to be glorified with such a crown; because the illumining pearl cometh forth, to the end that it may raise up again into the ever streaming light them that were gone down into darkness and the shadow of death.

Regaled with the medicine (lit.: poison) of the divine words of Christ unto the grace of the same, let us send up unto him some worthy hymn (or harmony). Let us hasten to inhale the perfume of the God-clad simmetry . . . In [our] language, let us luxuriate in the divine grace, and let us hasten to drive away from us the foul odour of sin. Let us rather clothe us in the sweet savour of the works of righteousness. Having put ourselves the breastplate of faith, and the garb of the virtuous life, and the holy and spotless raiment of purity, let us fast . . . for He is excellence and hath his dwelling with peace, and is joke-fellow of love and consorteth; [therewith] a blossom smelling of hope. And the lambs which in faith browse upon this shoot forth the light like rod of the Trinity" (Ib., pp. 163-165).

- V 2 [ad 549, 2-5]: But we, O my friends, resorting to the garden of the Saviour, let us praise the holy virgin, saying along with the angels in the language of the divine grace: "rejoice thou and be glad . . ." (Ibid., p. 165).
- V 3 [ad 550, 1]: Whom [God] she alone approacheth holy in body and soul. . . (ibidem).
- A 3 [post 550, 7]: . . . in order that He may make new once more the dead through sin, thou didst allow her to remain a virgin, and was pleased, O Lord, to lie in the virgin's womb. . . (ib., pp. 165-166).
- V 4 [ad 551, 3]: But then in seemly fashion, I ween, the grace chose out the holy virgin; for she was wise . . . (id., p. 166).
- V 5 [ad 553, 8]: Wherefore that which is born of thee is holy and Son of God, sharer of the form, and sharer of the substance, and sharer of the eternity of the Father. . . (ib., p. 167).
- V 6 [ad 554, 6]: But thou alone, O holy virgin, do receive the mystery unknown by them, and learn and be not perplexed as to how this shall be unto thee . . . (ibidem).
- A 4 [post 554, 9]: New radiance now of eternal light gleams forth for us in the inspired fitness (or harmony) of these words . . . (ib., p. 168).
- A 5 [post 555, 3]: Among all nations she alone was both virgin and mother, and without knowledge of man, holy in body and soul . . . (ibidem).
- V 7 [ad 555, 6]: As purse of the divine mystery the holy virgin made herself ready, in which the pearl of life was envelopped in flesh and sealed . . . (ibidem).
- A 6 [post 556, 8]: . . . in order to make alive the race of men like a compassionate God . . . (ibidem).
- A 7 [post 557, 9]: forasmuch as in her was God born, to the end that He might make alive him whom He made his image . . . (ib., p. 169).
- V 8 [ad 558, 5]: in the divine words of the Teacher we believe and rejoice, for with roses and lilies . . . (pp. 169-170).

La lectura de las variaciones y adiciones que presenta la versión armenia nos lleva a las siguientes conclusiones: la mayor parte de las variaciones clarifica la idea o suaviza la frase del texto griego;¹ dos parece que quisieran corregirlo;² las demás son sin importancia.³ De las ocho adiciones, las dos primeras, de excepcional longitud, amplifican el tema cristológico indicado brevisísimamente en el texto griego, otras no tienen mayor importancia,⁴ tres repiten una temática al parecer litúrgica⁵ y una esclarece, en un sentido determinado, la frase ambigua del

- V 9 [ad 558, 9]: *Christ. . . and hath filled the fair garden of the churches, even the seedplots of our hearts, from the paradise of God (ib., p. 170).*
- V 10 [ad 559, 3]: *for in the desert of Mary the fair-fruited tree hath shot up. . . (ibidem).*
- V 11 [ad 559, 4]: repite textualmente el mismo trozo omitido por La Piana en la edición del texto griego (ibidem).
- V 12 [ad 560, 1]: *Grant me, said the virgin, to learn such an impenetrable mystery, and I become the vessel that receives the divine mystery (or thought), being overshadowed by the Holy Spirit, and [I am] to receive the truth of his flesh in my flesh, unto the building by wisdom of her abode. The Word becometh flesh and dwelleth in us, that is, in the same flesh which it took from us: and by the spirit of its native self (or soul) it spiritualizes [itself]. And the unchanged God accepts the form of slave, to the end that He might be regarded by the faithful as man, but that He might be manifested as God to the unfaithful, in order to renew the first created (ib., pp. 170-171).*
- V 13 [ad 561, 1]: *In a mortal body the invisible one was envelopped, that He might make it also deathless . . . to the end that He might renew him that was fashioned by his holy hand (ib., p. 171).*
- A 8 [post 562, 2]: *He giveth in exchange his temptation the coin of long suffering, that He might claim [for us] the mansions of the kingdom. The holy virgin was filled with joy because He took from her his flesh, to the end that He might raise again him that was fallen under sin.*
Evil thoughts are turned from us, when we sing psalms to Thee, O heavenly and holy Father, beholding the great light which thou hast given to us, Jesus Christ, who was born of the holy virgin, and wrought by means of his Godhead wonders, but for our sake accepted sufferings by means of his flesh (ib., p. 172).
- V 14 [ad 562, 9]: *therefore, O ye fair-fruited and comely branches of Christ's teaching, ye shall in this place bring to us the fruits of blessing. . . Here, where all is purity and fragrance, let us offer to God with the holy conscience the incense of prayer. Here, where virginity and temperance dance together bearing for fruit the life-cluster of grapes . . . (ib., pp. 172-173).*

¹ Cfr variaciones 2, 3, 4, 6, 7, 8, 9, 14.

² Cfr variaciones 10, 12.

³ Cfr variaciones 1, 5, 13.

⁴ Cfr adiciones 4, 8.

⁵ Cfr adiciones 3, 6, 7.

texto griego.¹ Resulta, pues, evidente que la versión armenia se ha hecho sobre la griega, sirviendo quizás para corregir textos dudosos de ésta, pero plantea un interrogante: las dos primeras largas adiciones representan una amplificación posterior del texto griego o, por el contrario, éste es una abreviación del texto primitivo más largo?²

La lectura del exordio en el texto griego sorprende por su forma esquemática: nueve líneas introducen el tema central, la encarnación, que solamente aparece esporádicamente en el resto de la homilía; se limita a la escena de la anunciación y en ella, de manera especial, a las vacilaciones de la virgen. Dentro de esta primera impresión, llaman la atención las líneas introductorias en su sequedad y más aún, el que inmediatamente se vean seguidas por el invitatorio *δεῦτε λαοί* que suele venir, en las homilías estudiadas, después de un desarrollo más o menos largo, invitatorio con que cierra pocas líneas más adelante el exordio e introduce la alabanza de María. Este brevísimo exordio, enriquecido con las adiciones que presenta la versión armenia, tomaría proporciones más justas y las rudas aristas del esquematismo señalado desaparecerían.

Con todo, no creemos se pueda afirmar sin más que la recensión larga es la primitiva, ya que presenta características de tipo litúrgico monacal que hacen sospechar una posible amplificación realizada dentro del claustro.³

Analizado este primer punto, la consideración del esquema propuesto más arriba nos demuestra que la homilía, fuera de las ocho cortas secciones numeradas, corresponde casi exactamente a los textos griegos de las homilías del Ps. Taumaturgo y Ps. Proclo. Más aún, esta correspondencia es de tal manera metódica, que parece insinuar una consciente estructuración: alabanzas de la virgen sobre el último párrafo de la Ps. procliana, cuerpo del sermón sobre la Ps. gregoriana, final con base en la sección poética de la Ps. procliana. Esta neta diferenciación, en la

¹ Cfr adición 5.

² En efecto, todas las otras adiciones y variaciones se basan en el texto griego y ofrecen una plausible explicación en conexión con él. Pero de dónde provienen estas dos largas adiciones que desarrollan la idea central del exordio independientemente de su formulación literal?

³ En efecto, la exhortación a entonar himnos de alabanza a Dios aparece frecuentemente; la formulación soteriológica de la encarnación aparece al final de los párrafos en una expresión característica, como una especie de estribillo; significativas las expresiones de la variación última, en las que las virtudes monacales vienen en primer plano (cfr también el final de la adición segunda).

que ninguna de las fuentes se interfiere,¹ no parece poderse explicar en la hipótesis de La Piana de que la homilía del Ps. Taumaturgo es una reelaboración de la nuestra; mucho más lógico parece que la homilía que al presente estudiamos se ha escrito con base en dos fuentes al menos² ya escritas: la homilía del Ps. Taumaturgo y la del Ps. Proclo.

Esta conclusión parece recibir una válida confirmación del análisis de los paralelos en la sección poética ps. procliana: en efecto, los cinco lugares aducidos son versos completamente regulares, que forman parte de estrofas igualmente regulares; especial mención merecen la sección i) y la sección j) que pertenecen a uno de los acrósticos.³

Por último, si analizamos las ocho secciones propias de nuestra homilía, encontramos los siguientes datos que confirman lo que venimos considerando. La sección d) es una amplia digresión sobre la virtud santificadora de la redención aplicada en el bautismo, digresión que rompe lógicamente la serie de *Χαιρετισμοί* del mismo texto, serie que corresponde a la más amplia del Ps. Taumaturgo. La sección e) amplifica un tanto la idea que acaba de exponer en las líneas anteriores, repite textualmente las líneas ya escritas en la página 551, 4 ss.—trozo que La Piana omite en su edición juzgándola una evidente equivocación del copista,⁴ omisión que repite D. Montagna en su edición en Marianum,⁵ y que sin embargo se encuentra íntegramente en la versión armenia⁶—y vuelve finalmente sobre las dudas de la Virgen que ya había tratado al principio⁷ pero que le sirven ahora para insertar la sección poética del Ps. Proclo. La sección f) es una repetición de las paradojas divino-humanas del Verbo hecho carne, tratadas anteriormente, y las secciones g) y h) son el final

¹ La alusión a las figuras femeninas de Sara y Rebeca que insinuamos en el esquema, presenta una formulación y contexto completamente diferente en la Ps. procliana (PG LXV, 743 A), lo cual se podría explicar muy bien por ser uno de los paralelos conocidos en la homilética del tiempo.

² Decimos al menos, pues el problema planteado en el exordio con la recensión larga armenia, podría ser indicio de una tercera fuente, a saber, una homilía netamente cristológica para el nacimiento, muy posiblemente del siglo iv [características internas].

³ Cfr el esquema sobre la reproducción poética presentada por La Piana del Ps. Proclo, p. 315.

⁴ "Qui il codice ripete senza alcun motivo apparente il periodo che trovasi nelle pagine precedenti"—y transcribe el parágrafo de la pg. 551, líneas 4-9—(LA PIANA, *op. cit.*, p. 559, nota).

⁵ D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 438, nota.

⁶ THE EXPOSITOR, *vol. cit.*, p. 170, 11.

⁷ Texto [ed. LA PIANA], 561, 7-13 = PG, LXV, 745 A 15-B 12.

propio de nuestra homilía, hecha sin embargo a base de las expresiones poéticas del Ps. Proclo. De las tres primeras secciones, c) es una pequeña amplificación sin importancia; a) explica la alusión a Sara y Rebeca, alusión que puede corresponder fundamentalmente al Ps. Proclo, como indicamos en el esquema, o bien al patrimonio homilético del tiempo; b) por último, expresa de un modo enfático el propósito de virginidad de María, detalle que recordaremos más adelante al tratar de la mariología del orador.

Estas observaciones esclarecen y explican un punto importante en el análisis del texto mismo, a saber, el desorden temático que se encuentra en su desarrollo y que se observa en la misma lectura del esquema de la homilía. La primera introducción del tema "vacilaciones de María", no corresponde ciertamente al simple saludo del ángel:¹ si se supone el texto completo del anuncio del ángel, como lo hará el Ps. Taumaturgo, se comprende el elogio de la prudencia de María; pero como concluir lógicamente a dicha virtud del solo hecho de que María se turbó a la presencia y saludo del ángel? Y en las líneas de la página siguiente que nos presentan las preguntas que se hacía la virgen, podríamos preguntarnos: de dónde sabía la virgen el contenido del mensaje angélico si éste vendrá solamente líneas más abajo?²

Pasando por alto la interrupción de los *χαίρετισμοί* por la digresión a los efectos redentores del bautismo,³ nos encontramos de nuevo, sorpresivamente, después de la ponderación del fruto del seno virginal, con las vacilaciones de María, la alusión al mensaje del ángel y a una nueva ponderación del carácter divino del recién nacido.⁴ Terminado este ciclo, comienza uno nuevo de dudas y acción tranquilizadora, esta vez de parte del mismo Dios—pensamiento probablemente inspirado por la ps. procliana⁵—, para desembocar a una última expresión del estado de ánimo de la virgen.⁶

Podemos, pues, concluir que con gran probabilidad nuestra homilía no nos ofrece otra cosa que una compilación de dos o tres homilías primitivas: una fundamental, la primera del Ps. Taumaturgo que estudiare-

¹ *Ibid.*, 551, 2.

² *Ibid.*, 552, 4-10.

³ *Ibid.*, 556, 8-557, 6.

⁴ *Ibid.*, 559, 3-560, 2 ss.

⁵ *Ibid.*, 561, 6 ss.

⁶ *Ibid.*, 562, 7 ss.

mos inmediatamente; la del Ps. Proclo que le presta sus elementos líricos y poéticos; quizás una cristológica antigua, representada por la re-
censión larga armena en su primera parte.

Habiendo creído poder afirmar que la homilía del Ps. Proclo pertenece en su forma actual a un período posterior al siglo v,¹ la homilía que estudiamos sobrepasará igualmente los límites de nuestro estudio, por lo cual indicaremos solamente algunos puntos que nos serán de utilidad en los párrafos siguientes.

- * Ante todo, por lo que se refiere al punto histórico de esta homilía—en su texto actual—, es claro que debemos rechazar las conclusiones de La Piana de que se trata de una homilía del siglo iv,² arquetipo sobre el cual se formaron las homilias posteriores sobre la Anunciación.³ Del análisis que hemos hecho resulta probable que se trate más bien de una compilación efectuada para la festividad de la Anunciación, en una época en que dicha solemnidad litúrgica estaba firmemente establecida. Si la versión armena nos reproduce la original, podríamos añadir que dicha compilación se efectuó en un ambiente monacal.

Un segundo punto interesante, son las correcciones ideológicas que introduce el compilador sobre las homilias primitivas. La Piana ya había estudiado detenidamente el punto, desde el ángulo opuesto, observando cómo nuestro autor añade el término *συννομόουσιος* a la fórmula del Ps. Taumaturgo, aclarando en un sentido ortodoxo su ambigüedad.⁴ Desde el punto de vista cristológico, en cambio, el proceso es inverso: en dos cortas secciones que le son propias, nuestro orador concibe la encarnación del Verbo en los siguientes términos: *se unió al cuerpo y no se cambió en el espíritu; el infinito se localizó en un cuerpo mortal* (*κεχώρικεν*, no *asumió un cuerpo mortal* como traduce LA PIANA llevado quizás por nuestras categorías actuales) *para hacerlo inmortal* . . .;⁵ y pocas líneas más arriba: *el Verbo se hizo carne y habitó con nosotros, es decir, en aquel cuerpo que recibió del hombre y al que animó con el alma racional* (*καὶ πνεῦμα ψυχῆς λογικῆς ἐψύχωσεν*);⁶ si bien la traducción de esta última

¹ Cfr pp. 328-341.

² LA PIANA, *op. cit.*, p. 540.

³ *Ibid.*, p. 547.

⁴ *Ibid.*, pp. 536-537.

⁵ Texto, 561, 1-2.

⁶ *Ibid.*, 560, 5-7.

línea es ambigua, en este mismo sentido nos dirige la versión armenia: *and by the spirit of its native self it spiritualizes (itself)*.¹

Estamos ciertamente ante una concepción antioquena y nos atreveríamos a decir apolinarista. LA PIANA ve en ella, por el contrario, un argumento del carácter anti-apolinarista del orador: *È noto che Apollinare partendo dalla tricotomia platonica insegnò che il Verbo aveva assunto un corpo animato solo dalla ψυχή λόγος e che il Logos divino aveva preso il posto della ψυχή λογική e fondava questa sua affermazione sulle parole di s. Giovanni, il Verbo si è fatto carne, interpretando strettamente la parola carne. L'autore dell'omelia protesta contra questa interpretazione del testo giovanneo e ne dà la vera spiegazione: —cita el texto griego correspondiente—. Il Verbo si è fatto carne ed abitò in noi cioè, in quel corpo appunto che dall'uomo riceveva e gli infuse lo spirito dell'anima razionale.*² Confesamos que no vemos la argumentación del crítico.

Finalmente, observemos cómo nuestro autor llama a Cristo la espiritual primavera.³ Sin embargo, por el contexto lírico en que se encuentra dicha expresión, no parece corresponder al argumento que hemos tratado más a espacio en otra homilía; en efecto, la idea de Cristo luz predomina en la línea usual de la homilética de los siglos iv-v, tanto por la frecuencia como por el contexto.⁴

E. Pensamiento mariológico

Prescindiendo de aquellos puntos que pertenecen propiamente al Ps. Taumaturgo o al Ps. Proclo, anotemos brevemente a manera de inventario —ya que la homilía no pertenece directamente a nuestro siglo— las ideas mariológicas propias de nuestro autor.

- * En dos ocasiones aparece la contraposición María-Eva. La primera, con que se abre al homilía, se fija principalmente en la desobediencia de Eva y en el fruto de María; la contraposición es únicamente temática sin profundizar el contenido dogmático.⁵ La segunda, que cierra la disgresión primera, es más precisa: *no teme Eva más el oprobio y los dolores del parto, porque en la santa Virgen ha sido reparada su desventura.*⁶
- * La virginidad de María viene consagrada con el término *la santa virgen* que designa habitualmente su persona. Con la frase *ὁ ἐκ τῆς παρθένου*

¹ THE EXPOSITOR, *loc. cit.*, p. 171.

² LA PIANA, *op. cit.*, p. 539.

³ Texto, 558, 7.

⁴ *Ibid.*, 549, 5; 557, 10-11; 561, 3.

⁵ *Ibid.*, 548, 2.

⁶ *Ibid.*, 555, 5.

ἀφράστως τεχθεῖς¹ expresa la idea de la maternidad virginal, común en la homilética estudiada.

Donde encontramos un punto propio y característico es en el énfasis en el propósito de virginidad de María: *como podrá sucederme esto —pregunta la virgen— si no quiero conocer varón terreno, puesto que me he consagrado al esposo celeste? Quiero permanecer virgen: no quiero entregar la gloria de la virginidad.*²

- * Finalmente, en tres lugares hace explícita referencia a la santidad de María en términos especiales: el árbol de la gracia, Cristo, ha germinado de la inmaculada (ἄφθορος) María;³ María única santa en el cuerpo y en el alma;⁴ *en la sola inmaculada y siempre virgen María floreció el pimpollo de la vida.*⁵ Si el adjetivo de la primera frase se puede entender muy bien dentro de la terminología de la época como una explicitación de la virginidad de María, las dos últimas frases plantean un doble problema: el adjetivo “único” se refiere a la singular misión maternal de María, o bien a la singular santidad suya? el adjetivo “inmaculado” contrapuesto a “siempre virgen” y paralelo a “santa en cuerpo y alma” quiere significar simplemente la pureza tanto física como interior de María—como interpreta La Piana⁶—, o más bien una santidad del todo especial que gira ya en el plano del privilegio de la exención de pecado?

Nos parece que ni el texto ni el contexto ofrecen elementos suficientes para responder en uno u otro sentido.

- * Para terminar, anotemos que las dos veces que aparece el título Θεοτόκος⁷ se puede sospechar una substitución del copista, ya que tal título no aparece en la versión armenia,⁸ ni en el texto griego correspondiente del Ps. Taumaturgo.⁹ De hecho tal título no corresponde exactamente al pensamiento cristológico del autor, tal como lo hemos indicado en páginas anteriores, y parece evitarse la formulación equivalente de que María da a luz a Dios, o al Verbo.¹⁰

¹ Ibid., 561, 15 s.

² Ibid., 553, 1-3.

³ Ibid., 559, 3.

⁴ Ibid., 550, 1.

⁵ Ibid., 559, 5.

⁶ LA PIANA, *op cit.*, p. 550, nota 1; p. 551, nota 5.

⁷ Texto, 548, 2; 555, 2.

⁸ THE EXPOSITOR, *loc. cit.*, p. 170.

⁹ PG X, 1149 D 10.

¹⁰ Cfr por ejemplo los dos lugares donde podría más obviamente encontrarse dicha expresión: 560, 9 ss.; 561, 15.

PARAGRAFO 2º

Ps. TAUMATURGO II: Homilia I in Annuntiationem sanctae virginis.

A. Texto

* Incipit: *Σήμερον ἀγγελικῇ παρατάξει*

* Edición: Texto griego: PG X, 1145-1156¹

Texto siríaco: AS IV, 122-127 (377-381)

Texto armeno: AS IV, 145-150 (396-400)

* Referencias: BHG 1139 n

REPERTORIUM 454

B. Autenticidad

Tanto el códice griego como las versiones siríaca y armena la atribuyen a Gregorio el Taumaturgo,² mientras que algunos manuscritos griegos parecen atribuírla al Crisóstomo.³ La crítica se ha mostrado dudosa de tales atribuciones.⁴ DRÄSECKE sugiere a Apolinar de Laodicea como probable autor;⁵ Wenger la sitúa en los primeros años del s. v;⁶ mientras LA PIANA cree que se debe a la pluma de un escritor de procedencia herética de fines del s. v⁷ y Jugie opina que es una antología de un autor posterior a dicho siglo.⁸ F. LEROY la aproxima a Crisipo de Jerusalén.⁹

¹ Leroy ha estudiado detenidamente la tradición manuscrita y observa que el ms. que sirvió para la edición de las tres primeras homilias del Ps. Taumaturgo es el mismo Vaticano 1633, trasladado a Grottaferrata en 1615, fuente principal para Proclo. En él el orden es el actual de la edición Migne, si bien en los otros códices el orden de los dos primeros está invertido (cita a Ehrhard, II, p. 137 s.) [Leroy, Byz, 33 (1963) pp. 376-377.]

² PG X, 1145 C 1. AS, IV, 122; 145.

³ DE ALDAMA, REPERTORIUM, 454: "Haec homilia signatur a Baur, *Initia PP. GG.*, tanquam spuria Chrysostomi; equidem nescio quanam ratione, cum vel ipsa allegatio ad opera Chrysostomi errata sit."

⁴ GALLARD, en Migne, 971 B. R. LAURENTIN, TABLE, pp. 156-157. D. DEL FABBRO, *op. cit.*, pp. 228-230. D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 125.

⁵ En BARDENHEWER, *op. cit.*, II, p. 181.

⁶ En LEROY, *op. cit.*, p. 380.

⁷ LA PIANA, *op. cit.*, pp. 536-537.

⁸ M. JUGIE, AB 43 (1925) 90.

⁹ F. LEROY, *op. cit.*, p. 380.

C. Esquema

Exordio: exultación y alabanza en los cielos y en la tierra por la presente festividad en que la venida de Dios al mundo es una revelación y un anuncio de redención y gracia para los hombres (1145 C-1148 B).

Cuerpo

1. Escena de la anunciación:
 - a. Presentación retórica del texto evangélico de Lc. 1, 28-35 (1148 B-C 13).
 - b. Exaltación,
 - de la prudencia y sabiduría de María en contraposición a la ligereza de Eva, causa de la ruina del mundo (1148 C 13-1149 A 15);
 - de la gracia singular otorgada, cuyo conocimiento no fue concedido a los Patriarcas y Profetas, anuncio no oído por los ángeles, misterio únicamente concedido a María: maternidad del Hijo de Dios, coeterno con el Padre, perenne, verdadera luz del mundo (1149 A 15-D 1);
 - de la santidad de María, corporal y espiritual, madre del Señor que santifica y salva, del Creador de Adán y de Eva (1149 D 1-1152 A 7).
 - c. Exhortación a alabar a María, cuya maternidad divina se expresa bíblicamente en múltiples formas, pues de ella nace Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, en la perfección inconfusa e inmutable de sus dos naturalezas, idéntico al Padre e igual a nosotros en todo, fuera del pecado (1152 A 7-C 7).
 - d. Conclusión: los Patriarcas y Profetas no vieron el misterio, conociéndolo únicamente en oscura visión. María, en cambio, recibe al Verbo y lo da a luz en el tiempo señalado (1152 C 8-1152 D 6).
2. Sección litúrgica (1152 D 6-1153 D 8)
 - a. Salmo 131, 8: María arca de oro a donde vendrá el Verbo para rescate de la humanidad.
 - b. Salmo 44, 11: descendencia davídica de María.
 - c. Lucas 2, 4-7: ponderación de la humillación del Verbo para iluminar nuestra razón, para darnos el alimento místico, para salvarnos.

Final: Los ángeles le alaban en el cielo y en la tierra; a la diestra del Padre en el cielo, en el trono santo y glorioso de María acá en la tierra. Doxología trinitaria (1153 D 6-1156 A 4).

D. Observaciones generales

* Como en la homilía precedente, el primer problema fundamental que nos ocupará ahora será la determinación de su unidad y dependencia literaria, lo que nos permitirá juzgar con mayor probabilidad el aspecto de su autenticidad y probable fecha de composición.

En páginas anteriores vimos cómo la primera parte de nuestra homilía coincide con un aparte de la homilía del Ps. Nisseno sobre el mismo tema. M. JUGIE había señalado ciertos paralelos con la homilía de Crisipo de Jerusalén para la festividad mariana¹ y F. LEROY ve en dichos paralelos un indicio claro de que Crisipo podría ser el autor de nuestra homilía.²

Cuál es la realidad subyacente a estos paralelos literarios? Para facilitar el estudio proponemos el siguiente esquema comparativo.

<i>Ps. Taumaturgo</i>	<i>Ps. Nisseno</i>	<i>Crisipo</i> Po 19, 336 s.: 218 s.
1145 C 5-1148 B 10 (a)		
1148 B 10-11	551, 2-4	
1148 B 11-C 15 (b)		
1148 C 15-D 12	551, 3-9	
1149 A 1-15	552, 5-11	
1149 A 15-B 5	553, 4-7	
1149 B 5-15 (1*)	554, 3-8	
1149 C 1-8	553, 7-554, 2	
1149 C 8-D 1 (c)		
1149 D 1-12 (2*)	555, 1-6	
1149 D 12-1152 A 4 (3*)	556, 4-7	
1152 A 4-5	554, 9-555, 1	
1152 A 5-13	556, 1-4	
1152 A 13-B 1 (4*)	558, 3-5	
1152 B 1-3	558, 1-2	218, 17-27
1152 B 3-6	557, 10-11	
1152 B 6-9		218, 35-219, 7
1152 B 10-D 6 (d)		
1152 D 6-1153 A 3		219, 40-220, 20
1153 A 4-15		221, 6-11
1153 B 1-D 3		224, 1-225, 1
1153 D 4-1156 A 4		225, 4-18

¹ M. JUGIE, *op. cit.*, pp. 88-89. Cfr PO XIX, 218 ss.: 336 ss.

² F. LEROY, *loc. cit.*

Analizando este esquema estructural en comparación con el temático, observamos ante todo que la parte final o sección litúrgica, columnas 1152 D 6-1156 A 4, está construida en perfecto paralelo con la homilía de Crisipo. La atención se centra en la escena del nacimiento y la figura de María aparece de un modo marginal. Un examen pormenorizado de las correspondencias¹ nos lleva a la evidente conclusión de que nuestro

¹ Transcribimos a continuación los dos textos paralelos; la línea superior, precedida de un guion [-] es el texto del Ps. Taumaturgo, la inferior corresponde al texto de Crisipo.

- Σὸν γὰρ τὸ χαίρειν ἀληθῶς ·
Σὸν γὰρ τὸ ὄντως χαίρειν, σὸν τὸ κεχαριτωμένη ὡς ἀληθῶς ἀκούειν,
— ἐπειδὴ μετὰ σοῦ ἡ θεῖα χάρις, ὡς οἶδεν ἐσκῆνωσεν ·
ἐπειδὴ μετὰ σοῦ τῆς χαρᾶς ὅλος ὁ θησαυρός. τῆς χαρᾶς ὅλης καὶ χάριτος ·
— μετὰ τῆς δούλης ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης · μετὰ τῆς ὥραιας, ὁ ὥραϊος κάλλει
μετὰ τῆς δούλης ὁ βασιλεὺς · μετὰ τῆς ὥραιας ὁ ὥραϊος κάλλει
— παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων · μετὰ τῆς ἀμιάντου, ὁ ἀγιάζων τὰ
παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων · μετὰ τῆς ἀμιάντου κόρης, ὁ ἀγιάζων τὰ
— σύμπαντα · μετὰ σοῦ [ὁ Θεός, καὶ τέλειος ἀνθρώπος, ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ
σύμπαντα · μετὰ σοῦ [τῶν ἀπάντων ὁ ποιητὴς · μετὰ σοῦ, ἵνα γένηται καὶ ἐκ
— πλήρωμα τῆς θεοτήτος] <1152 A 11-B 3>.
σοῦ · μετὰ σοῦ τῇ συλλήψει, ἵνα καὶ ἀπὸ σοῦ τῷ τόκῳ · μετὰ σοῦ ὡς Θεός
ἵνα καὶ ἀπὸ σοῦ ὡς Θεός καὶ ἀνθρώπος] <218, 17-27>.
— Χαίρε κεχαριτωμένη ἡ πηγὴ τοῦ φωτός, τοῦ φωτίζοντος πάντας
Χαίρε ἡ τοῦ φωτός πηγὴ τοῦ φωτίζοντος πάντα
— [τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας]. Χαίρε κεχαριτωμένη τοῦ νοητοῦ ἡλίου ἡ
[ἀνθρώπων]. Χαίρε ἡ τοῦ ἡλίου
— ἀνατόλῃ [καὶ τὸ τῆς ζωῆς ἀμύαντον ἀνθος]. Χαίρε κεχαρ... ὁ λειμὼν ὅλης τῆς
ἀνατολῇ [τοῦ μὴ δύναται...]. Χαίρε ὁ λειμὼν τῆς
— εὐωδίας. Χαίρε κεχαρ... ἡ ἀμπελος ἡ [ἀειθαλής] <1152
εὐωδίας [τοῦ Πνεύματος...]. Χαίρε ἡ ἀμπελος ἡ [καλλίβοτρυς]
— B 3-9>.
<218,35-219,7>.
— Κιβωτὸς ἡ ὅλη τὸν θησαυρὸν δεξαμένη τοῦ ἁγιάσματος.
Κιβωτὸς ὅλου τοῦ ἁγιάσματος τὸν θησαυρὸν δεξαμένη... <220,4-5>
— Ἀνάστηθι Κύριε, ἐκ τῶν κόλπων τοῦ Πατρὸς, ἵνα ἐξαναστήσῃς
Ἀνάστηθι Κύριε ἂν γὰρ μὴ ἐκ τῶν τοῦ Πατρὸς κόλπων ἐξαναστήσῃς
— τὸ πεπτωκός
πεπτωκός
— γένος [τοῦ πρωτοπλάστου]. Ταῦτα πρεσβεύων ὁ Δαβὶδ πρὸς τὴν ἐξ
τὸ γένος [ἡμῶν...] <220,18-20>. Τοιαῦτα περὶ τῆς ἐξ
— αὐτοῦ μέλλουσιν βλαστάνειν [ἐάβδον τὸ καλλίκαρπον ἐκεῖνο ἀνθος προ-
αὐτοῦ λαβεῖν μελλούσης τὴν βλάστησιν... <220,30-31>.
— φητεύων ἔλεγε · Ps. 44, 11-12 + ἵνα καὶ τοῖς γνώσεως ὀφθαλμοῖς
... Ps. 44, 11-12 + ἵνα καὶ τοῖς τῆς γνώσεως ὀφθαλμοῖς
— θεωρήσῃς τὰ πρᾶγματα · ἀκουσον ἐμοῦ [σοι προμνηνύοντος] καὶ τοῦ ἀρχαγ-
θεωρήσῃς τὰ πρᾶγματα · ἀκουσον καὶ ἐμοῦ [ταῦτα προεκακάλυπτοντος] καὶ τοῦ

orador tiene ante sus ojos la homilía de Crisipo y va transcribiendo de ella las ideas fundamentales para cubrir el esquema litúrgico, con sus mismas expresiones, el mismo orden y nexos lógicos, modificando apenas en detalles insignificantes el texto primitivo. No se trata, como opinaba

- γέλου σοι τὰ ἐντελῇ σοι μυστήρια διαρρήδην ἀναγγέλλοντος <1152 Δ 12 - ἀρχαγγέλου Γαβριὴλ τὰ αὐτά σοι μηνύειν μέλλοντος <221,8-11>.
- 1153 A 15>.
- Δεῦτε τοῖνον, ἀγαπητοί, καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν
ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀναδραμόντες ἐπὶ τὴν τῶν
- προλαβόντων μνήμην ἀναδραμόντες, τὴν ῥάβδον ἐξ Ἰεσσαί [δ-
προλαβόντων μνήμην, ὑμῶμεν τὴν ῥάβδον τοῦ Ἰεσσαί ·
- περφυῶς οὕτως βλαστήσασαν δοξάσωμεν, ἀνυμνήσωμεν] μακαρίσωμεν, εὐφη-
μακαρίζωμεν, εὐφη-
- μίσωμεν
μῶμεν [τὸ ἱερὸν...]
- [Texto seguido del Ps. Taumaturgo] οὐ γὰρ μόνῳ τῷ Ἰωσήφ, ἀλλὰ καὶ τῇ Θεοτόκῳ
Μαρίᾳ προμαρτυρῶν ὁ Λουκᾶς ἐν τοῖς θεοῖς Εὐαγγελίοις, ἱστορεῖ πρὸς αὐτὴν τὴν
ποῦ Δαβὶδ οἰκειότητα · + Lc. II, 6.7. Ἐσπαργάνω-
[Texto seguido de Crisipo — cambia solo el orden de la frase-] Ταῦτα καὶ ὁ Λουκᾶς
ἡμῖν διὰ τῆς εὐαγγελικῆς ἱστορίας ἐξήγγειλε, τὴν οἰκειότητα τοῦ Δαβὶδ οὐ μόνον
τῷ Ἰωσήφ, ἀλλὰ καὶ τῇ Θεοτόκῳ καὶ ἀειπαρθένῳ προσμαρτυρῶν · + Lc. II, 6.7.
Ἐσπαργάνω -
- σεν τὸν πᾶσαν κτίσιν δημιουργήσαντα.
σεν τὸν τῇ ἐαυτοῦ δυνάμει τὴν κτίσιν ἅπασαν σπαργανώσαντα ·
- Ἀνέκλιεν ἐν φάτνῃ τὸν ὑπὲρ χειροβλίμῃ καθήμενον, καὶ ὑπὸ μυριάδων ἀγ-
ἀνέκλιεν ἐν φάτνῃ τὸν [τοὺς οὐρανούς κλιναντα τῷ οἰκείῳ θελήματι]
- γέλων ἀνυμνούμενον. Ἐν τῇ τῶν ἀλόγων φάτνῃ ἀνεπαύσατο ὁ τοῦ Θεοῦ Λό-
ἐν τῇ τῶν ἀλόγων φάτνῃ δ Λό-
- γος, ἵνα καὶ τοῖς ἀλόγοις ἀνθρωπίνους κατὰ προαίρεσιν, λο-
γος προδτίθετο, ἵνα καὶ τοῖς ἀλόγοις κατὰ προαίρεσιν λο-
- γικῆς μεταδώδῃ αἰσθήσεως. Ἐν τῇ τραπέζῃ τῶν κτηνῶν προετέθη ὁ οὐρά-
γικῆς μεταδῶ.. αἰσθήσεως. Τραπέζῃ τῶν κτηνῶν προδτίθετο ὁ ἄρ-
- νιος ἄρτος, ἵνα τοῖς κτηνώδεσιν τοῖς ἀνθρωπίνους μυστικῆς
τος ὁ ἐπουράνιος, ἵνα καὶ τοῖς κτηνώδεσιν τῶν ἀνθρώπων μυστικῆς
- βρώσεως χορηγήσῃ μετάληψιν. Καὶ οὐδὲ τόπος ἦν αὐτοῖς ἐν τῷ
βρώσεως χορηγήσῃ μετάληψιν. Καὶ οὐδὲ τόπος, φησὶν, ἦν αὐτοῖς ἐν τῷ
- καταλύματι. Τόπον οὐκ εἶχεν δ οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν τῷ λό-
καταλύματι. Τόπον οὐκ εἶχεν οἰκήματος, ὁ [τὸν τοῦ δλου κόσμου]
- γῶ κατασκευάσας ἐπειδὴ πλούσιος ὢν,
κατασκευάσας οἶκον · οὐκ εἶχε τόπον οἰκήματος, ἐπειδὴ πλούσιος ὢν,
- δι' ἡμᾶς ἐπτώχευσεν... <1153 B 1 - Δ 3>.
[ἐκουσίως] ἐπτώχευσεν... <224,1 - 225,1>.

LEROY,¹ de una simple semejanza determinada por el mismo esquema litúrgico de la festividad mariana en Jerusalén.

La primera parte, columnas 1148 B-1152 C, considera exclusivamente la escena de la anunciación en la que la santidad de María ocupa un lugar de privilegio y las alabanzas marianas derivan del hecho singular de habitar en ella Dios. En ella encontramos un doble paralelismo literario: con Crisipo y el Ps. Nisseno en la serie de *χαιρετισμοί* y con el Ps. Nisseno en la presentación retórica de la escena de la anunciación. En el primero es claro que la formulación de nuestra homilía corresponde exactamente, en cuanto al orden y terminología, a la de Crisipo y no a la del Ps. Nisseno, quien en este punto depende del Ps. Proclo como analizamos anteriormente. Ya vimos cómo en el segundo se puede afirmar que el Ps. Nisseno reelabora el texto de nuestra homilía.² Las variaciones de orden temático (señaladas en el esquema estructural como 1*, 2* y 3*) no arguyen necesariamente una reelaboración por parte del Ps. Taumaturgo, como supone G. LA PIANA;³ pueden explicarse sencillamente por el uso corriente de narrar primero todo el texto evangélico (sección b del esquema estructural) y luego volver sobre la explicación detenida de cada frase. Esta primera parte se presenta, pues, como una sección homogénea y original.

Estudiemos ahora las otras secciones de esta primera parte que no tienen paralelos ni en el Ps. Nisseno ni en Crisipo. Encontramos que corresponden a un exordio propio—sección a)—, a un párrafo de transición—sección d)—y a una muy probable ampliación retórica del texto original—sección c)—.

La sección a) presenta las características de un clásico exordio retórico para una solemnidad litúrgica bien determinada: las ponderaciones de la festividad estructuradas sobre una serie de diez *σήμερον* con alusiones a los coros angélicos y a los presentes que celebran devotamente el misterio divino. De qué festividad se trata? Si los tres primeros términos señalan muy claramente el nacimiento y los cinco siguientes continúan normalmente sobre esta línea, los dos últimos—después de la muy probable interpolación escriturística sugerida por la palabra *χαρήσσονται*⁴

¹ LEROY, *Proclus de Constantinople*, p. 291.

² Cfr pp. 475-476.

³ G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 533-535.

⁴ PG X, 1148 A 12-B 14.

—se refieren evidentemente a la anunciación: *hoy . . . se nos anuncia el misterio . . . hoy Gabriel, que asiste a Dios, viene a la castísima Virgen y le anuncia* (εὐαγγελιζόμενος) *aquel 'Ave, llena de gracia'*;¹ tras lo cual viene lógicamente la narración de Lucas 1, 28-35 y el subsiguiente comentario. Aquí nos hacemos una doble pregunta: por qué esta doble orientación temática inusitada en las homilías de la época?² por qué el Ps. Nissenio comienza la reelaboración de nuestro texto justamente después del exordio?

En la sección c) advertimos que la comparación de la fuente de los ríos vuelve sobre la idea que se acaba de explicar y, lo que es más significativo aún, ampliada por medio de un texto sagrado sugerido por la palabra ποταμός, en el que se prescinde por completo de su sentido literal y cuyo significado enigmático permanece ajeno al contexto.³ Luego inicia las alabanzas marianas con un introductorio *πρεπόντως τοίνυν*.⁴ Parece, pues, que estamos ante una ampliación interpolada que viene inmediatamente después de la formulación cristológica que discutiremos a continuación y que abre la posibilidad de que ésta pertenezca igualmente al trozo interpolado; de hecho, si se suprimiese el trozo 1149 C 1-D 2, no sólo no perdería en nada el texto antes ganaría en claridad, orden y unidad.

La sección d) nos enfrenta a un problema peculiar: en sus líneas finales presenta la siguiente formulación cristológica que parece repro-

¹ *Ibid.*, 1148 B 4-10.

² La Piana dice: "L'unione delle due commemorazioni dell'annunciazione e del natale nella stessa azione liturgica produsse l'unione dei due argomenti anche nella omelia. Infatti, tutte le antiche omelie *εἰς τὸν εὐαγγελισμόν* concludono con la narrazione del natale, come le omelie *εἰς τὴν γέννησιν* esordiscono con la narrazione dell'annunciazione" (*op. cit.*, p. 313). Confesamos que en el recorrido que hemos hecho de la homilética del siglo V solamente una pieza corrobora en perfecto paralelismo esta afirmación y es la problemática homilía primera atribuida a Hesiquio de Jerusalén, que el mismo La Piana consideraba como una compilación tardía sobre una primitiva homilía dramática sobre la anunciación (cfr pp. 41-43). Fuera de ella tres presentan alguna alusión a la escena de la anunciación dentro del marco de navidad (la II homilía del mismo Hesiquio de Jerusalén, la IV de Proclo de Constantinopla y la IV de Teodoto de Ancira); pero de aquí a afirmar que "tutte le antiche omelie . . ." existe una gran diferencia; más aún, no es lo mismo una simple alusión que una consideración detenida y prolongada de las dos escenas. Creemos que el motivo de nuestro interrogante tiene valor y replantea el problema que enunciamos a propósito de aquella primera homilía de Hesiquio de Jerusalén.

³ PG X, 1149 C 8 ss.

⁴ *Ibid.*, 1149 D 2.

ducir la fórmula semi-arriana de Sirmio.¹ ἀσυγχύτως, καὶ ἀτρέπτως . . . προέρχεται ἐν θεότητι τέλειος καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος, κατὰ πάντα ὁμοίος τῷ Πατρὶ, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα . . .² Las versiones no dejaron de captar este hecho: la versión siríaca disimula en una expresión amplia: *Patri per omnia similis et nobis per omnia similis praeter peccatum*,³ mientras que la versión armenia omite sencillamente la formulación errónea.⁴ Lo más significativo es que ésta es una modificación evidente de la fórmula de Calcedonia que transcribe el orador casi a la letra,⁵ modificación que por lo mismo no puede menos de ser intencionada. Cabrá la misma suposición respecto del empleo de la expresión ἐκ δύο φύσεων que el autor emplea en la comparación de la margarita⁶ y que sería un eco de las discusiones acaloradas de la quinta sesión calcedonense?⁷

Si comparamos esta formulación con otras dos que se leen en esta primera parte, advertimos una misma línea de pensamiento. En la primera, pocas líneas más arriba de la que comentamos, modifica claramente la formulación de su fuente—Crisipo—para hacer énfasis en la *humanidad* de Cristo en quien *habita* la divinidad,⁸ formulación ambigua—aunque esencialmente ortodoxa—que reproduce exactamente el Ps. Nisseno.⁹ La segunda propone una fórmula inexacta: εἰ δὲ Υἱὸς Θεοῦ, καὶ Θεὸς σύμμορφος τῷ Πατρὶ, καὶ συναΐδιος . . .¹⁰ que justamente trata de precisar el Ps. Nisseno en su reelaboración: εἰ δὲ Υἱὸς Θεοῦ, καὶ Θεὸς σύμμορφος, σὺν ὁμοούσιος, συναΐδιος τῷ Πατρὶ.¹¹ Es indudable que estamos ante un pensamiento cristológico desviado, como anotaba G. LA PIANA.¹²

Si examinamos literariamente los trozos en que se leen las dos fórmulas equívocas nos encontramos un dato interesante: presentan la

¹ Cfr LA PIANA, *op. cit.*, pp. 536-537.

² PG X, 1152 C 7.

³ AS IV, 380-VII. Sería oportuna una confrontación con el texto siríaco.

⁴ *Ibid.*, 398-VII.

⁵ Th. CAMELOT, HCO II, pp. 139-140 + PG X, 1152 C 5-7.

⁶ PG X, 1152 C 3 ss.

⁷ Th. CAMELOT, *op. cit.*, pp. 132-135.

⁸ Compárense: PG X, 1152 B 1-3 con PO XIX, 218, 25-27 y con Marianum 24, p. 538, líneas 85-86.

⁹ Cfr MARIANUM, *loc. cit.*

¹⁰ PG X, 1149 C 4-5.

¹¹ MARIANUM, 537, 48-49.

¹² G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 536-537.

misma característica de ampliación interpolada, la primera iniciando los *χαιρετισμοί*,¹ la segunda concluyéndolos.² No parece una simple coincidencia.

- * Tomando en cuenta el conjunto de elementos analizados, nos parece que no es posible pensar en un texto homogéneo cuya redacción se pueda atribuir a un único autor y mucho menos a Crisipo de Jerusalén con cuyas cualidades literarias³ y pensamiento dogmático⁴ está en violenta contradicción.

Sin excluir totalmente la posibilidad de ver en toda la primera parte un texto homogéneo y primitivo añadido mal que bien al resumen de Crisipo, nos parece que no explica suficientemente las diferencias doctrinales analizadas, las desigualdades literarias y principalmente las últimas líneas del parágrafo de transición, sección d).

Nos resta como más probable la siguiente hipótesis de trabajo: un orador posterior a Calcedonia, probablemente de la región de Jerusalén⁵ y perteneciente a un ambiente influenciado por el arrianismo, reelabora

¹ Al comentar la sección c) exclusiva de nuestro texto indicamos la posibilidad de que la ampliación interpolada abarcara las líneas inmediatamente anteriores en que se encuentra esta formulación cristológica.

² El autor, después de ponderar el texto evangélico y parafrasear el *Κύριος μετὰ σοῦ*, inicia una serie de *χαιρετισμοί* inspirados todos en Crisipo menos el último término—campo no sembrado que produce hermosos frutos (1152 B 10-11)—con el cual conecta el tema cristológico en el que encontramos la fórmula semi-arriana. Inmediatamente vuelve sobre la idea expresada poco antes de que María ha recibido la revelación divina negada aun a los Profetas y que le sirve de introducción al segundo tema, la sección litúrgica de la homilía, inspirada de nuevo en la homilía de Crisipo.

³ Al tratar de Crisipo recordamos cómo dejó varios escritos dignos de pasar a la posteridad, en opinión de su biógrafo contemporáneo, juicio que pudimos comprobar en el análisis de su homilía mariana auténtica. Dentro de este marco qué explicación tiene la burda labor de compilación que presenta la homilía que estudiamos al presente? Que un orador repita sus ideas o aun algunas de sus expresiones mejor logradas, es explicable; pero que se decida a presentar un escueto resumen de una homilía ya predicada, y esto como apéndice dislocado a una nueva pieza literaria, es algo que no se puede aceptar en buena lógica.

⁴ Compárese el pensamiento dogmático analizado en el texto, con los dos sitios donde aparece el verdadero pensamiento de Crisipo: PO XIX, 220, 21-24; 222, 14-15.

⁵ Aunque la formulación heterodoxa insinuaría alguna región apartada del oriente donde más fácilmente pudieron quedar trazas de las fórmulas semi-arrianas propuestas en Ancira y Seleucia (Cfr B. Llorca, *Historia de la Iglesia*, I, pp. 413 y 418), es de mucho peso el hecho del empleo del esquema litúrgico jerosolimitano de la homilía de Crisipo de Jerusalén y de la estrecha relación con las homilías de Hesiquio de Jerusalén.

para la festividad naciente de la anunciación,¹ probable desdoblamiento de la festividad mariana jerosolimitana,² dos piezas diferentes: la homilía de Crisipo de Jerusalén en la que espiga aquí y allá para comentar los textos litúrgicos y un cuadro dramático de la anunciación, semejante al que encontramos en la primera homilía atribuida a Hesiquio de Jerusalén,³ que centra muy bien el objeto de la homilía. Añade un exordio de circunstancias.

Una ulterior determinación es, por el momento, difícil, pero permite establecer el siguiente esquema de dependencias literarias:

Anónimo jerosolimitano ↘

Ps. Taumaturgo 2º ↘

Crisipo de Jerusalén ↗

Ps. Nisseno⁴

Ps. Proclo ↗

En esta forma es muy probable que la primera parte del texto actual pertenezca al s. v y podamos considerarlo dentro del objeto central de nuestro estudio. Quizás la misma obra de compilación se pueda situar a finales del s. v.⁵

Esta conclusión ofrece la dificultad de admitir una pieza oratoria independiente sin huellas conocidas en la tradición manuscrita, pero coincide con todos los criterios internos del texto y concuerda con la problemática insinuada rápidamente a propósito de la primera homilía

¹ Las discretas alusiones del exordio, en contraste con las explícitas afirmaciones que encontraremos en la homilía siguiente (PG X, 1156 B 8; 1160 D 2; 1161 A 7; 1161 CD; 1164 B 4) y en la de Abraham de Efeso (PO, XVI, 442-443)—entre otras—nos inducen a hablar de la festividad “naciente” de la anunciación.

² Cfr pp. 496 ss.

³ PG XCIII, 1453 B-1456 A.

⁴ Considerando únicamente la primera parte de la homilía es obvio que el Ps. Taumaturgo reelabora a Crisipo en la serie de alabanzas marianas y que el Ps. Nisseno reelabora al Ps. Taumaturgo. En cuanto a la segunda parte, no homogénea con la primera, la base del Ps. Taumaturgo sigue siendo Crisipo, en tanto que para el Ps. Nisseno es Proclo. Debemos concluir por tanto que una dependencia en que el Ps. Nisseno fuera el primer eslabón es imposible.

⁵ El carácter incipiente de la festividad litúrgica indica que la compilación se efectúa antes del establecimiento oficial de dicha festividad en el s. vi. El empleo directo de las fuentes sugiere una fecha no muy distante a su redacción original. La correspondencia con el formulario litúrgico de la fiesta mariana primitiva de Jerusalén parece demostrar que la festividad de la anunciación no gozaba aún de formulario propio.

de Hesiquio de Jerusalén¹ y con las afirmaciones de La Piana a propósito de su estudio sobre el drama bizantino.²

E. Pensamiento mariológico

- * La doctrina mariana característica del siglo v, la maternidad divina, presenta una huella muy vaga e indecisa en nuestra homilía. Si consideramos primeramente la sección primitiva, el pensamiento de la presencia del Señor en la Virgen ocupa exclusivamente la atención del orador: la retórica paráfrasis del *Dominus tecum*³ y la serie de *Χαιρετισμοί*,⁴ contienen implícitamente la verdad de dicha maternidad, pero nada que tienda a explicitar dicho dogma, ninguna preocupación por explicarlo o defenderlo; diríamos que estamos en una ideología pre-efesina. El término *Θεοτόκος* está absolutamente ausente,⁵ y a María se refiere siempre con el tradicional *ἡ ἅγία παρθένος*.⁶

En los dos párrafos que son propios del compilador, el dogma se precisa: el Verbo viene a la virgen,⁷ la virgen recibe al Verbo;⁸ y sin embargo, cuando ha de expresar el nacimiento, su terminología parece deliberadamente cauta: el término es siempre Cristo, no directamente Dios o el Verbo; la procedencia se expresa con la partícula *ἐκ*, en vez de la forma verbal *γεννηται*.⁹ Si consideramos que estas formulaciones pertenecen a la misma pluma que trazó las cristológicas, no sería aventurado suponer que en este terreno paralelo la mentalidad de nuestro autor tampoco es completamente ortodoxa, sin que haya con todo indicio alguno positivo. Bajo este aspecto es así mismo manifiesta la diferencia de mentalidad con Crisipo de Jerusalén.

- * El puesto central en la mariología de nuestro autor lo ocupa la santidad de la virgen. Santidad cuya primera manifestación es el aprecio por la

¹ Cfr pp. 41-42.

² G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 104-105.

³ PG X, 1149 D-1152 B.

⁴ *Ibid.*, 1152 B.

⁵ Una sola vez se encuentra en el texto completo de la homilía (1153 B 6), pero es una transcripción literal de Crisipo.

⁶ PG X, 1148 C 9; D 11; 1149 A 1. 3-10; B. 12; D 3; 1152 C 6.

⁷ *Ibid.*, 1152 B 13-14.

⁸ *Ibid.*, 1152 D 4.

⁹ *Ibid.*, 1149 C 8-11; 1152 C 5-8; 1152 D 5-6.

virginidad, motivo de las dudas y vacilaciones de María;¹ santidad que se traduce en la prudencia y sabiduría de la doncella en contraposición a la ligereza de Eva² y que determina, en un sentido no precisado suficientemente, la elección divina para madre de Jesucristo;³ santidad no solamente física, en cuanto equivale a una castidad inmaculada,⁴ sino también interna que hace brillar más esplendorosamente la hermosura externa.⁵

Esta santidad, en sus diversas manifestaciones, viene ligada en la mentalidad de nuestro orador con el carácter de *singularidad*: la gracia la escogió a ella *sola* entre todas las generaciones, porque nadie ha sido encontrado igual a ella;⁶ en ella *sola* fue reparado el desliz de Eva;⁷ a ella *sola*, la santísima, fue revelado el misterio divino;⁸ entre todas las generaciones ella *sola* es santa en cuerpo y alma.⁹

Si bien el contexto induce a pensar que esta última expresión se refiere directamente a la pureza y virtud de María, sin considerar el problema de la exención de pecado, es claro que María está colocada en una posición de privilegio en el terreno de los designios divinos, posición que normalmente evolucionará en la doctrina de la inmaculada concepción.

- * No falta en este cuadro mariano la tradicional contraposición Eva-María. La prudencia de la virgen evoca el triste drama del que fue autor principal la ligereza de Eva y cuyas consecuencias fueron la ruina de la humanidad, ruina empero que se ve reparada por María. Aunque la contraposición no está estructurada con el rigor de otras paralelas, se puede concluir que en el pensamiento del orador María y Eva son los medios a través de los cuales entraron en el mundo la ruina y la salvación; la razón de ello está en la ligereza de Eva y en la prudencia de María. Notemos cómo el fundamento de la actividad redentora de María, esencialmente ligada a la obra de Cristo, no consiste explícitamente en su maternidad divina como en otras homilias, sino en su virtuosa prudencia.

¹ *Ibid.*, 1148 C 7-8.

² *Ibid.*, 1148 D 1-3.

³ *Ibid.*, 1148 C 15-D 3.

⁴ En dos ocasiones emplea la expresión ἀγνή παρθένος: 1148 B 9; 1152 C 5.

⁵ *Ibid.*, 1149 D 9-11.

⁶ *Ibid.*, 1148 D 1.

⁷ *Ibid.*, 1148 D 11-12.

⁸ *Ibid.*, 1149 B 12.

⁹ *Ibid.*, 1149 D 7.

- * Una última reflexión sobre la serie de alabanzas marianas. Aunque es cierto que están inspiradas sobre la serie paralela de Crisipo, el orador ha seleccionado algunas y añadido de su propia cosecha la última:

χαῖρε κεχαριτωμένη,

- fuente de la luz que ilumina a todos los creyentes en ella
- levante del sol inteligible
- flor inmaculada de la vida
- prado de las fragancias
- vid siempre fresca que alegra las almas de los que te alaban
- campo no sembrado que produce hermosos frutos.¹

Con esta última alabanza conecta la siguiente consideración: *según la naturaleza por una parte, por el modo y tiempo habitual de la gestación; fuera de la naturaleza, o mejor sobre la naturaleza por la venida celeste de Dios Verbo*². El texto, lacónico en sí mismo y desligado del contexto precedente o subsiguiente, no permite precisar qué quisiera significar el orador. Dentro de las líneas generales de la homilía, optaríamos por una manera oscura e imprecisa de poner de relieve la divinidad de Cristo y su perfecta humanidad, más que por un énfasis en la virginidad del parto.

PARAGRAFO 3º

Ps. TAUMATURGO III: Homilia II in Annuntiationem sanctae virginis

A. Texto

- * Incipit: *Ἐορτὰς μὲν ἀπάσας*

- * Edición: Texto griego: PG X, 1156-1169³

Texto armeno: AS IV, 150-153 + 154-156
400-402 + 402-404⁴

- * Referencias: BHG 1092 w

¹ *Ibid.*, 1152 B 3-11.

² *Ibid.*, 1152 B 11-14.

³ Esta homilía se encuentra estrechamente ligada a la anterior en la tradición manuscrita.

⁴ El texto armeno presenta dos piezas: una primera que corresponde a la escena de la anunciación y otra segunda a la escena de la visitación; cada una tiene su propio título, pero solamente la segunda tiene la usual doxología.

B. Autenticidad

Atribuída como la anterior al Taumaturgo por la tradición manuscrita, ha sido igualmente rechazada por la crítica.¹ DRÄSECKE la atribuyó a Apolinar de Laodicea;² V. RICHARD propuso a Proclo de Constantinopla,³ sugerencia empero que no fue secundada ni siquiera por B. MARX;⁴ LA PIANA la considera como obra del mismo autor de la precedente,⁵ opinión que comparte LEROY, adscribiéndola por tanto a Crisipo de Jerusalén;⁶ M. JUGIE⁷ y D. MONTAGNA⁸ la sitúan en el siglo VI, como compilación efectuada para la festividad litúrgica de la anunciación introducida en reemplazo de la tradicional mariana de la dominica prenatalicia.

C. Esquema

Exordio: Entre todas las festividades conviene celebrar la de la *anunciación* de la Madre de Dios, a quien el ángel dió el anuncio de gozo para ella y para nosotros, gozo en la concepción y en el parto, en la pasión y en la resurrección, don perenne y extraordinario que el Señor nos concede. La pureza de María y sus virtudes atraen la encarnación del Verbo, quien toma de ella una humanidad perfecta para reparar la humanidad pecadora, vencer al tentador y ofrecer las primicias de la resurrección (1156 B-D 12).

Cuerpo:

1. Escena de la anunciación.
- a. Escena evangélica:
 - Ave, ponderación de la santidad virginal, de la dignidad de receptáculo del Salvador y Madre del Creador (1156 D 12-1157 A 11).
 - Ansiedad de María por la virginidad que guardaba celosamente ante la presencia del ángel; no será un engaño como el primero del paraíso? (1157 A 11-C 10).

¹ Cfr p. 481, notas 1 y 3.

² En O. BARDENHEWER, *op. cit.*, II, p. 181.

³ En PG X, 971 B 6-9.

⁴ B. MARX no la enumera en el catálogo de más de ochenta nuevas atribuciones.

⁵ LA PIANA, *Discorso encomiastico all'annunciazione*, *loc. cit.*, p. 358, nota.

⁶ F. LEROY, *Byz.*, *vol. cit.*, p. 380 y nota 2.

⁷ M. JUGIE, *AB*, *vol. cit.*, pp. 90-91.

⁸ D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 126.

- Expresión tranquilizadora del ángel: predilección divina por su santidad y pureza de cuerpo y mente, condición indispensable para llevar en sí al Verbo (1157 C 10-1160 A 13).
 - Exaltación de la virgen, objeto de múltiples diversos títulos bíblicos que ponen de relieve su dignidad de madre de Dios y la gloria de su virginidad, modelo de madres y de vírgenes, ejemplar de quienes practicando la continencia y la castidad se hacen acreedores de las delicias celestes y se aproximan más a los grados angélicos (1160 A 13-D 3).
 - Exhortación a celebrar dignamente la festividad de la anunciación como en la antigua Ley se celebraban las festividades en orden a la justificación (1160 D 3-1161 A 6).
- b. Significado de la festividad:
- La anunciación a María, el nacimiento del Salvador y su doctrina son el principio de todos los bienes, fuentes de la luz, sabiduría y piedad. En las Escrituras se encuentran los tesoros divinos, hablándonos el mismo Dios por boca de los Profetas y Apóstoles (1161 A 6-D 2).
 - Así el Evangelio nos anuncia el misterio de la economía divina: Dios hecho hombre, médico benigno que cura nuestras enfermedades, camino de salvación, distribuidor de beneficios, manifestaciones todas de la bondad divina (1161 D 2-1164 A 2).
 - Recuento de la obra divina: creación primera del hombre, la tentación, caída y ruina subsiguiente, restauración prenunciada por los Patriarcas y Profetas, anunciada por el ángel a María llegada la plenitud de los tiempos. Santificación de la virgen por el Espíritu Santo, prodigiosa obra del Señor en el seno de María, liberación nuestra por Cristo que asume un cuerpo pasible (1164 A 2-C 4).
2. Exégesis de Lucas 1.
- a. 1, 26: anunciación en el primer mes del año. Figura de José, custodio de la virginidad de María. Interpretación del nombre de la virgen—iluminación—como expresión del esplendor de la virginidad. Elogio de María (1164 C 4-1165 A 3).
 - b. Saludo de María, causa de la inspiración profética que pone en labios de Isabel el *benedicta*: principio de reparación, liberación de la maldición del sexo femenino por el nacimiento del Redentor (1165 A 3-C 4).
 - c. Respuesta de María: *Magnificat*: cántico de acción de gracias lleno de "teología", resumen breve de los misterios de Cristo: maternidad virginal y divina, compendio de santificación para toda edad, destruc-

ción del *chirographum* de nuestros pecados, del demonio y de sus secuaces, humillación de los judíos y aceptación de los gentiles, el verdadero Israel. Misterio del nacimiento que es el cumplimiento del pacto con los Patriarcas, manifestación de Cristo, asunción de una naturaleza humana perfecta, nacimiento como hombre para pagar nuestra deuda y cumplir con las prescripciones legales (1165 C 4-1169 A 10).

- d. La virgen baja a Nazareth y sube luego a Belén, según el edicto del César, dando a luz allí. Contraposición de la divinidad a los aspectos humanos del recién nacido (1169 A 10-C 3).

Final: Exaltación de María, receptáculo de todos los misterios, en quien obró maravillosamente cada una de las Personas de la Trinidad. Doxología trinitaria (1169 C 3-D 8).

D. Consideraciones generales

- * Por primera vez nos encontramos ante una homilía redactada indudablemente para la festividad litúrgica de la anunciación. No se trata ya del simple título proporcionado por manuscritos posteriores como en las homilias de Antípatro¹ o Basilio de Seleucia;² ni siquiera de la temática misma, como en las del Ps. Proclo³ o Ps. Nisseno.⁴ En la precedente del Ps. Taumaturgo observamos cómo el exordio insinuaba probablemente esta naciente festividad.⁵ La presente es explícita no sólo en la temática repetición del verbo *εὐαγγελίζειν*,⁶ sino en precisar el mismo nombre litúrgico *εὐαγγελισμόν*⁷ y explicar su importancia y sentido soteriológico⁸. Este hecho nos obliga a situar históricamente la aparición de esta festividad cuyos orígenes están hasta el momento en la oscuridad de las hipótesis: mientras una tendencia moderna fija su aparición en el siglo vi, basándose en los primeros testimonios seguros de

¹ Cfr p. 255, nota 3.

² Cfr p. 288.

³ Cfr pp. 310-312.

⁴ Cfr p. 469-470.

⁵ Cfr p. 490.

⁶ PG X, 1161 C 10-D 14; 1164 B 4.

⁷ *Ibid.*, 1156 B 8; 1160 D 2; 1161 A 7. No creemos, por lo tanto que F. Leroy esté en lo cierto al negar una estricta referencia a la festividad litúrgica de la anunciación en esta homilía (cfr *L'homilétique de Proclus de Constantinople*, p. 291, nota 61).

⁸ Cfr el esquema temático 1, b.

Abraham de Efeso y Romano el Melodo,¹ otra más antigua la hace remontar el siglo v² o aun a fines del siglo iv.³

Sin pretender tratar a fondo el tema, hagamos algunas observaciones sobre el testimonio de Abraham de Efeso en una homilía predicada en la festividad de la anunciación.⁴ Su informe lo podríamos sintetizar en estos tres puntos:

1. Los grandes oradores de los siglos iv y v no predicaron en esta ocasión y cuando aludieron al anuncio angélico lo hicieron a propósito del panegírico del nacimiento.

¹ Cfr M. JUGIE, PO XVI, 437 y PO, XIX, 297-299. M. RIGHETTI, *Enciclopedia Mariana Theotokos*, pp. 417-427.

² A. VILLIEU, DThC, V, 2184; S. VAILHÉ, EO 9 (1906) 138-145.

³ D. Cabrol propone la teoría de que dicha festividad tiene su origen en la construcción de la basílica de Nazareth en el s. iv, si bien su fecha la aproxima a los datos litúrgicos occidentales que la encuadran en el tiempo de Adviento. Cfr DAL, I, 2241-2247.

⁴ La versión latina propuesta por Jugie dice así: "Magno studio contenderunt divinitus afflati sancti Patres Athanasius et Basilus, Gregorius et Ioannes, Cyrillus et Proclus, quicumque etiam eadem quae illi senserunt, scripturae tradere inenarrabilem erga nos benignitatem eximiamque Dei Verbi indulgentiam, quam ostendit ille, carne nostra indutus. Et omnes fere exorsi sunt ubi, quae orbis terrarum salus fuit, proles nata est, utpote qui solemnitate, quae in die illa agitur, impulsu fuerint. Si quis autem ex illis orationem altius repetere voluit, ab ingressu scilicet Gabrielis ad virginem, illa die sermonem connexit; in magna vero die Annuntiationis, ubi hoc fieri prorsus decet, nullum ex eis sermonem habuisse manifestum est, de qua festivitate, Deo adiuvante, dicturi sumus.

Hoc sancti Patres egerunt, non quod oblivione aut ignorantia tenerentur, sed quia insipientiae nostrae consuebant, quae cum semper ad res oportunas segniter se habeat, ea quae omnibus sunt manifesta et quae decent, non dico christianos quoslibet in fide simplices, verum etiam Iudaeos et Gentiles, vix recipere valet. Et dictorum veritatem quisquis vult deprehendere, licet ex hac supra memorata et omni loco celebrata festivitate (téngase en cuenta esta afirmación para el problema tratado a propósito de la homilía de Crisipo de Jersalén), illa scilicet quae in nativitate Christi agitur, pro qua multa et praeclara certamina ter beatus ille Ioannes, quem paulo ante laudavimus, palam ostendit, orationes contexens exortansque omnes ad tantam solemnitatem concorditer celebrandam. Et plerique quidem huius mirandi viri necnon aliorum sanctorum Patrum quos una cum illo laudavimus, doctrinam non aegre ferentes, illi obtemperant; soli vero usque ad hodiernam diem Palestinenses et finitimi Arabes communi omnium sententiae non assentiunt neque nostram festivitatem sanctae Christi nativitatis celebrant, quos utique oportebat etsi aliquam pro uso suo rationem habere videntur, huic rei non obistere, sed sanctorum Patrum a quibus omnia pie decreta sunt, praeceptis morem sine mora gerere" (PO XVI, 442, 4-443, 12). En 434, nota 2 da la razón por la cual traduce el griego *φαίεται* por "manifestum est", en vez del igualmente posible "visum est."

2. Los Padres obraron así no por olvido o ignorancia sino por prudencia.
3. El va hablar de tal tema en el día mismo de la anunciación, cuando es el tiempo más oportuno.

Observemos, ante todo, que las precisiones de tiempo, nombre y circunstancias hacen particularmente valioso su testimonio histórico que coincide con los datos de la homilética que hemos estudiado en cuanto al punto primero.

Respecto a la fecha de esta predicación, observemos un detalle interesante: la argumentación aducida con base en el sexto mes de la aparición del ángel a Zacarías y situada expresamente por el texto mismo en el mes de octubre, corresponde únicamente a la hipótesis de que la navidad se celebre en enero; ahora bien, Abraham atestigua que solamente los palestinos y árabes conservaban la tradición primitiva. Será un argumento en favor del origen palestino de la festividad? Será una confirmación de la hipótesis de D. Cabrol? De hecho recordemos que Abraham fue fundador de un monasterio en Jerusalén antes de ser elegido a la sede episcopal efesina;¹ tomaría de allí la idea de celebrar dicha festividad y el tipo de argumentación para fijar su fecha? Comprobemos que nuestro orador o compilador trata de justificar igualmente la fecha de su celebración y en la misma forma que Abraham—identificación del sexto mes para Zacarías—pero con una argumentación escriturística mucho más aguda y precisa, que revela un conocimiento mayor de las costumbres y usos judíos.

Qué encierra la segunda afirmación de Abraham? Es difícil precisar a qué se refiere cuando afirma que no hubo ni olvido ni ignorancia en los Padres de los siglos anteriores. Por el contexto no parece improbable pensar que la festividad de la anunciación existiera ya en los siglos iv-v en alguna o algunas iglesias del oriente,² pero no se hubiera introducido aún en las diócesis del Ponto, Asia y Egipto, por motivos de prudencia; en el tiempo del predicador se comienza a celebrar en la comunidad de Efeso, encontrando, al parecer, la misma oposición que suscitó en su época la introducción de la festividad del nacimiento.

¹ M. JUGIE, *op. cit.*, PO XVI, p. 429.

² Los datos homiléticos estudiados hasta el momento relacionan siempre la temática de la anunciación con algún orador jerosolimitano: Hesiquio, Crisipo, Ps. Taumaturgo 2º, Ps. Niseno que se inspira en el anterior. Por otra parte, entre los grandes oradores citados por Abraham de Efeso no hay ninguno que represente la región de Palestina o la ciudad de Jerusalén.

Estas observaciones enmarcan nuestra homilía en el ámbito de influencia de la iglesia jerosolimitana y en la época en que la festividad litúrgica trata de fijarse en su ocasión propia.

- * El testimonio del texto armeno que nos presenta dos piezas diferentes y correspondientes a las dos escenas principales, con sus respectivos títulos,¹ si bien solamente la segunda presenta la sólita doxología,² impone el estudio de la unidad literaria de nuestro texto griego.

Analizándolo de cerca llama inmediatamente la atención una evidente variedad estilística: en la primera parte encontramos una inspiración retórica y aun poética, en la segunda una brevedad y concisión exegetica, en el final reaparece el estilo oratorio. Detallemos:

La primera parte que propone la escena de la anunciación y la explicación de la festividad litúrgica correspondiente, forma una pieza homogénea, en donde todos los recursos de la oratoria byzantina se ponen en juego: tenemos el soliloquio de la virgen estructurado en una larga serie de interrogaciones;³ encontramos las sólitas exclamaciones admirativas y las dubitaciones para captar la atención del auditorio;⁴ la predilección por el desarrollo temático a base de enumeraciones progresivas⁵ y principalmente de comparaciones paralelas;⁶ la repetición anafórica de una palabra o frase que en nuestra homilía es un recurso constante de redacción;⁷ las comparaciones clásicas;⁸ y, finalmente, algunos despuntes poéticos con frases métricamente cortadas y bien rimadas.⁹ Todos estos elementos hacen una verdadera pieza lírica digna de figurar entre las mejores de Proclo o a la altura de las de Basilio o Crisipo.

En fuerte contraste con estas características, la segunda se desarrolla en el sobrio, sencillo, claro terreno de la homilía exegetica. Fuera de un corto periodo inspirado por la paráfrasis del *Benedicta tu*, los párrafos restantes van comentando, en frases preferentemente ilativas, las expresiones más importantes del canto del *Magnificat*, que intercalándose

¹ AS IV, 400 y 402.

² *Ibid.*, 404.

³ PG X, 1157 BC.

⁴ *Ibid.*, 1156 CD.

⁵ *Ibid.*, 1161 D.

⁶ *Ibid.*, 1156 D; 1161 BCD.

⁷ *Ibid.*, 1157 BC; 1160 AB; 1161 A; 1160 CD; 1161 CD.

⁸ *Ibid.*, 1157 B 7 ss.

⁹ PG X, 1160 BC; 1161 CD.

en la exposición cortan toda ampliación retórica y fraccionan todo desarrollo ideológico. Dentro de este marco severo, el primer párrafo presenta todas las características de un resumen sobre la exégesis de Lc. 1, 26-27.¹

En la escena del nacimiento, finalmente, la consideración del Dios recién nacido y reclinado en un pesebre, sugiere las sólitas contraposiciones entre los atributos divinos y las circunstancias humanas que se aúnan en la persona del Niño; las alabanzas de los coros angélicos y la llegada de los viajeros del Oriente con sus dones, inspiran la exaltación de la Deípara en términos cálidos.

Paralela con esta fuerte diferencia literaria, advertimos una notable diferencia en el empleo del Texto Sagrado. En la primera parte solamente dos breves textos, *χαῖρε κεχαριτωμένη* y *μὴ φοβοῦ Μαρία* . . . citados textualmente, son suficientes para todo el largo desarrollo.² En la segunda los textos se multiplican en número y longitud; los más largos vienen citados en forma abreviada con la sólida expresión *καὶ τὰ λοιπά*,³ o *καὶ τὰ ἑξῆς*,⁴ y lo que es más significativo, no son citados textualmente sino con variantes peculiares.⁵ La escena del nacimiento, por su parte, se narra independientemente del texto sagrado y solamente la frase *καὶ οὐδὲ τόπος ἦν αὐτοῖς ἐν τῷ καταλύματι* . . .⁶ viene determinada por la dependencia de Crisipo que estudiaremos más adelante.

Sobre esta misma línea encontramos a lo largo del texto numerosas huellas de interpolaciones, repeticiones y aun contradicciones. En efecto, se pueden entresacar varios textos sagrados citados según el sonido de las palabras, que de ordinario interrumpen el lógico desarrollo de la idea y oscurecen el texto probablemente original. Así los cuatro textos acumulados indiscretamente en el exordio para subrayar la idea del gozo,⁷ el largo texto de Ezequiel cuya relación con la alabanza del seno materno es un verdadero enigma,⁸ la imagen de la Pascua judía ligada a

¹ *Ibid.*, 1164 CD.

² Más adelante se verá cómo los otros textos que se citan en esta primera parte son verdaderas interpolaciones al texto primitivo.

³ PG 1164 C 10.

⁴ *Ibid.*, 1165 C 14.

⁵ *Ibid.*, 1164 C; 1165 A; 1165 B; 1168 A; 1169 B.

⁶ *Ibid.*, 1169 B 4-5. Anotemos que esta citación parece tomada literalmente de la homilía de Crisipo, dado el contexto; cfr PO XIX, 224, 31-32.

⁷ *Ibid.*, 11 65 C. Advuértase que el texto armeno no tiene este aparte.

⁸ *Ibid.*, 1160 A.

la escena de la anunciación quizás por el hecho de celebrarse en el mismo tiempo.¹

Disuenan dentro del conjunto de la homilía la amplificación dramática sobre las dudas de María,² la digresión retórica sobre la lectura de la Escritura³ y la forma como se conecta ésta, por medio del anafórico *ἐντεῦθεν*, con la ponderación de la festividad litúrgica.⁴

El paso de la primera a la segunda parte presenta varias dificultades: en primer término la fórmula *προπόντως δὲ ἡ χάρις* parece un recurso para unir la idea de la concepción del Verbo con el período siguiente que lógicamente está fuera de lugar;⁵ por otra parte este párrafo, 1164 C 6-1165 A 2, con su carácter de resumen de un trozo exegético más completo, parece tener un solo fin: justificar la festividad en el mes de Nissan, nuestro actual marzo-abril; para ello lee la parte del texto sagrado que contiene la frase "en el sexto mes," alusión que le da ocasión para considerar el primer mes para María e identificarlo así, por medio del texto de Ex. 12, 2, con el primer mes del año, mes de las espigas = mes de Abib o Nissán.⁶

Las líneas que siguen inmediatamente determinarán más adelante una repetición de la descendencia davídica de María⁷ y vuelven sobre el elogio de la virginidad ya hecho en varias ocasiones.⁸ La unión con la escena del nacimiento se realiza por medio de la sintética expresión *καὶ τὰ παρὰ τοῦ ἀρχαγγέλου λεχθέντα πλοῖται ἐδέχετο . . .* a la que sigue la introductoria *καὶ τότε*;⁹ difícil no ver en esta construcción literaria una señal de acomodación de diversos elementos heterogéneos. Señalemos de paso el hecho singular de que en un sitio aparece el Espíritu

¹ *Ibid.*, 1160 D. Tampoco el texto armeno tiene esta sección.

² *Ibid.*, 1157 AB.

³ *Ibid.*, 1161 BC.

⁴ *Ibid.*, 1161 A 10-B 1.

⁵ *Ibid.*, 1164 C 4 ss. Anotamos, en efecto, que no se entiende el por qué la consideración del texto de Lc. 1,26 en este sitio dentro de un orden lógico de ideas: no parece posible relacionarlo ideológicamente con la exégesis de Lc. 1,40-55 que viene inmediatamente después; y como base de argumentación para la fecha de la festividad litúrgica debería ir hacia el comienzo de la homilía.

⁶ *Bible de Jérusalem*, 71, nota al texto citado COUROYER.

⁷ PG, 1169 A.

⁸ *Ibid.*, 1160 CD.

⁹ *Ibid.*, 1165 A 1-3.

Santo en su acción propia de ἐπισκλαΐειν a la Virgen,¹ en tanto que más adelante esa misma acción se atribuirá a la potencia del Padre.²

En este cúmulo de datos irregulares y contradictorios, debemos añadir la comparación con la versión armenia.

En ella faltan justamente algunos de aquellos trozos que un análisis del texto nos indicaba como posibles interpolaciones: la ampliación sobre la idea de gozo en el exordio,³ la alusión a la pascua judía,⁴ la identificación del mes de Nissán sobre el texto del Exodo.⁵ El corte divisorio de las dos piezas se efectúa después de la alusión a Lc. 1, 26-27,⁶ en tanto que el comienzo de la nueva homilía, omitiendo la paráfrasis oratoria del *Benedicta tu*, reproduce estrictamente la exégesis del *Magnificat*,⁷ con dos pequeñas omisiones secundarias.⁸ La correspondencia final cesa, de manera un tanto extraña, cuando el texto griego comienza la última alabanza mariana.⁹

Mención aparte merece la omisión casi total de la sección 1, b de nuestro esquema¹⁰ donde se ensalza la inspiración evangélica y se rememora todo el plan divino que viene a culminar en la encarnación del Verbo. La versión armenia conecta directamente la exhortación a celebrar la festividad litúrgica¹¹ con las líneas ponderativas de la anunciación y ésta con la encarnación del Verbo realizada al anuncio angélico.¹²

Aunque el texto armeno es, pues, mucho más lógico y armonioso,¹³ la comparación con el trozo en que nuestra homilía tiene su paralelo exacto con el Ps. Proclo¹⁴ demuestra claramente que el texto griego es el original y el armeno es un resumen en el que se ha omitido todo aquello

¹ *Ibid.*, 1160 B 4.

² *Ibid.*, 1169 C 12-13.

³ *Ibid.*, 1156 B 10-C 13.

⁴ *Ibid.*, 1160 D 8-1161 A 7.

⁵ *Ibid.*, 1164 C 11-D 1.

⁶ *Ibid.*, 1165 A 2.

⁷ *Ibid.*, 1165 C 4 ss.

⁸ *Ibid.*, 1168 C 10-D 9; 1168 D 11-1169 A 5.

⁹ *Ibid.*, 1169 C 3-D 1.

¹⁰ *Ibid.*, 1161 A 13-1164 B 7.

¹¹ *Ibid.*, 1160 D 1-8 + 1161 A 7-13.

¹² *Ibid.*, 1164 B 5.

¹³ Compárese para confirmar los datos analizados, las dos recensiones de la vacilaciones de María estructuradas sobre la palabra temática "acaso": PG, 1157 B. + AS, IV, 401-III.

¹⁴ PG, 1160 A 13-D 4 + AS, IV, 401-IV.

que oscurece la idea central. Sin embargo creemos que sus datos comparativos conservan cierto valor.

Concluyendo, diríamos que el texto que analizamos presenta numerosos indicios de una diversidad de fuentes y algunas ampliificaciones interpoladas posteriormente.

- * Una última y no menos importante consideración deriva de las posibles dependencias literarias que encontramos en nuestra homilía.

La más sugestiva corresponde, sin duda, a la exaltación mariana¹ que encuentra su estricto paralelo en el Ps. Proclo.² La comparación atenta de los dos textos que hicimos en la primera parte de nuestro estudio³ demuestra que no se trata de una copia exacta pues las variantes son numerosas y el desarrollo oratorio es generalmente libre; pero tampoco se reduce a una inspiración estructural semejante a la encontrada en la serie de *χαριτισμοί*, pues las líneas iniciales son substancialmente idénticas y los términos escogidos corresponden a los finales del texto procliano. El efecto es como si nuestro autor conociera bien dicho texto y transcribiera con alguna libertad el principio y el fin.

Si esto es así, por qué la dependencia literaria se reduce a esta corta sección y no reaparece, por ejemplo, en la escena de la anunciación como lo hará el Ps. Nisseno?⁴ Debemos ver en ésto una simple coincidencia? Será más bien indicio de la independencia literaria de la sección XVII de la homilía del Ps. Proclo?⁵ O será necesario precisar el orden de esta dependencia literaria? Recordando el análisis que hicimos del final del Ps. Proclo⁶ podemos concluir ahora que este paralelismo literario relaciona las dos homilías, corrobora en la nuestra una línea de reelaboración de fuentes diversas, pero no permite, por el momento, dilucidar el problema de dependencia.

En el final de la homilía, escena del nacimiento y ponderación del recién nacido, nuestro orador sigue muy de cerca el final de la homilía de Crisipo de Jerusalén: la misma referencia al texto de Lucas 2, 4-7 para iniciar la sección,⁷ la misma estructura antitética, idénticos términos

¹ *Ibid.*, 1160 A 13-D 4.

² PG LXV, 753 B 2-5; 757 A 2-14; 728 C 1-7; 728 C 9-729 A 2; 729 A 12-14.

³ Cfr pp. 324-330.

⁴ Cfr pp. 475-476.

⁵ Cfr pp. 320-323.

⁶ Cfr pp. 318-320.

⁷ PG X, 1169 B + PO XIX, 224, 4-9; 13-20; 31-32. Obsérvese que Crisipo comenta el texto litúrgico del día en una forma ordenada y lógica; cita el texto completo y luego

—no había lugar para ellos en la posada, envolver en pañales, reclinar en el pesebre, presencia de los ejércitos celestiales, de la estrella, de los magos—, expresiones muy semejantes.¹ Aquí no se puede hablar de estricta dependencia literaria, pero no se puede excluir una inspiración directa.

Sin llegar a la precisión de las anteriores, no podemos menos de aproximar la sección exegética a las dos homilias atribuidas a Antipatro de Bostra,² concediendo que la semejanza puede derivar simplemente del tema y del carácter exegético de la pieza.

Debemos ver, finalmente, un eco del bello coloquio de Basilio de Seleucia³ en la singular presentación de Lucas 2, 51 en el contexto del nacimiento? Debemos ver en la perspectiva soteriológica de la anunciación y encarnación del Verbo⁴ una réplica de la idea cara a Proclo?⁵ Serán reminiscencias de la V homilía atribuida a Teodoto de Ancira la presentación de la escena de la anunciación y la idea de que el demonio se dirigió a la mujer en el paraíso como a más débil⁶?

- * Una primera conclusión se desprende con mucha probabilidad después de este largo análisis: la falta de unidad literaria de nuestra homilía. El texto reúne varias piezas diferentes, entre las cuales una homilía lírica sobre el anuncio angélico a la virgen⁷ y una homilía exegética sobre la escena evangélica de la visitación⁸ forman el núcleo original. Tenemos luego tres largos apartes que podrían pertenecer al orador que redacta la homilía para la festividad de la anunciación, o bien pueden ser elementos adicionados a ella, a saber, el exordio, el final natalicio, la amplificación soteriológica omitida en la versión armenia. Finalmente varios párrafos interpolados posteriormente. Tentativamente podríamos reconstruir así el texto:

vuelve comentando algunos versículos. Nuestro orador no hace referencia al texto—que por lo demás nada tiene que ver con el tema de la homilía—y de improviso cita el v. 7 exactamente en la misma forma en que lo hace Crisipo, dentro del mismo contexto y como base del mismo desarrollo oratorio.

¹ PG, 1169 B 4-5; 6-7; 9-12.

² Cfr especialmente PG, LXXXV, 1773 D-1776 A; 1789 A; 1792 AB.

³ PG LXXXV, 448 AB.

⁴ PG X, 1161 C-1164 B.

⁵ PG LXV, 688 BD.

⁶ PG X, 1157 C 1 ss. + PG LXXXVII, 1421 C; 1427 CD.

⁷ PG X, 1156 D-1165 A.

⁸ *Ibid.*, 1165 A-1169 A.

redactor	fuentes 1	Ps. Proclo fuentes 2	compilador
1156 B 1-D 12	56 D 12-57 A 12		57 A 12-B 10
	57 B 10-60 A 1		60 A 1-13
	A 13-D 4		
1160 D 4-8			60 D 8-61 A 6
1161 A 7-B 1			61 B 2-D 1
1161 D 2-64 C 5			
	64 C 5-69 A 10		
1169 A 10-D 8			

* ¿Quién es el redactor de esta homilía? La crítica en general coincide en atribuir al mismo autor las dos homilías que hemos analizado últimamente.¹

El hecho de tratarse de compilaciones hace extremadamente difícil la valoración de los criterios internos. Algunos de los datos analizados aproximan efectivamente estas dos homilías y alguna coincidencia de expresiones peculiares podría confirmarlo.² Con todo, nos parece que el pensamiento teológico es completamente diferente. En efecto, señalamos en la homilía precedente cómo el compilador interpretaba la fórmula de Calcedonia con una mentalidad muy característica; ahora bien, en nuestra homilía se repite en tres sitios diversos la misma formulación sobre la encarnación,³ formulación ajena a las precisiones técnicas de Calcedonia pero substancialmente ortodoxa;⁴ se habla de la Trinidad en

¹ Cfr p. 494 notas 1-6.

² Así el texto de Jn., 22 referido al *Χαῖρε* de la anunciación (PG X, 1156 C 3 y 1148 B 3); la serie de cuatro adjetivos aplicados a María: *ἀγία . . . καθάρη . . . ἀγνή . . . ἁμίαντος*... (PG X, 1157 D 6-7 y 1152 C 5-6); la frase *παρὰ φύσιν, μᾶλλον δὲ ὑπὲρ φύσιν* (*ibid.*, 1152 B 12-13 y 1164 B 13); la construcción *πρεπόντως* (*ibid.*, 1149 D 2 y 1164 C 4).

³ *Ibid.*, 1156 D 1 ss.; 1164 C 1 ss.; 1169 A 5 ss.

⁴ Solamente hay un punto oscuro: en 1156 D 2, dice que el Verbo tomó un *τέλειον ἀνθρώπινον* que traduce la versión latina tanto del texto griego como del armenio por "naturam humanam perfectam"; en cambio en 1169 A 6, dice que el Verbo tomó un *τέλειον ἄνθρωπον* que la versión latina del texto griego propone igualmente por "perfectam naturam humanam," en tanto que la versión latina del texto armenio se ciñe literalmente: "hominem perfectum" (AS, IV, 403). Si observamos que los dos sitios se encuentran en fuentes diversas (la primera pertenece a la homilía lírica y la segunda a la exegética) resolvemos la aparente contradicción: el compilador no caería suficientemente en cuenta de la diversa formulación. La segunda es indicio claro de un pensamiento antioqueno inclinado al nestorianismo.

términos inobjetable¹; se acepta plenamente la maternidad divina y se emplea frecuentemente el título de Θεοτόκος.² Difícilmente dos piezas tan diferentes desde el punto de vista dogmático han podido ser compiladas por la misma persona, menos aún proceder de la misma pluma.

Parece se puede afirmar que el redactor de la primera parte, por lo menos, se dirige a un ambiente monacal: en él se entienden plenamente las exhortaciones a celebrar la solemnidad con salmos, himnos y cánticos espirituales,³ el exaltar la práctica de la virtud de la castidad bajo el modelo de la virgen;⁴ a dicho auditorio es familiar la precisión de los términos ἀγγελία⁵ y σωφροσύνη,⁶ es comprensible la comparación de la pureza a un vestido inmaculado⁷ y el aproximarla a la virtud de los ángeles;⁸ allí se realiza la afirmación de que el silencio es la madre de la temperancia y castidad⁹ y tiene resonancia la figura del casto José como custodio y cohabitador de la virginidad de María.¹⁰

Cabría la posibilidad de identificarlo con Crisipo, como lo insinúa Leroy? Concretándolo a la primera parte de la homilía y quizás al final, nos parece posible: las características de estilo corresponden en sus líneas generales,¹¹ el pensamiento cristológico es ajeno a las controversias dogmáticas del siglo,¹² es semejante la descripción de la obra de la Trinidad en la encarnación,¹³ no hay oposición fundamental en el pensamiento mariano,¹⁴ se tiene en consideración la figura de José.¹⁵ La aproximación literaria del final que analizamos anteriormente podría confirmarlo.

¹ *Ibid.*, 1169 CD. G. La Piana habla de modificaciones ortodoxas posteriores, pero a nuestro parecer arbitrariamente, ya que no hay indicio alguno en el texto para ello (*op. cit.*, p. 538, nota).

² *Ibid.*, 1165 D 11; 1168 A 4; 1169 C 1; 1156 B 9.

³ PG X, 1160 D 6-8.

⁴ *Ibid.*, 1160 B 15-D 1.

⁵ *Ibid.*, 1156 D 15; 1157 A 14; 1157 D 7.

⁶ *Ibid.*, 1157 A 5; 1157 A 14; 1157 C 2; 1160 C 8.

⁷ *Ibid.*, 1157 B 7 ss.

⁸ *Ibid.*, 1157 B 2-3.

⁹ *Ibid.*, 1157 A 12.

¹⁰ *Ibid.*, 1157 C 2; 1164 D 5-6.

¹¹ Cfr p. 220.

¹² Cfr pp. 219-220.

¹³ PG X, 1160 B 3 ss.: 1169 C 12 ss.

¹⁴ Como se puede observar en la comparación de las dos secciones mariológicas: Ps. Taumaturgo, pp. 507 ss. Crisipo, pp. 221 ss.

¹⁵ Cfr nota 10 + p. 212.

Teniendo en cuenta todos los datos en su conjunto, sería probable afirmar que nuestro texto es una elaboración jerosolimitana y monacal, de principios del s. VI, para la festividad de la anunciación, sobre dos fuentes literarias del s. V y en la que posteriormente se infiltraron algunas interpolaciones de la retórica byzantina.

D. Pensamiento mariológico

Debiendo considerarlo separadamente en las diversas fuentes, principiaremos por la escena de la anunciación que parece la más antigua.

* En ella la santidad de María ocupa un lugar de privilegio, principalmente en su pureza y castidad inmaculadas, modelo precioso para el probable auditorio de monjes al cual se dirige el orador.¹ María viene designada con el tradicional *ἀγία παρθένος*² y en algunas ocasiones con el reduplicativo *ἀγνή παρθένος*.³ La llaman santa los coros celestes por boca de Gabriel; y a ella, la santa y bellísima entre todas las creaturas, la escogió el Señor; y de ella, la santa, la más gloriosa y pura de todas las creaturas, cuya mente es más blanca que la nieve y cuyo cuerpo es más puro que el oro acrisolado, tuvo su origen la fulgente margarita, salvación del mundo.⁴ Por esto se pregunta el orador con qué himnos podrá celebrar dignamente a la más gloriosa entre los ángeles.⁵

Con todo, esta santidad se manifiesta principalmente en su pureza. El ángel Gabriel es enviado a María, quien llevaba una vida incorruptible, una vida de virtud y castidad;⁶ a ella, vestida de una túnica inmaculada y ceñida con el cingulo de la continencia;⁷ a la virgen que custodia diligentemente la lámpara de la virginidad.⁸ Por eso ante la vista de Gabriel se turba, porque—añade el orador—no estaba acostumbrada a conversar con los hombres.⁹ Observemos que a diferencia de las dos homilias precedentes y más bien sobre la línea de Hesiquio, el motivo de la turbación no es el anuncio de su maternidad, sino la simple presencia del joven mensajero.

¹ Cfr p. 506 + notas 3-10.

² PG X, 1157 B 4.8; 1157 D 3; 1160 A 9.10.

³ *Ibid.*, 1156 D 12-13.

⁴ *Ibid.*, 1157 D 2-1160 A 1.

⁵ *Ibid.*, 1160 B 1-2.

⁶ *Ibid.*, 1156 D 12-15.

⁷ *Ibid.*, 1157 A 4-5.

⁸ *Ibid.*, 1157 B 4-6.

⁹ *Ibid.*, 1157 A 11 ss.

El anuncio del ángel evoca en la mente de la virgen la pérfida insinuación del demonio a Eva, en el paraíso, y se pregunta si no será un nuevo engaño del maligno, si sirviéndose de la mujer como más debil, no intentará de nuevo pervertir a su casto esposo José.¹

Dos alabanzas marianas cierran este comentario: una corta, parafraseando el *χαῖρε κεχαριτωμένη* la considera como receptáculo de la alegría celeste, porque por medio de ella se dispensan el gozo y alegría a toda creatura y el género humano recupera su antigua dignidad, ya que en último término en su regazo reposa el Creador del universo;² el aspecto salvífico de la misión de María viene así iluminado fugazmente y siempre en relación estrechísima con su privilegio de la maternidad divina.

La otra, más larga, se estructura sobre la palabra temática *αἶτη* y presenta los siete términos siguientes:

- oliva fructífera plantada en la casa de Dios.
- paraíso siempre fresco en el que está enraizado el árbol de la vida (*).
- gloria de las vírgenes y exultación de las madres.
- sostén de los creyentes y modelo perfecto de los piadosos.
- indumento de la luz y domicilio de la virtud.
- fuente perenne de aguas vivas y origen de la venida del Señor (*).
- defensa de la justicia.³

Al estudiar estas alabanzas marianas, en comparación con las analizadas en la primera parte, sorprende la ausencia de términos que se refieran más directamente a la maternidad divina: las dos breves alusiones señaladas con asterisco son los únicos indicios que encontramos en esta pieza oratoria; la única ocasión en que aparece el término *Θεοτόκος* desligado del contexto, puede fácilmente ser una adición del compilador o del copista,⁴ las precisiones cristológicas señaladas más arriba suponen esta verdad, pero por una parte no demuestran preocupación dogmática al respecto, y por otra no es seguro que pertenezcan a la pieza primitiva. En este punto se coincide con el análisis realizado en la homilía precedente.⁵

* En los apartes cuya autenticidad señalamos como dudosa, hay dos que expresan ideas marianas. En la explicación soteriológica de la anuncia-

¹ *Ibid.*, 1157 BC.

² *Ibid.*, 1157 A.

³ *Ibid.*, 1160 B.

⁴ *Ibid.*, 1160 D 2.

⁵ Cfr p. 491.

ción se presenta ésta como la culminación de los planes y designios divinos; María es el último eslabón de la prolongada cadena que partiendo de la ruina del paraíso va a terminar en la persona del Redentor: *así cuando llegó la plenitud de los tiempos envió al ángel a la virgen portador del alegre anuncio; entonces—continúa—τῆς δὲ φωνῆς τοῦ χαῖρε κεχαριτωμένη πρὸς αὐτὴν γενομένης, διὰ τῆς ἀκοῆς εἰσῆλθεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς τὸν ἀμύλarton ναὸν τῆς παρθένου, καὶ ἡγιάσθη....*¹ Debemos señalar tres detalles importantes: primero, quien entra *διὰ τῆς ἀκοῆς* es el Espíritu Santo y no el Verbo como habíamos encontrado en las homilias anteriores; segundo, esto sucede tan pronto la virgen oye las primeras palabras del saludo, y no después de terminado el anuncio como en las otras homilias; tercero, y en esto coincide con el pensamiento tradicional, la acción del Espíritu Santo es fundamentalmente santificadora, tanto en la mente como en el cuerpo de la virgen, a quien no obstante ha designado como “templo inmaculado.”

En la escena de Belén, que bien podría pertenecer a la redacción original de la primera parte, se nos presenta la figura de la madre tomando cuidado de su hijo recién nacido, pero simultáneamente eterno, omnipotente e infinito,² en lo cual podríamos ver una alusión implícita a la maternidad divina, alusión que se hace más clara en el párrafo siguiente,³ cuya autenticidad empero es poco probable.

- * En la escena de la visitación, cuyo carácter exegético original señalamos, así como cierta afinidad con las homilias de Antipatro de Bostra, encontramos un pensamiento mariológico completamente diferente del anterior.

En ella la maternidad divina se expresa no solamente en el frecuente uso del término *Θεοτόκος*,⁴ sino explícitamente afirma que Cristo, el Redentor y Salvador, provino de su seno;⁵ y más adelante explicando el texto “quia fecit mihi magna,” propone la ya familiar contraposición: *Θεοτόκον γὰρ ποιήσας με, πάλιν παρθένον διεφύλαξεν*⁶ y todavía más adelante: *ὁ ἐκ παρθένου τεχθεὶς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...*⁷ por último en la formulación cristológica final.⁸

¹ PG X, 1164 B 7-11.

² *Ibid.*, 1169 B.

³ *Ibid.*, 1169 C.

⁴ *Ibid.*, 1165 D 11; 1168 A 4; 1168 D 3; 1169 C 1.

⁵ *Ibid.*, 1165 B 13 ss.

⁶ *Ibid.*, 1168 A 4-5.

⁷ *Ibid.*, 1168 C 14-15.

⁸ *Ibid.*, 1169 A 5 ss.

El segundo pensamiento central, apenas insinuado en el orador precedente, es el de la misión salvífica de María. En boca de Isabel pone un bello encomio de esta prerrogativa: *σὺ γὰρ αὐταῖς* (las mujeres mencionadas en el *Benedicta tu in mulieribus*) *ἀρχὴ τῆς ἀναπλάσεως γέγονας*, tú nos has dado la confianza de la entrada en el paraíso, tú has ahuyentado la antigua tristeza; después de tí ya no será vituperado el sexo femenino, ni las herederas de Eva temerán la maldición primera, ni los dolores del parto, *ἐπειδὴ Χριστός... ἐκ τῆς ἀγίας γαστρὸς σου πορεύεται*.¹ Más adelante la misma santa virgen confesará humildemente: *διὰ τῆς ἐμῆς γαστρὸς πασῶν γενέων εἰς ἀγιασμόν ἀνακεφαλαιοῦται τὸ πλήρωμα. Πάσαν γὰρ ἡλικίαν ὑλόγησεν, ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, νεανισκῶν καὶ παίδων καὶ γερόντων*.² Obra sublime de redención universal que efectúa Cristo directamente, pero cuya eficacia se atribuye indirectamente a María en cuanto de ella tomó carne el Verbo para nuestra salvación.³

Como vemos, el pensamiento mariano de esta segunda sección es característico de las homilias post-efesinas y quizás sea un indicio más para datar esta parte de la homilía en la segunda mitad del s. v.

- * Como peculiaridades del compilador podemos señalar: en el exordio, la santidad de María, su vida purísima y colmada de virtudes es la razón por la cual el Verbo de Dios tomó carne de ella,⁴ idea que se repite más adelante en la evidente interpolación del texto de Ezequiel.⁵ Esta circunstancia y el estrecho paralelismo con el exordio interpolado en la homilía precedente,⁶ nos hacen pensar que la misma pluma tardía retocó en este sentido los textos originales.

En el singular comentario a Lc. 1, 26-27, encontramos la idea de que María esposó a José según las leyes de la consanguineidad,⁷ y un elogio a la integridad de su vida calcado sobre el texto original auténtico de la primera parte.⁸

Por último en el párrafo final, que ofrece todos los indicios de una adición posterior, vemos trasladadas al pesebre las frases del texto

¹ *Ibid.*, 1165 B 7-C 1.

² *Ibid.*, 1168 A 5-8.

³ *Ibid.*, 1169 A.

⁴ *Ibid.*, 1156 C 13 ss.

⁵ *Ibid.*, 1160 A 10 ss.

⁶ *Ibid.*, 1148 D.

⁷ *Ibid.*, 1164 D 4-5.

⁸ *Ibid.*, 1146 D 13 s.

evangélico con que se cierra el relato de la presentación en el templo [Lc. 2, 51].¹ Más sorprendentemente aún, encontramos aplicado a María el texto Paulino: *a tí toda creatura en el cielo, en la tierra y en los abismos te ofrece un culto conveniente*;² finalmente coloca a María en la gloria celeste: *σὺ ἐν τοῖς ἄκροις τῶν νοητῶν βασιλειῶν, φωτὸς ἀπαύγασμα ἀπαστρέπτεις· ἔνθα δοξάζεται Πατὴρ ὁ ἄναρχος . . .*;³ idea completamente inusitada en la homilética de nuestro siglo.

PARAGRAFO 4º

Ps. TAUMATURGO IV: Homilia III in Annuntiationem sanctae virginis.

A. Texto

- * Incipit: *πάνην χαρᾶς εὐαγγέλια*
- * Edición: PG X, 1172-1177 = PG L, 791-796⁴
- * Referencias: BHG 1128 f⁵

REPERTORIUM 389

B. Autenticidad

La tradición manuscrita griega es muy variada en su atribución: Gregorio Taumaturgo, Crisóstomo, Proclo de Constantinopla y Macario de Filadel-

¹ *Ibid.*, 1169 C 1-2.

² *Ibid.*, 1169 C 6-9.

³ *Ibid.*, 1169 C 11-13.

⁴ También esta homilía está íntimamente ligada en la tradición manuscrita a las anteriores, aun en aquellos códices que invierten el orden de las dos primeras. A continuación—y en el mismo folio—viene el Ps. Proclo en el cód. Vaticano griego 1633. El texto griego publicado en este tomo X de Migne es idéntico al publicado en el tomo L bajo la atribución del Crisóstomo, con excepción de una pequeña variante. Combefis presentaba una recensión larga en que unía el texto presente con otra homilía in Annuntiationem publicada en el tomo LX, columnas 755-760, suprimiendo el final de nuestro texto y el exordio de aquel, recensión que M. Jugie juzga la original (cfr AB 43 (1925) 21), en tanto que D. Montagna opina que son dos piezas independientes (Cfr MARIANUM 24 (1962) 126). Es de advertir que esta homilía no se encuentra en la tradición armenia como las anteriores.

⁵ Existen otras tres homilías con el mismo incipit, reseñadas por Ehrhard como 1128 g (recensión larga que sirvió de base a la edición de Combefis), 1128 i (recensión muy cercana a la nuestra) y 1128 h (recensión totalmente diferente, según la afirmación de J. A. De Aldama, Repertorium, 389).

fia.¹ BAUER y LA PIANA concedían confianza a la atribución procliana² que confirmaron más tarde JUGIE y MONTAGNA en base a las semejanzas con la VI homilía de Proclo.³ Coinciden en esta apreciación B. MARX, R. LAURENTIN y D. DEL FABBRO⁴.

C. Esquema

Exordio: De nuevo el fausto anuncio del gozo, prenuncio de libertad, promesa de alegría, liberación de la servidumbre. El ángel habla con la virgen para que el demonio no se dirija más a la mujer (1172 A 5-9).

Cuerpo:

1. Comentario a Lc. I, 26-27.
 - *Missus est angelus*: para anunciar la salvación del mundo, la reparación de Adán y la ignominia de la mujer, para preparar la encarnación. El, con sus propiedades angélicas, a la virgen pura y santa; mensajero del gran misterio que se ha de conocer por la fe y ponderar con razones no humanas sino divinas.
 - *Mens sextus*, de la concepción del Precursor, del soldado, del portaestandarte.
 - A una doncella desposada, pero no unida, para ocultar el misterio al maligno, quien conociendo la profecía de Isaías, acechaba a las vírgenes.
 - José, varón casto, quien la había de custodiar hasta el tiempo de las nupcias y conservar íntegra de acuerdo con las palabras de Is. 29, 11 (1172 A 9-1173 B 12).
2. Desarrollo dramático.
 - a. Alocución divina: Dios viene al mundo para reparar misericordiosamente el pecado de Adán. Recuento de la obra primitiva y su inten-

¹ Montfaucon señalaba la tradición manuscrita favorable a Gregorio, Crisóstomo y Macario (cfr PG, 971 AB Monitum). R. Laurentin hablaba del testimonio de algunos códices (cfr TABLE, p. 157). F. Leroy, coincidiendo con la afirmación de Bauer (cfr *op. cit.*, p. 132, nota), confiesa: "nous n'avons trouvé qu'un témoin attribuant le sermon à Proclus — le *Cryptoferr. B a XIII*, du XII^e siècle —; nous ignorons quelle est la recension de ce ms." (Cfr *Recherches sur l'homilétique de Proclus*, p. 318).

² F. X. BAUER, *loc. cit.*; G. LA PIANA, *RIVISTA STORICO-CRITICA*, vol. cit., p. 538.

³ M. JUGIE, *op. cit.*, p. 92; D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 126.

⁴ B. MARX, *Procliana*, pp. 39-40; R. LAURENTIN, TABLE, p. 157; D. DEL FABBRO, *MARIANUM* 8 (1946) 230.

Ps. Taumaturgo IV

ción de rehacerla. Envío del ángel a María, objeto de múltiples aclamaciones bíblicas, con el encargo de enunciarle el misterio. (1173 B 12-1176 A 1).

- b. Cavilaciones angélicas: insólito anuncio, misterio insondable del encuentro del Dios tremendo con la pobre creatura (1176 A 1-14).
- c. Diálogo de Dios y el ángel:
 - Dios: no hay razón para dudar después de haber sido testigo del milagro efectuado en el caso de Zacarías.
 - Ángel: suele Dios corregir los defectos de la naturaleza, como lo atestiguan los casos de Sara, Rebeca y Ana; pero la concepción virginal, la maternidad divina, superan las leyes naturales.
 - Dios: será ésto imposible siendo así que el tabernáculo de Abraham recibió la divinidad?
 - Ángel: las circunstancias especiales del caso lo explican; pero cómo podrá soportar María el fuego de la divinidad?
 - Dios: de manera análoga a la zarza ardiendo. (1176 A 14-D 12).
- d. Misión del ángel: saludo a María, señalándole la restauración de la vida que se efectuará por medio de ella, madre del Redentor y del Juez (1176 D 12-1177 A 3).

Final: Exaltación de María en donde tiene origen la obra de restauración, remedio y consuelo de la humanidad. El Señor nace de ella como vínculo de paz, cuya posesión se desea al auditorio. Doxología cristológica (1177 A 4-B 15).

D. Consideraciones generales

- * La crítica concuerda en afirmar que la presente homilía procede de una pluma diferente de las dos anteriores¹ y creemos que está en lo justo: en vez de las compilaciones anteriores estamos ante una pieza literariamente homogénea a pesar de la diferente estructuración de sus partes: una que tiende a ser un comentario o explicación de Lc. 1, 26-27 y otra que es un claro desarrollo dramático de los preámbulos de la anunciación.

En efecto, la unidad temática y la unidad literaria son manifiestas. La explicación de Lucas es una lógica preparación de la legación angélica dramatizada que concluye normalmente en Lc. 1, 28, que a su vez

¹ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 331; F. LEROY, *Byz, vol. cit.*, p. 375. Cfr notas anteriores.

da lugar a una entusiástica paráfrasis interrumpida bruscamente por la doxología final:¹ lógicamente debería venir la escena completa de la anunciación que ha sido preparada tan cuidadosamente.

Por su parte el estilo, desde el principio hasta el fin, es elegante, ampuloso, con aquellas características literarias que se han denominado de la segunda sofística, propias de la oratoria byzantina: la forma dramática del soliloquio del ángel y el diálogo con el Señor contruidos sobre una serie de interrogaciones,² el uso retórico de la pregunta para explicar el texto evangélico,³ el empleo constante de las contraposiciones,⁴ el recurso continuo a la anáfora que viene a ser como su estructura literaria fundamental: 4 *πάλιν* abren la homilía, seguidos de 15 *ἀπεστάλη* para presentarnos la figura del ángel;⁵ luego el comentario exegético que repite temáticamente el texto evangélico;⁶ 9 *ἀπελθε* nos refieren la misión confiada por el Señor al ángel;⁷ en tanto que el relativo *ὃ* y el interrogativo *οὐκ* repetidos temáticamente desarrollan la parte dramática del diálogo;⁸ el clásico *χαῖρε* repetido 7 veces da pie a la alabanza mariana final.⁹ Por último, tres secciones revelan un esfuerzo quizás consciente por buscar el ritmo métrico y la rima poética: la presentación del ángel,¹⁰ su legación¹¹ y el diálogo entre Dios y su mensajero.¹²

¹ En efecto, la serie de *Χαιρετισμοί* viene cortada bruscamente por la expresión *ἀλλὰ τούτων οὕτως ἔχόντων* cuyo tinte convencional es evidente y sirve de introducción al breve parágrafo final, construido sobre Efesios 2,14 con su doxología cristológica, que no tiene nada que ver con lo tratado anteriormente. E. Toniolo observa que el códice *Athenas 363* añade 28 términos más a estos *Χαιρετισμοί* y concluye con una doxología trinitaria que parece ser una amplificación posterior de la original; cfr *MARIANUM* 32 (1970) 592: *χαῖρε, τῆς ἀχωρήτου φύσεως χωρὶον ἐξούχωρον · ἐν ᾧ Χριστὸς χωρηθεὶς τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος διέσωσεν · ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις, σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ πατρὶ καὶ τῷ παναγῷ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

² PG X, 1176 AB.

³ *Ibid.*, 1172 C-1173 A.

⁴ *Ibid.*, 1172 AB; 1172 D.

⁵ *Ibid.*, 1172 AB.

⁶ *Ibid.*, 1172 C-1173 A.

⁷ *Ibid.*, 1173 CD.

⁸ *Ibid.*, 1176 AB.

⁹ *Ibid.*, 1177 A.

¹⁰ *Ibid.*, 1172 B.

¹¹ *Ibid.*, 1173 D.

¹² *Ibid.*, 1176 BC.

Estas características literarias aproximan notablemente nuestra homilía a la que denominamos fuente 1ª del Ps. Taumaturgo 201 y por tanto cuestionan la paternidad procliana propuesta por la crítica.

El primero en señalar en esta dirección ha sido G. La Piana en forma por demás vaga e imprecisa: *la terza omelia nello stilo è molto diversa dalle precedenti, e mi pare più vicina al tipo delle omelie attribuite a S. Proclo*.² M. Jugie precisa, llamando la atención sobre los diálogos dramáticos semejantes a los de la VI homilía atribuida a Proclo,³ cuya autenticidad rechazamos después del análisis cuidadoso del texto y teniendo en cuenta las defensas hechas por B. Marx y F. Leroy.⁴ B. MARX afirma: *Das Thema der Homelie in Annuntiationem hat Proklos öfters und mit besonderer Vorliebe behandelt, bald nach sorgfältigster Vorbereitung und mit allem Schmuck seiner rhetorischen Kunst, bald in volkstümlichen Improvisationen...*⁵ Afirmación categórica que nos extraña sobremanera, ya que no encontramos en las homilías proclianas tradicionalmente auténticas sino tres brevísimas alusiones al *hecho*—no propiamente a la escena—de la anunciación: una en la famosa homilía predicada en presencia de Nestorio, en donde cinco líneas describen la encarnación del Verbo por el oído, suponiendo por tanto el anuncio del ángel;⁶ otra en la que identifica el ángel del oráculo profético con el ángel que anunció a María el misterio de la encarnación;⁷ y una tercera en que en dos líneas se refiere el saludo del ángel a María.⁸ Se podrán referir a ellas los términos *öfters und mit besonderer Vorliebe*? Ciertamente no. Debemos concluir que MARX se refiere bien sea al Ps. Proclo, bien a la serie de homilías *in Annuntiationem* atribuidas por él mismo a Proclo y cuyo rigor científico ha sido justamente puesto en duda. Por lo demás esta hipótesis estaría en formal contradicción con el explícito testimonio de Abraham de Efeso comentado en páginas anteriores.⁹

Fuera de las afirmaciones generales, Marx propone los siguientes paralelos: 1. empleo de la anáfora como recurso oratorio; 2. final típi-

¹ Cfr pp. 489-490.

² G. LA PIANA, *op. cit.*, p. 538, nota.

³ M. JUGIE, *op. cit.*, p. 92.

⁴ Cfr pp. 330-341.

⁵ B. MARX, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁶ PG LXV, 681 C 1-5.

⁷ *Ibid.*, 700 C 1.

⁸ *Ibid.*, 713 D 4-5.

⁹ Cfr pp. 496-498.

camente procliano; 3. terminología del aparte 1172 B paralela a la encontrada en el *Tomo ad Armenos*;¹ 4. algunos miembros de las alabanzas marianas encontrados en la famosa homilía I.²

Por lo que hace al estilo hemos comprobado ya en varias ocasiones que no constituye argumento seguro de valor positivo, habiéndose generalizado en la época byzantina. De hecho advertimos ya la estrecha semejanza estilística con la primera parte de la homilía precedente, cuya autenticidad procliana ni siquiera ha sido tomada en cuenta. El diálogo dramático lo hemos encontrado así mismo en varios oradores de la época, entre ellos Anfiloquio de Iconio, Basilio de Seleucia y Crisipo de Jerusalén. El paralelismo en las alabanzas marianas se extiende igualmente a muchas homilias del siglo V y, más que identificación de autores, testimonia una común herencia literaria. Confesamos que no hemos podido descubrir el paralelismo señalado con el *Tomo ad Armenos*. Por lo que hace al clásico final procliano hemos señalado que, a nuestro juicio, no pertenece al texto original.³

Recordando el análisis efectuado sobre las auténticas homilias marianas de Proclo, encontramos varios aspectos característicos de su pensamiento, estilo y empleo de fuentes que difieren completamente: ante todo llama la atención la ausencia casi total de desarrollo temático tan característico de Proclo en todas sus homilias de una y otra época; nuestra homilía se reduce a un encomio cálido de la virgen, construido sobre un sencillo comentario del texto evangélico. El pensamiento mariano de nuestro orador ignora casi por completo el aspecto virginal de la maternidad divina que es característico de Proclo, principalmente en el momento del parto, forjando la familiar expresión *μήτηρ παρθένος* que conduce inevitablemente a la divinidad del Hijo.⁴ Considerando el estilo advertimos que el exordio no corresponde al amplio e imaginativo procliano; echamos de menos las insinuantes comparaciones y observamos que las alabanzas marianas vienen en Proclo indefectiblemente en forma de exclamaciones y no en la forma anafórica de nuestra homilía.⁵ Pero quizás lo más característico sea el empleo sobrio, casi exegético, de la Escritura tan diferente de las continuas y forzadas citas proclianas

¹ Cfr PG LXV, 872 A.

² Cfr *Ibid.*, 681 AB.

³ Cfr p. 514, nota 1.

⁴ Cfr pp. 89 s.; 107 s.; 119 s.; 126.

⁵ Una sola excepción se podría citar al respecto, la paráfrasis del *Benedicta tu* (cfr PG LXV, 720 C).

que hacen frecuentemente intrincada su lectura; el único aparte que podría aproximarse a estas características—la aplicación de Is. 29, 11 a la presencia de José—¹ viene desarrollado en forma completamente diferente, muy similar a la empleada por Crisipo de Jerusalén.²

En este punto añadamos dos observaciones complementarias: en primer lugar, en las homilías proclianas analizadas en la primera parte de nuestro estudio no aparece nunca la figura de José que aquí se presenta familiarmente, rodeada de un respeto y veneración singular.³ En segundo lugar, en dichas homilías no se encuentra rastro alguno de las leyendas del Protoevangelio que aquí dejan una huella clara: los sacerdotes entregan a María a José con el fin específico de que la guarde y conserve (*εἰς τήρεσιν*).⁴

Nos parece, pues, que todos los datos proporcionados por el texto son más bien contrarios a la paternidad procliana propuesta por la crítica.

Por el contrario encontramos interesantes aproximaciones con el autor de la VI homilía atribuida a Teodoto de Ancira: la figura de María como esposa del Señor,⁵ la misma descripción de José,⁶ la misma inspira-

¹ PG X, 1173 AB.

² Cfr p. 220.

³ PG X, 1173 B.

⁴ *Ibid.*, 1173 A 14 ss. En el Protoevangelio de Santiago encontramos la misma idea de que los sacerdotes entregaron María a José, IX, 1 (ed. de Strycker, p. 106; ed. Amann, p. 216). Notemos que en el texto griego editado en el tomo L de la PG bajo el nombre del Crisóstomo, la figura de José viene particularizada así: "Hic est ille Ioseph qui honestis ante nuptiis coniunctus erat liberosque suscepit, uxorem amiserat, et ex illo tempore cum magna castitatis laude vixerat in disciplinis et correptione Domini liberos educans et instituens. Ideoque pergens apostolus Paulus ut Evangelium praedicaret et cum unum ex his liberis offendisset, scripsit dicens 'alium autem apostolorum vidi neminem nisi Iacobum fratrem Domini,' non ut ex virgine Maria sed ex Ioseph genitum" (PG L, 793, 56-64). El editor señala este aparte como "infinita puerilia et ridicula" y B. Marx lo considera sin más como "Zutat von späterer Hand," argumentando de su ausencia en el texto transcrito en el volumen X. Creemos que solo una compulsación de los numerosos mss. que contienen nuestra homilía puede dar una respuesta al interrogante de si es una ampliación posterior o por el contrario una omisión hecha al texto primitivo. Notemos que el mismo Protoevangelio de Santiago que ha inspirado el trozo original contiene también la idea de los primeros desposorios de José, IX, 2 (ed. de Strycker, p. 106) y su estado de viudez, VIII, 3 (ed. de Strycker, p. 104; ed. Amann, p. 213), dando origen así a la opinión ampliamente aceptada en Oriente (Cfr E. AMANN, *op. cit.*, p. 38).

⁵ PG LXXVII, 1428 A.

⁶ *Ibid.*, 1414 BC.

ción en los apócrifos,¹ la misma idea de los desposorios de María,² el desarrollo de la temática de la anunciación.³ Sin embargo, el pensamiento general y otras características de estilo⁴ impiden una eventual identificación de autores.

Más sugestiva es la semejanza con Crisipo de Jerusalén: un estilo literario común⁵ en el que sobresalen la predilección por la estructura anafórica,⁶ el peculiar desarrollo sobre el texto sagrado⁷ y el recurso continuo al elemento dramático;⁸ una temática similar: atención peculiar a la escena de la anunciación, significado soteriológico de la encarnación, tensión dramática entre María, el demonio y José; un pensamiento teológico familiar tanto en el aspecto cristológico como en el mariano, si bien aquí no hay nada característico. Advirtamos, finalmente, que esta aproximación concuerda con los datos obtenidos previamente: nuestro texto tiene una estrecha relación literaria y aun de terminología⁹ con la fuente 1ª del Ps. Taumaturgo 2º y ésta, a su vez, se aproxima literaria e ideológicamente a Crisipo.¹⁰

Sin embargo, no es fácil llegar a una conclusión satisfactoria en cuanto al autor de nuestra homilía. Apartándonos de la opinión general, podemos afirmar, por el momento, que con gran probabilidad pertenece a la segunda mitad del siglo v.

* En qué circunstancias ha sido predicada nuestra homilía?

El texto nos ofrece varios datos que no es fácil coordinar. Por una parte el tema es preciso: el anuncio del ángel a María contenido en el texto evangélico, comentado exegéticamente y ampliado luego dramáticamente. Su consideración lleva al análisis del mismo texto de Lc. 1, 36-37 que encontramos en el Ps. Taumaturgo 2º y en Abraham de Efeso, pero con una orientación totalmente diversa: mientras aquellos pretenden

¹ *Ibid.*, 1427 B.

² *Ibid.*, 1414 D-1415 A.

³ Cfr PO XIX, 212, 34.

⁴ Cfr p. 189 s.

⁵ Cfr p. 220.

⁶ Cfr p. 514.

⁷ Es peculiar la técnica: se cita el texto un poco extenso y luego se viene comentando en forma progresiva versículo per versículo en forma retórica.

⁸ Cfr p. 514.

⁹ En efecto, son peculiares: τὸ χαῖρε κεχαριτωμένη... τὸ ἐπιτάξαι... τὸ λῦσαι... (1173 D 12; 1176 B 12-13; 1176 C 1. 2. 3. 9); σώφρωνος Ἰωσήφ (1173 B 1); ἡ Χριστοῦ παρουσία (1176 C 12; D 8).

¹⁰ Cfr p. 484 ss.

probar por medio de dicho texto la época del año en que se realizó la anunciación y respaldar así la celebración litúrgica correspondiente,¹ nuestro orador hace una sencilla referencia al Precursor.² Más aún, la terminología del texto no ofrece indicios de ocasión litúrgica: la idea del anuncio angélico viene expresada por el verbo *μηνύειν*³ en vez del acostumbrado posteriormente—*ἀπαγγέλλειν*—; en dos ocasiones encontramos el término *εὐαγγελισμός* y en ninguna de ellas tiene el significado técnico analizado en la homilía precedente: en la primera línea del texto viene empleado en un sentido genérico—*πάλιν χᾶρας εὐαγγελία*⁴ y más adelante se refiere al anuncio del ángel a Zacarías *οὐ τῷ εὐαγγελισμῷ σου, τὸ ἔργον ἐπηκολούθησεν*—.⁵ No parece, pues, que la homilía haya sido redactada para la festividad litúrgica de la Anunciación.

Y, sin embargo, no se puede pensar simplemente en una homilía exegética sobre Lucas. Las características literarias son decididamente encomiásticas, ajenas por completo al estilo que encontramos en todas las homilías de este tipo. Si se hace la explicación del texto evangélico se debe, sin duda, al hecho de ser el texto litúrgico del día. Esta apreciación se refuerza con el análisis del brevísimo exordio construido sobre el adverbio *πάλιν* que encontramos como término técnico.

Por otra parte, la presentación misma de la escena de la anunciación introduce la temática soteriológica de la maternidad divina propia de las festividades de Navidad y de la *Θεοτόκος* en la homilética que estudiamos.⁶ Desafortunadamente el carácter fragmentario de nuestro texto⁷ no permite dar un juicio sobre el desarrollo completo de la homilía y poder diferenciar esta doble orientación.

¹ Cfr p. 497 ss.: PO XVI, 443, 43 ss.

² PG X, 1172 C.

³ *Ibid.*, 1172 A 12; B 8; C 15.

⁴ *Ibid.*, 1172 A 5.

⁵ *Ibid.*, 1176 B 5.

⁶ Consideremos las familiares expresiones *πάλιν ἐλευθερίας μηνύματα . . . πάλιν δουλείας ἀπαλλαγὴ . . . ἀπεστάλη Γαβριήλ . . .* para anunciar la salvación de todo el mundo, para presentar a Adán la revocación del chirógrafo . . . *ἀπεστάλη ὁ λύχνος, μηνύων τὸ ἥλιον τῆς δικαιοσύνης . . . ὁ δὲ θεὸς προτρέχων τοῦ φωτὸς τῆς ἡμέρας . . . κηρύσσων τὸν ἐν κόλποις τοῦ Πατρὸς, καὶ ἐν ἀγκάλαις τῆς μητέρας . . . δεικνὺς τὸν ἐν θρόνῳ καὶ ἐν σπηλαίῳ . . . βοῶν τὸ μυστήριον τὸ πιστεῖ . . .*

⁷ Tanto la brevedad de la pieza, como la desproporción temática y el brusco corte de la alabanza mariana para introducir una peroración final interpolada confirman la apreciación de La Piana: "questa breve omelia ha tutti i caratteri di un frammento" (cfr *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina . . .*, p. 100).

M. Jugie cree ver en la palabra temática *πάλιν* un indicio de que precedentemente se celebró el anuncio del ángel a Zacarías y considera que nuestra homilía se refiere a la festividad mariana preparación de la natalicia,¹ según su teoría del adviento litúrgico oriental.² Esta opinión se refuerza notablemente con la doble referencia que tiene el texto al Bautista: determinando el *sexto mes* del texto evangélico se encuentra con la figura de Juan y exclama: *era conveniente que el soldado precediese, que el guardia de corps se adelantase, que el mensajero llegase el primero para anunciar la venida del Señor;*³ luego, cuando el ángel vacila ante el estupendo milagro que ha de anunciar a la virgen, el Señor le recuerda de todos los pormenores del anuncio a Zacarías.⁴

Hemos advertido en varias ocasiones cómo dicha teoría se basa en influencias litúrgicas discutibles y en datos homiléticos inseguros y contradictorios, hasta el punto de que el mismo autor rectificó y limitó posteriormente dicha teoría.⁵ De hecho no se ha encontrado hasta el momento ningún documento que pruebe la existencia de una festividad de la concepción del Bautista en esta época.⁶

Cabría la posibilidad de que se tratase de la festividad mariana tradicional en oriente?

En esta línea proponemos la siguiente hipótesis: el autor de nuestro texto amplía retóricamente un elemento redaccional característico de la festividad mariana jerosolimitana,⁷ contribuyendo así al proceso de desdoblamiento de dicha festividad que cristalizará en el siglo VI debido quizás al traslado de la festividad mariana al 15 de agosto.⁸

¹ M. JUGIE, *op. cit.*, p. 91.

² M. JUGIE, PO XIX, pp. 297-317.

³ PG X, 1172 C 13 ss.

⁴ *Ibid.*, 1176 B.

⁵ Cfr pp. 252-254.

⁶ Cfr pp. 232-234.

⁷ Recordemos que de hecho Hesiquio, Crisipo y los Ps. Taumaturgos 1º y 2º desarrollan con mayor o menor amplitud la escena de la anunciación dentro del marco de la festividad mariana de esa región.

⁸ Se podría quizás pensar en un doble movimiento convergente: la existencia de piezas dramáticas sobre la anunciación y de celebraciones litúrgicas en algunas iglesias de oriente (cfr el análisis del punto en el párrafo anterior) introdujo lentamente el comentario de Lucas 1,26 ss. en la festividad mariana primitiva que se celebraba en el ciclo navideño. Cuando oficialmente se traslada dicha festividad al 15 de agosto en la Iglesia de Jerusalén es posible que se sienta la necesidad de una festividad mariana en ese ciclo navideño y espontáneamente se echa mano del misterio de la anunciación: más tarde se

E. Pensamiento mariológico

Característica de la formulación mariana de esta homilía es el modo indirecto en que viene propuesta. No tenemos un desarrollo o argumentación doctrinal, sino ponderaciones e interrogaciones admirativas sobre los privilegios marianos que sencillamente supone.

Así el ángel es enviado *a la ciudad animada . . . al paraiso dotado de razón . . . a la puerta que da al oriente . . . al domicilio digno del Verbo . . . al segundo cielo en la tierra . . . a la nube leve . . . al domicilio de la encarnación . . . al puro tálamo del nacimiento según la carne.*¹ De igual manera la virgen es saludada: *χαῖρε τοῦ χηρεύοντος κόσμον νυμφοτόκε ἀμίλανε, tú que en tu seno abatiste la muerte de la madre Eva . . . templo animado de Dios . . . equivalente domicilio del cielo y de la tierra . . . τῆς ἀχωρήτου φύσεως χωρίον ἐδούχωρον.*²

Ponderaciones todas encaminadas a exaltar la maternidad divina de María, privilegio que se acepta sin dubitaciones y sin explicaciones, sin referencia alguna a las grandes controversias doctrinales de la primera mitad del siglo, privilegio singular que suscita las cavilaciones del ángel³ que culminan con la interrogación: *acaso podrá el seno virginal contenerte a tí que sobrepasas los límites del cielo y de la tierra? . . . cómo podrá María soportar el fuego de la divinidad?*⁴ privilegio que viene comparado, en las respuestas del Señor, a la presencia divina en el tabernáculo de Abraham y en la zarza que ardía sin consumirse.⁶ Evidentemente el ritmo oratorio explica estas comparaciones en un sentido amplio que no concluye necesariamente en el rigor dogmático de una formulación menos ortodoxa.

Si la admiración del ángel recae principalmente sobre la unión del Creador con la creatura, no falta una brevisima alusión al aspecto virginal de dicha maternidad. El ángel argumenta que el milagro de la fecunda-

procurará situarlo en su fecha propia, tres meses antes del nacimiento del Bautista y nueve meses antes del nacimiento de Cristo.

¹ PG X, 1173 C 12 ss. Obsérvese la idea de María esposa del Verbo y su seno como tálamo nupcial que reaparece en otras dos ocasiones: 1172 A 15-16; 1172 B 1-2.

² *Ibid.*, 1177 A 11-B 1. Obsérvese el insólito epíteto *νυμφοτόκος* que nada tiene que ver con la familiar fórmula procliana *μήτηρ παρθένης* indicada más arriba.

³ *Ibid.*, 1176 A.

⁴ *Ibid.*, 1176 A 11-12.

⁵ *Ibid.*, 1176 CD.

⁶ *Ibidem.* Obsérvese cómo la imagen de la zarza ardiendo se aplica para significar la grandeza de la divinidad y no la virginidad del parto como ocurre siempre en Proclo.

ción de la estéril permanece siempre en el terreno de la naturaleza, τὸ δὲ παρθένον τεκεῖν, μὴ συντυχοῦσαν ἀνδρὶ, ἀνότερόν ἐστι πάντων τῶν νόμων τῆς φύσεως.¹ Virginidad considerada exclusivamente en el momento de la concepción, correspondiendo a la imagen de la doncella ἀμόλυντος φθορᾶς ἀνεπίδεκτον,² doncella μεμνηστευμένη, οὐ συνημμένη · μεμνηστευμένη, ἀλλὰ τηρουμένη,³ doncella μεμνηστευμένη μὲν τῷ Ἰωσήφ, τηρουμένη δὲ τῷ Ἰησοῦ, τῷ Υἱῷ τοῦ Θεοῦ,⁴ doncella pura que se compara al libro de la profecía isaiana, libro entregado a José pero en el cual él no puede leer, τὸ γὰρ βιβλίον ἐσφράγισται.⁵ Observemos que en la perspectiva del orador se delinea únicamente la virginidad de María, sin ninguna alusión directa a su santidad, en contraste con la homilía precedente.

La concepción se efectuará, como hemos visto en otras homilias, δι' ἀκοῆς.⁶

No falta en nuestra homilía la evocación de Eva y la escena del paraíso, cuyo duplicado se ve en la escena de la anunciación,⁷ que es reparación de la falta de Eva,⁸ que es origen de vida y salvación como aquella había sido la causa de la muerte y perdición.⁹

En qué sentido se efectúa esta acción salvífica? διὰ γυναικὸς ἐρρύνει τὰ φαῦλα—nos dice aludiendo a la causalidad de Eva en el drama inicial—διὰ γυναικὸς πηγάζεται τὰ κρείττονα concluye refiriéndose a María.¹⁰ Y en el párrafo final, cuya autenticidad indicamos como dudosa, se especifica: δι' αὐτῆς viene el médico para los enfermos, el sol de justicia para los sumergidos en las tinieblas, el áncora y el puerto seguro para los agitados por toda clase de tempestades.¹¹

Como se ve, tenemos un pensamiento mariano típico de nuestro siglo v. Más aún, presenta un carácter marcadamente primitivo, que no se debe olvidar al tratar de hacer una datación científica más rigurosa de nuestra homilía.

¹ *Ibid.*, 1176 C 9-11.

² *Ibid.*, 1172 B 6-7; 1173 A 13.

³ *Ibid.*, 1172 D 3-4.

⁴ *Ibid.*, 1172 B 4-5.

⁵ *Ibid.*, 1173 A 9-B 8.

⁶ *Ibid.*, 1173 D 7-9.

⁷ *Ibid.*, 1172 A 8-9.

⁸ *Ibid.*, 1172 A 13-15; 1176 A 8-10.

⁹ *Ibid.*, 1177 A 4-7.

¹⁰ *Ibid.*, 1177 A 7-9.

¹¹ *Ibid.*, 1177 B 1-4.

PARAGRAFO 5º

Ps. CRISOSTOMO VIII: In annuntiationem sanctissimae Deiparae.

A. Texto

* Incipit: Βασιλικῶν μυστηρίων ἐορτὴν

* Edición: PG LX, 755-760¹

* Referencias: BHG 1085 c

REPERTORIUM 54

B. Autenticidad

Los manuscritos griegos la atribuyen al Crisóstomo, testimonio rechazado unánimemente por la crítica.² Se la juzga de una época tardía. Unicamente B. MARX la cuenta dentro de las piezas proclianas rescatadas al anonimato.³ F. LEROY no la toma en consideración.

C. Esquema

Exordio: En el día presente se celebra una fiesta que en su tiempo congregó a los magos y pastores, a los ángeles; que predijeron los profetas Jeremías, Isaías y Zacarías; que despertó los celos de Herodes. Milagro digno de admiración. Las alabanzas de María sobrepasan toda elocuencia (755-756, 5).

Cuerpo:

1. Diálogo ángel-María: salutación angelica y rechazo indignado de María, quien no quiere ser engañada como Eva, quien permanece

¹ El texto griego viene presentado según la edición de Savile, VII, 249. Combefis la edita según la recensión larga que la une con la homilía precedente. Jugie cree que ésta sea la recensión primitiva, en tanto que D. Montagna sostiene que nuestra homilía es una pieza independiente. Giannelli habla de una recensión en que después de las diez primeras palabras se omite todo lo que va de la columna 755, 18 hasta 756, 19 (DE ALDAMA, REPERTORIUM, 54).

² En Migne, PG L, 751 ss.; LA PIANA, *op. cit.*, p. 105 ss.; JUGIE, AB, *vol. cit.*, p. 87; D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 126; R. LAURENTIN, TABLE, p. 163.

³ B. MARX, *Procliana*, pp. 67-69.

fiel a su anciano esposo, de cuyos celos pueden temerse calamidades para el osado visitante y para ella; rechazo empero que cede ante la insistencia del ángel y su mensaje: *Dominus tecum*. Anuncio del nacimiento e incredulidad de María, quien alega no haber llegado aún a las nupcias; además, en caso de un hijo lo tendrá de José, de cuya pobreza e insignificancia no se pueden esperar las grandezas prenunciadas para el niño y que excluye ciertamente la divinidad proclamada en forma tan solemne. El ángel confirma lo dicho explicando la concepción y parto virginales de aquel niño a quien Dios dará un reino eterno según las palabras del salmo 2, a pesar de las dudas que suscita en María la historia de los grandes reyes de Israel, testimonio del gran triunfo de Cristo sobre la muerte.

María antes de creer pide explicación de cómo su hijo será Hijo de Dios e hijo de David; la respuesta alude a la doble generación de Cristo (756, 6-758, 17).

2. Diálogo María-José: María duda comunicarle a José lo acaecido y trata de disimular las señales del embarazo, tan manifiestas, sin embargo, que José las advierte y se llena de dudas angustiosas no comprendiendo lo ocurrido y no sabiendo si denunciarla o no. Finalmente la llama y le pide que confidencialmente le indique quién es el padre de la creatura. María responde que no lo hay. José arguye la imposibilidad. María indica que él no puede comprender lo que le dijo el ángel, a lo cual José exige testigos, pero María asegura que no los hay. La virgen invoca entonces al ángel para que explique las cosas a José, cuyo torvo semblante y continuas murmuraciones no puede soportar (758, 17-79).
3. Explicación del ángel a José: ni padre en la tierra ni madre en el cielo, exhortándolo a no escrutar el misterio que se realiza en la virgen a quien alaba de diversas maneras. Le asegura, finalmente, que el parto sin dolores será una confirmación de lo dicho (758, 79-760, 7).

Final: Exclamación del salmo 2 con una doxología cristológica (760, 7-13).

D. Consideraciones generales

- * Una primera observación salta a la vista y orienta el estudio de esta pieza: el carácter interpolado del exordio y final.

La diferencia entre el cuerpo del sermón y el exordio no solo resalta del mismo estilo literario, sino de la profunda separación temática: las

cortas líneas del exordio se refieren explícita e indubitadamente a la festividad del nacimiento, que se celebra en las presentes circunstancias —σήμερον—, en tanto que el resto de la homilía trata exclusivamente del tema de la anunciación. En alguna otra ocasión observamos que en el panorama homilético no es extraña la unión de la festividad de la Θεοτόκος con el ambiente de Navidad, pero sí absolutamente inusitado el encuadrar la escena de la Anunciación dentro de la cueva de Belén. Esta radical diferencia viene puesta de relieve en el texto mismo: el exordio propiamente tal termina con la alabanza angélica de Lc. 2, 11 y la familiar exclamación "Ὁ τοῦ ξένου καὶ παραδόξου θαύματος, seguida de inmediato por la alusión a María y el texto de Lc. 1, 28.

El final, a su vez, no es menos extraño: el ángel aparece a José y le tranquiliza respecto al misterio que se cumple en la virgen digna de alabanzas; entonces José toma la palabra y pregunta: *si esto es así como has dicho, oh arcángel, 'quare fremuerunt gentes et populi meditati sunt inania'*—Ps. 2, 1—, a lo cual responde el ángel: *si quieres saberlo, pon atención porque el Señor le dijo al que nació: 'Filius meus es tu, ego hodie genui te'*; sigue la doxología.¹ La desconexión lógica de las ideas y de los temas, demuestra claramente que se trata de un artificio literario usual entonces, e inspirado quizás en la práctica de Proclo de Constantinopla, de introducir la citación de un texto sagrado antes de la doxología final.

Nos encontramos así con una unidad literaria independiente, sin relación con la festividad litúrgica a la que se alude en el exordio y con una estructura literaria del todo peculiar. Observamos la ausencia de todo elemento oratorio y la acentuación de lo dramático; una cuidadosa disposición simétrica en los diálogos: presentación del personaje, cavilaciones del interlocutor, expresión de las dificultades, solución y breve introducción a la escena siguiente.

G. La Piana considera nuestra homilía como una de las piezas auténticamente dramáticas de la literatura byzantina y sintetiza muy bien las características estilísticas en las siguientes frases: *Non occorre fermarsi a lungo per dimostrare che questa omelia non è che un lungo frammento drammatico a cui fu appiccicato un breve esordio sulla Natività al principio e la doxologia alla fine: basta osservare la forma dialogica costante, la vivacità stessa del dialogo e l'assenza di ogni elemento oratorio. . . mentre in*

¹ PG L, 760, 7 ss.

*tutte le altre omelie il pensiero si presenta rivestito, più o meno di forme retoriche e dappertutto fa capolino la teologia e la polemica, in questo dialogo troviamo invece una certa spontaneità e naturalezza, che gli danno tutto il carattere di un componimento popolare.*¹

- * Esta conclusión invita a estudiar la hipótesis de que la recensión larga publicada por Combefis, en que se une con la homilía del Ps. Taumaturgo 4º,² sea la original según la opinión de M. JUGIE.³

La continuidad temática es ciertamente sugestiva: después de presentar exegéticamente el mensaje angélico, se fija dramáticamente su significado teológico por medio del diálogo entre Dios y el ángel,⁴ a lo cual sigue la descripción dramática de la escena de la anunciación, el diálogo subsiguiente de María y José y el diálogo del ángel y José inspirado por el evangelio de Mateo.

Existe, además, una aproximación literaria general entre las dos piezas: un marcado paralelismo simétrico en la frase, generalmente corta, con tendencias al ritmo poético—que en algunos apartes se logra bastante bien—,⁵ inspirando cierta rima de ordinario asonantada,⁶ simetría que viene acentuada por las contraposiciones frecuentes y el recurso a las interrogaciones retóricas.

Sin embargo, un análisis cuidadoso señala diferencias tan notables que excluyen definitivamente la aproximación de los textos.⁷

Anotamos la peculiar distribución simétrica de nuestros diálogos⁸ que no tiene paralelo alguno con el desarrollo oratorio de los diálogos de aquella homilía.⁹ Señalamos cómo se estructuraba sobre el artificio literario de la repetición anafórica;¹⁰ nuestro texto presenta dos tímidos

¹ G. LA PIANA, *loc. cit.*

² PG X, 1172-1177.

³ REPERTORIUM, 54.

⁴ Esta es la segunda parte de la homilía del Ps. Taumaturgo 4º que consideramos interrumpida bruscamente por la doxología final, faltándole el complemento lógico de la consideración de la escena de la anunciación. Cfr p. 514, nota 1.

⁵ PG L, 757, 44-50; 58-59; 63-75; 758, 43-51; 759, 4-11.

⁶ *Ibid.*, 757, 58-59; 758, 43-51; 759, 4-11.

⁷ Muy recientemente E. Toniolo opinaba: *Ambedue le omelie del resto, quanto a stile e successione tematica, formano un tutt'uno omogeneo, che dovrebbe anzi esser prolungato con qualche altro brano omiletico, per offrire una sceneggiatura completa dell'Annunciazione.* MARIANUM 32 (1970) 484.

⁸ Cfr p. 525.

⁹ PG X, 1173 BCD; 1176 BCD.

¹⁰ Cfr p. 514.

ejemplos¹ tan distantes de aquella elegante retórica que no cabe aproximación alguna.

Nuestro dramaturgo tiene predilección por los juegos de palabras,² pobre recurso totalmente ausente del Ps. Taumaturgo 4º. Emplea además un vocabulario muy diferente, caracterizado por palabras compuestas, adverbios inusitados y exclamaciones raras.

Desde el punto de vista expresivo la diferencia es aún mayor: nuestro fragmento dramático se explaya sin límites de moderación, echando mano de la inspiración del mimo popular³ como puede observarse fácilmente en la increpación de María al ángel,⁴ en la figura de José⁵ y en el interrogatorio al que somete a María.⁶ Luego se observan acá y allá contradicciones internas incomprensibles: José admira el insólito hecho de la concepción virginal y acto seguido interroga a la virgen sobre quién es el padre de la creatura;⁷ la encarnación se realiza en el momento mismo del saludo del ángel y con todo María se reserva el asentir o no al mensaje divino;⁸ los magos contemplan al recién nacido y luego avisan a Herodes de su existencia.⁹ Podríamos añadir el comentario singularísimo que hace del texto evangélico *Filius Allissimi vocabitur*, según el cual María interpreta estas palabras como mensaje de un desposorio carnal incomprensible entre una creatura corporal y un ser espiritual: *πῶς οὖν τὰ ἀσώματα μιγῇσεται σώματι*.¹⁰ Finalmente las dudas de José y los reproches que hace a la virgen son inspirados al parecer por el Protoevangelio, en donde encontramos los datos fundamentales sobre los cuales nuestro orador dramatiza con mayor libertad.¹¹

Podríamos señalar, finalmente, algunos detalles contradictorios. El texto anterior termina con una corta iniciación de la escena de la anunciación¹² que contrasta fuertemente con la descripción de la presente ho-

¹ PG L, 757, 63-73; 758, 31-35.

² *Ibid.*, 756, 10-11; 757, 28-29. 42-44; 758, 2-4. 44; 759, 7-8.

³ G. LA PIANA, *loc. cit.*

⁴ PG LX, 756, 7 ss.

⁵ *Ibid.*, 758, 26 ss.

⁶ *Ibid.*, 758, 44 ss.

⁷ *Ibid.*, 758, 37 ss.; 45 ss.

⁸ *Ibid.*, 758, 5 ss.

⁹ *Ibid.*, 755, 14-16.

¹⁰ *Ibid.*, 757, 36 ss.

¹¹ Cfr Protoevangelio, ed. Amann, pp. 230-232; ed. de Strycker, p. 122.

¹² PG X, 1177 AB.

milía.¹ La presentación de José en una y en otra no pueden provenir del mismo escritor, muchísimo menos pertenecer a la misma pieza literaria.² El ángel prepara la encarnación por el oído en la primera,³ la anuncia en la segunda y en forma contradictoria.⁴ Las aclamaciones laudatorias marianas son de diferente factura.⁵

- * Por lo que hace al autor, con razón indicaba MARX la semejanza que existe entre nuestra homilía y otras dos piezas paralelas: el Ps. Proclo y el Ps. Atanasio que estudiaremos en el párrafo siguiente. En efecto, estas tres homilias forman un grupo propio que revela una inspiración común. El crítico alemán la juzga tan estrecha *dass die Identität des Verfasser keinem Zweifel unterliegen kann*:⁶ el desarrollo temático de nuestra homilía y de la sección correspondiente del Ps. Proclo siguen la misma línea—anuncio del ángel con su respectivo diálogo, dudas de José y su interpelación a la virgen, aparición del ángel a José con el peculiar remitirlo a la confirmación del nacimiento—; merece anotarse que, a diferencia de aquella, en nuestra homilía el orden es perfectamente lógico; se pueden señalar algunos paralelos en la misma terminología.⁷ Curioso el paralelismo que existe con la homilía del Ps. Atanasio *in censum*:⁸ en dos contextos completamente diferentes, viene fundamentalmente el mismo diálogo entre María y José, constituyendo así un argumento más en favor del carácter esencialmente dramático de estas piezas, confirmación de la teoría de La Piana.

Al paralelismo añade Marx otras tres piezas: dos homilias sobre el nacimiento del Precursor⁹ y el Ps. Crisóstomo analizado en el párrafo precedente, y se excusa de no pormenorizar las correspondencias: *man lese nur diese Homilie selbst nacheinander durch!*; habiendo atribuido todas las piezas a Proclo de Constantinopla, no puede menos de adju-
di-

¹ PG LX, 756, 6 ss.

² PG X, 1173 AB + PG LX, 757, 1 ss.; 33 ss.; 758, 20-21; 43 ss.; 77 ss.

³ PG X, 1176 A.

⁴ PG LX, 758, 5-6. Cfr p. 530 notas 4-7.

⁵ PG X, 1173 C 13 ss.; 1178 AB + PG LX, 759, 12 ss.

⁶ B. MARX, *op. cit.*, p. 68.

⁷ ἀπιθι, ἀπιθι ἀνθρωπε—756, 17—; ἡ κοιλία ὀγκουμένη...—758, 22—; Ἰωσήφ μνήστω—757, 25—.

⁸ PG XXVIII, 944 s.

⁹ PG L, 785-788; PG XXVIII, 905-913.

carle nuestra presente homilía, a pesar de la repugnancia que experimenta debido a las singularidades de mal gusto que en ella encuentra.¹

Ya señalamos nuestra opinión respecto de la atribución de la VI homilía a Proclo y de la precedente del Ps. Crisóstomo; sobre el Ps. Atanasio volveremos más adelante; las dos sobre el Precursor están fuera de nuestro terreno de estudio; a nuestro juicio, no existe la base de argumentación adoptada por Marx. Más aún, si es cierto que hay dos o tres breves alusiones que pueden tener su inspiración del auténtico Proclo,² la diferencia de pensamiento, la ausencia absoluta del vibrante espíritu oratorio procliano y las observaciones estilísticas señaladas en páginas anteriores, son señales más que evidentes de que nuestra homilía no se puede atribuir a Proclo de Constantinopla. Si el crítico alemán juzgaba que una lectura de la serie de homilías indicadas era suficiente para persuadir su autenticidad, nos parece que basta la lectura de nuestra homilía comparándola con cualquiera de las auténticas de Proclo para llegar al convencimiento opuesto.

- * Cuál ha sido la circunstancia de su redacción? Excluimos ya la festividad del nacimiento insinuada por el exordio.³ D. Montagna opinaba que había sido escrita para la sinaxis byzantina del 26 de diciembre⁴ y B. Marx la identificaba con la *μνήμη τῆς ἁγίας Θεοτόκου* celebrada en dicha fecha⁵. Nos parece que la tradición homilética del siglo se opone a esta precisión: en las homilías que hemos encontrado para esta oportunidad el misterio central es la maternidad divina de María, nunca la anunciación; esta temática se encuentra siempre en relación con su festividad litúrgica propia, en el día propio del *εὐαγγελισμός*, o como preparación al nacimiento, como insinuamos en la homilía precedente.⁶ La ausencia

¹ "Ein zweites Stück dieser Spuriensammlung können wir Proklos nur mit inneren Widerstreben aufs Konto setzen, nämlich die Homilie in *Annuntiationem*, LX 755-760 . . . nur werden die vereinzelt 'Abgeschmacktheiten' der anderen in der vorliegenden noch weit überboten" (MARX, *op. cit.*, pp. 67-68).

² "Ὁ τοῦ ξένου καὶ παραδόξου θαύματος . . .—756, 3-4—; καὶ ὁρφανὸς ὁ παῖς οὐκ εὐρεθήσεται . . .—757,45—; ἐν γῇ πατέρα οὐ ζητήσης, μήτε ἐν οὐρανοῖς μητέρα . . .—759, 5-6—; μόνος γὰρ ἐκ μόνου, νῦν μόνος ἐκ μόνῃ—759, 7-8—.

³ Cfr pp. 524-525.

⁴ D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 126.

⁵ B. MARX, *op. cit.*, p. 68.

⁶ Cfr pp. 518-520.

de exordio propio disuade de pensar en la festividad litúrgica de la anunciación.

Los datos analizados hasta el momento sugerirían una época posterior al siglo v como fecha de su redacción: el género dramático empleado como recurso homilético en el siglo v¹ se independiza y toma su forma propia y su género específico en la decadencia byzantina;² el estilo literario característico de la segunda sofística tiende hacia la época de la decadencia; la exagerada inspiración en los datos extravagantes del Proto-evangelio no se encuentra en los escritos auténticos del siglo v.

- * Las conclusiones literarias y redaccionales, en coincidencia con un pensamiento cristológico apenas insinuado y el mariológico intuitivamente expuesto, nos hablan de un fragmento dramático adaptado malamente a la forma homilética por medio de un exordio contradictorio y una aclamación final.

E. Pensamiento mariológico

María considera el anuncio del ángel como un engaño similar al del paraíso,³ siguiendo en ésto una línea familiar a la homilética griega. Se considera la posibilidad de un hijo de los esponsales de José y María,⁴ idea realmente singular; pero se expone la concepción virginal, obra divina, que sobrepasa toda expectación humana,⁵ que establece un paralelo antitético con la generación eterna del Padre;⁶ concepción virginal que ya se ha realizado δι' ἀκοῆς a las primeras palabras del saludo angélico.⁷ Concepción virginal a la que seguirá una maternidad virginal: καὶ ἐκ μητρὸς σῆς ἐξελεύσεται, καὶ τὸν πνλῶνα οὐ παραθλίψει, καὶ τὸ εἶναι παρθένος οὐκ ἀπολέσεις.⁸ Obsérvese cómo se entiende el parto ἐκ μητρὸς, lo que no destruye la virginidad.

¹ Recuérdese la homilía de Hesiquio de Jersualén, la sexta homilía atribuida a Teodoto de Ancira, el Ps. Taumaturogo 2º y Ps. Taumaturogo 4º, por citar únicamente los casos más característicos en nuestro recorrido.

² Cfr G. LA PIANA, *op. cit.*, pp. 105 ss.

³ PG LX, 756, 19-20.

⁴ *Ibid.*, 757, 23-24.

⁵ *Ibid.*, 757, 41 ss.

⁶ *Ibid.*, 759, 3-8.

⁷ *Ibid.*, 758, 5-6.

⁸ *Ibid.*, 757, 46-47.

Maternidad que se presenta como divina, aunque en ningún momento se emplea la voz *Θεοτόκος*: la virgen llevará en sus brazos y amamantará al Señor de los querubines,¹ quien según la pormenorizada explicación del ángel será llamado justamente Hijo del Altísimo e hijo de David según la doble generación eterna y temporal,² misterio admirable: *ἐν γῇ πατέρα μὴ ζητήσης, μήτε ἐν οὐρανοῖς μητέρα . . . μόνος γὰρ ἐκ μόνου καταμόνας πρὸ αἰώνων ὑπάρχει. Νῦν μόνος ἐκ μόνης, ὡς οἶδε μόνος . . .*³ Maternidad divina que vendrá confirmada por el parto sin dolor, único entre los partos de mujer.⁴

No podía faltar la familiar alabanza mariana, enumeración en boca del ángel en su aparición a José. En ella María es *vaso inmaculado*, *ἄσπιλον κειμήλιον*, *alabastro sin mácula*, *parto sin semilla*, *doncella sin marido*, *virgen sin tálamo*, *ἀλοτόμητος ἡ πέτρα*, *huerto cerrado*, *fuelle sellada*, *campo de labor no sembrado*, *palma no plantada*, *ἀνεπινόητος ὁ πόκος*.⁵ Obsérvese cómo viene presentada en forma diferente a los acostumbrados *χαιρετισμοί* de las homilias estudiadas.

Como podemos observar, el pensamiento mariano es el clásico griego primitivo, con peculiar énfasis en la virginidad y en la maternidad divina de María, con algunas alusiones a su peculiar pureza. La alabanza mariana está construida sobre términos comunes a la homilética de la época. Con todo, se puede advertir una tendencia particular a poner de relieve en esta formulación tradicional aquellos aspectos que impresionan más la sensibilidad popular; así se subraya en la virgen una comprensión demasiado material y aun carnal, para contrastar mejor la concepción virginal que en ella tiene lugar y la consiguiente maternidad divina; así la ausencia de los dolores del parto se pone como prueba de la divinidad del recién nacido; así las alabanzas marianas proponen aquellos términos más intuitivos.

¹ *Ibid.*, 757, 47-50.

² *Ibid.*, 757, 32 ss.

³ *Ibid.*, 759, 5-8.

⁴ *Ibid.*, 760, 5-6.

⁵ *Ibid.*, 759, 12 ss.

PARAGRAFO 6º

Ps. ATANASIO III: In nativitate Praecursoris, in Elizabeth et in Deiparam.

A. Texto

- * Incipit: *Χώραν μὲν ἀποχερσωθεῖσαν*
- * Edición: PG XXVIII, 905-914¹
- * Referencias: BHG 866

B. Autenticidad

Los manuscritos la atribuyen a Atanasio, pero la crítica desde el principio se mostró contraria a dicha atribución.² B. MARX la cree auténtica obra de Proclo de Constantinopla.³ B. CAPELLE la atribuye a Timoteo de Jerusalén.⁴ R. LAURENTIN citando estos pareceres opina prudentemente que pertenece a un autor desconocido.⁵ D. MONTAGNA se inclina por la opinión de CAPELLE.⁶

C. Esquema

Exordio: Como tierra estéril que se somete difícilmente a la labor del arado, así la mujer estéril y anciana recibe la palabra liberadora del Verbo de Dios, Isabel la madre del venerable Precursor (905 C 1-908 A 8).

Alabanza a Isabel (908 AB)

¹ Editado según el ms. *Colbert 1711*. Se encuentra además en el *cód. Vatic. gr. 1167* (s. x) y *Vatic. gr. 655* (s. xvi), menologios para el 24 de junio, fiesta del Precursor (Cfr B. Capelle, *EL*, vol. cit., p. 12).

² PG XXVIII, 905, Monitum.

³ B. MARX, *Procliana*, pp. 75-77.

⁴ B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 6-7.

⁵ R. LAURENTIN, *TABLE.*, p. 159.

⁶ D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 128.

Cuerpo:

1. Anunciación a Zacarías, Lc. 1, 11-14.

- Disgresión litúrgica: la aparición del ángel a la diestra del altar recuerda la presencia continua de los ángeles ante el altar del Señor, de acuerdo con el texto de Is. 6, 6 (908 B 2-909 A 5).
- Diálogo ángel-Zacarías: el anciano sacerdote expresa sus dudas ante el anuncio del nacimiento de Juan, poniendo de presente su vejez y la esterilidad de su esposa. El ángel responde recordándole el caso de Abraham al que supera el presente, ya que se trata del nacimiento de Juan, liberador del castigo que silenciará a su padre, profeta del bautismo y precursor de la venida del Señor (909 A 6-912 A 5).

2. Anunciación a María, Lc. 1, 26-34.

A la presencia insólita del ángel y su extraño mensaje, se turba la doncella pudorosa. El ángel la tranquiliza asegurándole que José su esposo respetará su virginidad; lo que en ella se realizará será un misterio divino e inexplicable, la maternidad divina y virginal. María pregunta cómo será posible tal maravilla, más asombrosa aún que la formación de Adán y Eva. El ángel se excusa diciendo que es mensajero y no intérprete, mensajero del nacimiento del Señor predicho por Isaías (912 A 6-913 C 15).

Final: doxología cristológica (913 D).

D. Consideraciones generales

- * Una lectura atenta del texto actual nos proporciona varios elementos que son indicio de elaboración sobre un texto original.

Hay una clara división temática: escena de la anunciación a Zacarías y escena de la anunciación a María. El exordio de nuestro texto corresponde al primer pasaje pero nada tiene que ver con la segunda parte que, sin embargo, se presenta como la principal, indicación que no corresponde a la proporción de la homilía: casi tres columnas ocupa la primera parte, la segunda no llega a dos.

La unión de las dos partes presenta así mismo rasgos de acomodación: el diálogo del ángel y Zacarías termina con la presentación del Mesías, según el texto de Isaías 40, 3, que normalmente podría dar paso a la doxología final;¹ se añaden, sin embargo, unas breves palabras contradic-

¹ El mismo procedimiento se observa en la segunda parte—913 C 13-14—y es usual en las homilías paralelas—cfr PG XXVIII 957 D 5-7—.

torias¹ para conectar con la escena siguiente que se considera la principal: ταῦτά μοι διὰ βραχέων, ὦ φίλε, εἰς τὴν παραληφθεῖσαν τῆς τοῦ Ζαχαρίας ἀπιστίας προωδοιπόρηται,² frase claramente acomodaticia. Las palabras siguientes pertenecen a otro contexto: τίνα δὲ καὶ τὰ ἀρτίῳ παραγνωσθέντα καιρὸς λοίπον ἐπιζητήσαι³ y parecen formar parte de un exordio propio de la escena de la anunciación.

El análisis cuidadoso de la primera parte señala una disgresión sobre la presencia de los ángeles⁴ con todas las características de ser interpolada: encontramos un estilo intrincado, desarrollado preferentemente en frases ilativas y explicativas, lleno de consideraciones litúrgicas, con citas de la Escritura prescindiendo del sentido literal y propio y sugeridas únicamente por las expresiones claves ἐκ δεξιῶν para Prov. 4, 27; ἀγγέλων para Deut. 36, 8; ἀνθραξ para Is. 6, 6. Terminada la disgresión encontramos una expresión de evidente sabor introductorio, cuya conexión lógica con el contexto precedente es un enigma: τί οὖν ὁ εὐαγγελιστὴς Λουκᾶς; καλὸν γὰρ ἡμᾶς τῆς πάσης πραγματείας ἐπιλαβεσθαι.⁵ Inmediatamente sigue el texto evangélico completo y el diálogo explicativo.⁶

La escena de la anunciación a María exige igualmente estudio. Tenemos un diálogo clásico entre la virgen y el ángel en que éste explica a la doncella pudorosa que su virginidad no sufrirá menoscabo por parte de su esposo José; todo será obra del Altísimo, obra inexplicable e incomprensible, sí, ἔξω φύσεως, pero que se debe aceptar con confianza, porque las obras del Señor son siempre rectas y suaves.⁷ Las tres líneas siguientes, introduciendo Lc. 1, 35 y su ampliificación oratoria, presentan una grave dificultad: si María se ha tranquilizado ante las explicaciones del ángel, cómo se entienden las angustiosas interrogaciones siguientes? Si el ángel había garantizado su virginidad, qué sentido tienen las preguntas al respecto? Si le había advertido del carácter milagroso y mis-

¹ En efecto, en estas frases introductorias se pone en boca del ángel el castigo de Zacarías que ya había aparecido líneas arriba en elegante forma retórica y en perfecta armonía rítmica.

² PG XXVIII, 912 A 4-5.

³ *Ibid.*, 912 A 6-7.

⁴ *Ibid.*, 908 B 5-909 A 5.

⁵ *Ibid.*, 909 A 6-7.

⁶ *Ibid.*, 909 A 7-912 A 4.

⁷ *Ibid.*, 912 A 7-913 A 9.

terioso del nacimiento que en ella tendría lugar, por qué insiste la virgen en conocer el cómo?

El desarrollo lógico de la explicación exegética, Lc. 1, 30.31-34, sugiere que en la primera parte del diálogo se deslizó una ampliación oratoria sobre la fórmula *μη φοβοῦ*, ampliación que introduce la exclusión de toda relación matrimonial con José y crea una contradicción interna con la segunda parte del diálogo. Esta sugerencia se ve confirmada plenamente por el contexto precedente: el ángel aparece y le dirige el saludo; la doncella se turba ante su presencia; el ángel le dice *μη φοβοῦ*. Hasta el momento ni una palabra del futuro nacimiento; la turbación de María se debe al pudor virginal; qué sentido tiene entonces darle como motivo para tranquilizarse el que José respetará su virginidad?

Las observaciones anteriores nos llevan a diferenciar los estratos redaccionales de nuestro texto en la siguiente forma:

<i>texto original</i>	<i>compilador</i>
905 A - 908 B 4	908 B 4 - 909 A 9
909 A 9 - D 9	909 D 9 - 912 A 5
912 A 6 - C 1	912 C 1 - D 6
912 D 6 - 913 D	

- * Al estudiar detenidamente las características literarias hemos llegado a una notable aproximación con las observaciones hechas a propósito del Ps. Atanasio *in descriptionem*¹ y en perfecta coincidencia con las conclusiones críticas de B. MARX² y B. CAPELLE.³

Este autor ha detallado dicha correspondencia enumerando las principales características comunes que ligán las cinco homilías del pretendido Timoteo de Jerusalén y que se encuentran tanto en nuestra homilía como en aquella: vocabulario extravagante,⁴ asonancias verbales,⁵ fórmulas de citación y explicación de la Escritura,⁶ fórmulas interrogativas,⁷

¹ Cfr pp. 461-465.

² B. MARX, *op. cit.*, p. 77.

³ B. CAPELLE, *op. cit.*, pp. 14-23.

⁴ PG XXVIII, 909 ABCD.

⁵ *Ibid.*, 912 A 2-3; C 3-4; 913 B 10.

⁶ *Ibid.*, 908 A 3-4; B 2-5; D 1. 7-8; 909 A 6-7; 912 C 5.

⁷ *Ibid.*, 912 A 7; C 4-5.

interpelativas,¹ ilativas,² empleo del refrán temático.³ Nuestras propias observaciones confirman plenamente este análisis.

Pero hay algo más. Encontramos igualmente la aproximación con las características literarias de Anfiloquio de Iconio que ya habíamos resaltado en el Ps. Atanasio 2º.⁴

B. MARX creía que el singular estilo comparativo del exordio se inspira en Anfiloquio;⁵ por nuestra parte podemos señalar en él la peculiar expresión *ὡς ἀετός ἀνακαινισθεῖσα* aplicada en nuestra homilía a Isabel *τοῖς κεχαλασμένοις μέλεσιν*,⁶ y en la homilía *in occursum Domini* de Anfiloquio a Ana la profetisa, *ἡ καλῶς γηράσασα*;⁷ no creemos que este paralelismo se pueda multiplicar mucho en la homilética griega de la época. La descripción de Ana en la misma homilía⁸ y la presentación de Isabel en la nuestra,⁹ presentan un aire de familia. Las admiraciones que acogen la lectura del texto evangélico¹⁰ son así mismo familiares a Anfiloquio.

Es, finalmente, muy propio de Anfiloquio el género literario dramático y las características estilísticas de sus diálogos: frecuentes contraposiciones en miembros breves, con tendencia al ritmo y a la rima, estructurados sobre las familiares anáforas.¹¹

Hay algunos otros datos que coincidirían en fijar el núcleo central en una época temprana: la ausencia de problemática cristológica,¹² el respeto y veneración por la virginidad que se trasluce en la escena de la anunciación,¹³ la alusión a la formación de Adán y Eva¹⁴ que en una y

¹ *Ibid.*, 912 C.

² *Ibid.*, 908 D 7; 909 D 12; 912 C 2; 913 B 11-12.

³ *Ibid.*, 913 AB.

⁴ Cfr pp. 462-464.

⁵ B. MARX, *op. cit.*, p. 76, nota 72.

⁶ PG XXVIII, 908 A 6.

⁷ PG XXXIX, 49 C 3-4.

⁸ *Ibid.*, 52 A.

⁹ PG XXVIII, 908 A.

¹⁰ *Ibid.*, 912 B.

¹¹ *Ibid.*, 909 BC.

¹² Cfr principalmente 912 D y 913 B, donde la homilética del siglo V hubiera introducido, sin duda, amplias explicaciones cristológicas.

¹³ Cfr PG XXXIX, 44 C-45 B.

¹⁴ PG XXVIII, 913 B.

otra forma reaparece varias veces en este siglo v, la presentación del ángel como simple mensajero y no como intérprete¹ familiar así mismo en nuestra época y cuyo paralelismo más destacado encontramos quizás en Basilio de Seleucia.² Hay otros, por el contrario, más propios de una época posterior: la contraposición Isabel-Eva calcada sobre la original de Eva-María³ y la exaltación de la madre del Bautista en términos muy semejantes a la formulación tradicional mariana.⁴

Estas observaciones nos llevan a la probable conclusión de que nuestro desconocido Timoteo de Antioquía⁵ reelabora una pieza original de Anfiloquio de Iconio, como lo había hecho en la homilía *in descriptionem*.

En estas circunstancias no creemos necesario detenernos a estudiar la atribución propuesta por B. MARX y que se basa en el paralelismo con dos homilías sobre el Bautista atribuidas por él mismo a Proclo de Constantinopla.⁶ Indiquemos únicamente la ingenua explicación que da a la contradicción que supone la escena de la anunciación en nuestra homilía y en el Ps. Crisóstomo LX, 755—que atribuye también a Proclo⁷—: (*die Homilie*) *macht ganz den Eindruck, als habe Proklos die Entgleisung der älteren Improvisation nachträglich doch korrigieren wollen*.⁸ Sobran los comentarios!

- * Tratando de precisar un poco las circunstancias redaccionales, nos parece que el núcleo original corresponde a una homilía de carácter exegético, si bien desarrollada en forma retórica.

No encontramos, en efecto, ninguno de los elementos litúrgicos acostumbrados en la homilética de la época. Por otra parte, ninguna de las festividades conocidas entonces corresponde a la temática: no es posible pensar en la festividad del Precursor hacia la cual se orientaría la primera parte, puesto que no llega a aparecer su figura sino de una manera secundaria y fugaz;⁹ la festividad de la anunciación, que correspondería a la segunda parte, no deja huella alguna en la temática o en la terminología; ni siquiera parece probable una acomodación posterior litúrgica

¹ *Ibid.*, 913 C 5-8.

² PG LXXXV, 444 C-445 A.

³ PG XXVIII, 908 A.

⁴ *Ibid.*, 908 AB.

⁵ Timoteo de Jerusalén; cfr p. 461.

⁶ PG L, 785 ss.; PG LXI, 757 s.

⁷ Cfr p. 528 s.

⁸ B. MARX, *op. cit.*, p. 76.

⁹ PG XXVIII, 908 A 7-8. 15; 909 C 12-15.

como vimos al analizar las dos primeras homilias de Antipatro de Bostra,¹ en las que se superponen igualmente los temas de las dos anunciaciones.

E. Pensamiento mariológico

El pensamiento mariano viene concentrado en la segunda parte; en la primera solo una ligerísima alusión cuando se pone como fundamento de la grandeza de Isabel el parentesco con la gloriosa virgen.²

En la escena de la anunciación la atención se centra en la virginidad de María, quien ha contraído esponsales con José pero está prometida a otro,³ quien se turba pudorosamente a la vista del ángel,⁴ quien pregunta cómo será posible la concepción virginal y el parto sin dolor.⁵

En la respuesta del ángel se la alaba como gloria de las mujeres, exultación del pueblo de Israel, ornamento de los gentiles (?), raíz de la alegría y simiente de bendiciones, ella que entre todas las vírgenes ha hallado gracia delante de Dios.⁶

En la breve ampliación contradictoria, que señalamos como posible reelaboración posterior, se hace alusión a la maternidad divina—ausente del resto de la homilía—y se pone énfasis en la concepción virginal.⁷

PARAGRAFO 7º

Ps. CRISOSTOMO IX: In annuntiationem Deiparae et contra Arium impium.

A. Texto

* Incipit: *Τῇ προτέρᾳ Κυριακῇ*

* Edición: PG LXII, 763-768⁸

* Referencias: BHG 1144 h

1076 u; 1139 m⁹

REPERTORIUM 479

¹ Cfr pp. 252-254.

² *Ibid.*, 908 A 8-9.

³ *Ibid.*, 912 B 1-2.

⁴ *Ibid.*, 912 B 9 ss.

⁵ *Ibid.*, 913 A 11 ss.

⁶ *Ibid.*, 912 D 11 ss.

⁷ *Ibid.*, 912 C 12 ss.

⁸ La Patrología Griega nos presenta el texto griego que Montfaucon toma de Savile. Cfr columnas 719-720, Monitum.

⁹ Tal es el parecer de E. Toniolo basándose en el incipit y el explicit de dichas recen-

B. Autenticidad

La mayoría de los manuscritos la atribuye al Crisóstomo. El códice *Athos Stawronikita 38* señala a Gregorio de Nissa.¹ F. J. LEROY indica que el códice oriental 8606 del Museo Británico presenta una homilía de Anfiloquio de Iconio con el mismo *incipit*.²

La crítica rechaza en forma unánime la atribución al Crisóstomo. R. LAURENTIN y D. MONTAGNA juzgan probable la autenticidad de Gregorio de Nissa. B. MARX insinúa que puede tratarse de Anfiloquio de Iconio.³

C. Esquema⁴

Exordio: El domingo precedente el gran Basilio, dotado de insignes cualidades de celo y oratoria, habló contra la impiedad arriana, desenmascarando sus engaños y con sus mismas armas propuso la doctrina ortodoxa. Hoy, el orador, declarando el umbral de la Encarnación, pretende explicar cómo el mismo Verbo consubstancial con el Padre se ha hecho consubstancial a nosotros (763, 1-765, 23).

Cuerpo: Explicación de Lc. 1, 26-38.

1. Preparación: Mense sexto, preparado ya el Precursor, Dios envía el ángel a María para que anuncie la venida del Señor, su benevolencia, su economía, a fin de que ella no se turbe ante los hechos que han de preceder al mismo anuncio, la encarnación del Verbo que obedece a la libre voluntad de Dios de rehacer su obra primera y confundir al enemigo (765, 23-73).
2. Saludo del ángel: *Ave*, palabra de alegría, pues el hijo de María transformará la tristeza y miseria del mundo; *Gratia plena*, pues según el

siones. La primera se presenta como anónima, basada en el cód. *Athenas 1072*—s. XII—; en ella falta la parte inicial y hacia el final falta la invectiva a Arrio: corresponde a PG LXII, 766, 7-768, 9. La segunda recensión no tiene el prólogo; corresponde a PG LXII, 765, 5-770. Cfr MARIANUM 32 (1970) 483, 485.

¹ R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 163.

² Marianum 24 (1962) 539, nota.

³ J. A. DE ALDAMA, *REPERTORIUM* 479.

⁴ La numeración de las líneas para la referencia la comenzamos en las columnas 763 y 764 a partir del texto de nuestra homilía.

oráculo de Isaías el Señor se ha complacido en ella y conservando su virginidad ha querido ser su esposo y su hijo al mismo tiempo; *Dominus tecum*, presencia del Señor como Dios y como hijo suyo; *Benedicta tu*, excelencia incomparable de María por su maternidad divina (765, 73-766, 28).

3. Diálogo María-Ángel: turbación de la virgen ante estas palabras; respuesta tranquilizadora del ángel; anuncio del misterio que ya se ha realizado en ella; encarnación del Señor grande en su divinidad y en su humanidad. María pregunta cómo podrá realizarse esto siendo ella únicamente desposada con José; habrá de suponerse una mutación de las leyes naturales? Pide explicación del misterio. El ángel responde señalando la acción del Espíritu Santo, pero ignorando el modo que solo es conocido al Señor. Misterio inescrutable de la concepción virginal y del parto maravilloso; obra estupenda de la Trinidad inseparable, como lo fue la primera formación del hombre. Hijo de Dios e hijo de María, perfecto Dios y perfecto hombre, impasible y pasible, conservando inmutable al Padre e incorrupta a la madre. Exhortación del ángel a creer sencillamente en el milagro, argumentando del poder divino manifestado en el caso de Isabel. María se entrega a la voluntad divina y desea que todo se cumpla según el mensaje angélico (766, 28-768, 19).

Final: Inectiva contra Arrio, quien así como no puede explicar el nacimiento virginal del Verbo, misterio absoluto aun para el ángel, tampoco debe pretender la inteligencia de la generación eterna testimoniada por la triple alabanza angélica y las afirmaciones evangélicas. Profesión de fe trinitaria (768, 19-770, 3).

D. Consideraciones generales

- * El estudio atento de la homilía confirma plenamente el juicio que la crítica ha dado acerca de la época en que nuestra homilía fue escrita: fines del siglo iv.

En efecto, no solamente las precisas alusiones del exordio a Basilio el Grande, predicador del domingo precedente, sino la vibrante inectiva contra Arrio al final de la homilía, como anota A. Wenger,¹ indican

¹ R. LAURENTIN, *loc. cit.*

en esta dirección. Además el pensamiento mariológico¹ y de manera especial las formulaciones cristológicas corresponden sin lugar a dudas a la mentalidad teológica de la época; el exordio mismo, al anunciar el tema, lo orienta de un modo peculiar a la demostración de la divinidad de Cristo,² continuación del argumento desarrollado por Basilio el domingo anterior partiendo del texto de Jn. 1, 1,³ contra los arrianos. Comentando más adelante el versículo 35, considera la divinidad de Cristo, perfecto Dios y perfecto hombre, pasible e impasible, hecho hombre sin mutación en Dios, como la virgen viene a ser madre sin perder la virginidad;⁴ observamos que en esta formulación no hay ninguna alusión a la problemática calcedonense; la orientación es preferentemente anti-arriana como se puede comprobar por el hecho de que líneas más adelante se basa en el carácter inefable de la generación terrena de Cristo como argumento del misterio mayor de la generación eterna del Verbo,⁵ de manera que podemos decir que la problemática cristológica del efesino está igualmente ausente; especial atención merece el hecho de que tampoco se considera el apolinarismo: ninguna directa alusión al problema del alma humana de Cristo.

Diríamos que el pensamiento cristológico gira dentro de la órbita de la controversia trinitaria, en perfecta armonía con la polémica contra Arrio del exordio y del final, y con las formulaciones trinitarias que, tanto en el cuerpo de la homilía⁶ como en el final,⁷ revelan la preocupación constante del orador.

No se ve razón interna ideológica o estilística que justifique críticamente la omisión del exordio que se encuentra en una parte de la tradición manuscrita.⁸

Podemos, pues, concluir que desde el punto de vista dogmático la pieza presenta un pensamiento completamente homogéneo que da todo su valor a los datos históricos del exordio y fijan la homilía en el último cuarto del siglo iv.

¹ Cfr p. 544 ss.

² PG LXII, 765, 5 ss.

³ *Ibid.*, 764, 10-12.

⁴ *Ibid.*, 767, 46 ss.

⁵ *Ibid.*, 768, 29 ss.

⁶ *Ibid.*, 767, 37 ss.

⁷ *Ibid.*, 768, 40 ss.

⁸ Cfr R. LAURENTIN, *loc. cit.*

- * La conclusión anterior, que nos parece conquista segura de la crítica científica, nos excusa de un análisis exhaustivo de una homilía que no pertenece a nuestro campo de estudio. Propondremos simplemente algunas observaciones útiles para el trabajo comparativo que sí nos es muy importante.

Dos nombres se han propuesto para determinar el autor: Gregorio de Nissa y Anfiloquio de Iconio. En favor del primero encontramos la atribución del manuscrito señalado por LAURENTIN; en favor del segundo—además de la ambigua referencia de LEROY¹—apela B. MARX a la amistad que ligó al Obispo de Iconio con Basilio de Cesarea.² Nos parece que únicamente el examen de los criterios internos puede proporcionar una respuesta más segura en el momento actual.

El análisis que hicimos en homilias anteriores nos permite dudar seriamente de la atribución a Anfiloquio: aunque el carácter típicamente exegetico de la homilía,³ el empleo del diálogo dramático como base del desarrollo temático⁴ y el estilo con cierta tendencia a los preciosismos de la segunda sofística podrían coincidir en líneas generales con su oratoria, echamos de menos muchas de las características encontradas en la rápida lectura de las siete homilias señaladas como auténticas de Anfiloquio por K. HOLL:⁵ la tendencia poética al ritmo y a la rima, la peculiar manera de introducir la citación del texto sagrado,⁶ el empleo de expresiones raras⁷ y cierto mal gusto por el juego de palabras,⁸ las frecuentes y peculiares partículas ilativas y fórmulas de interpelación,⁹ el corte típico de sus exordios y finales.¹⁰ Difícil de explicar, por el contrario, el con-

¹ El incipit es demasiado genérico en este caso, razón por la cual J. A. De Aldama lo especifica en su *Repertorium*. Desafortunadamente la información de Leroy es demasiado vaga.

² "Als Verfasser vermute ich Amphilochius von Ikonium, der ja Basilius der Grosse persönlich besonders nahe stand und auf sein Betreiben zum Bischof dieser Stadt gewählt worden war" (MARX, *op. cit.*, p. 69).

³ Leído el texto evangélico, va parafraseando versículo por versículo, completa y ordenadamente, aunque aquello le desvíe un tanto del tema central dogmático.

⁴ Terminado el exordio y leído el texto evangélico, todo el resto de la homilía [765,38-768,13] se desarrolla en el estilo dialógico hasta la invectiva final de Arrio.

⁵ K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, pp. 59-60.

⁶ Cfr pp. 462-463.

⁷ Cfr p. 462.

⁸ Cfr *Ibidem*.

⁹ Cfr p. 463. Además cfr K. HOLL, *op. cit.*, pp. 64-71.

¹⁰ Cfr p. 536.

tinuo recurso a la repetición anafórica,¹ procedimiento literario que la aproximaría más bien al Ps. Taumaturgo 4º.² Desde el punto de vista de la estructuración de la homilía, merece destacarse el perfecto desarrollo lógico sobre el texto evangélico; el comentario es amplio y el diálogo tiene su fuerza y extensión dramática, pero siempre dentro de las líneas y el orden del texto sagrado, sin aquellas contradicciones internas e inversiones temáticas que hemos señalado en otras homilías paralelas. El exegeta triunfa sobre el retórico. Tanto por el contenido como por su estructuración estilística, hacemos nuestra la conclusión de B. MARX de que nuestra homilía se puede considerar como el modelo de las composiciones posteriores sobre el mismo tema.³

Para nuestra investigación tienen especial importancia las circunstancias litúrgicas que determinaron su redacción y su orientación temática.

El exordio nos la presenta como una continuación de la pronunciada por Basilio el domingo anterior, explicando posiblemente sobre el texto de Jn. 1, 1 la divinidad de Cristo y su consubstancialidad con el Padre en contra del arrianismo; el orador pretende seguir en esa línea, demostrando la identidad que existe entre el Verbo de Dios y Cristo, consubstancial con nosotros. Cuál será la base escriturística de su exposición? No los textos sagrados que acumula al final de la homilía, clásicos en la controversia arriana,⁴ sino la escena de la Anunciación.

La razón de esta escogencia nos la proporciona el mismo orador: ἀναγκαῖον δὲ ἡμᾶς εἰπεῖν καὶ τὴν σήμερον ἐν ταῖς Ἐκκλησίαις κηρυχθεῖσαν τῶν ἁγίων Εὐαγγελίων φωνήν. . .⁵: en ese domingo se lee en las Iglesias el evangelio de la anunciación, Lc. I, 26-38. El carácter general de esta precisión y la conexión con la homilía de Basilio excluyen la posibilidad de una explicación exegetica continuada del evangelio de Lucas; se trata, sin lugar a dudas, de una circunstancia litúrgica precisa. Será la festividad de la Anunciación tal como se encontrará en el siglo VI? La ausencia de las solitas referencias litúrgicas y el testimonio explícito

¹ PG LXII, 765, 31-36. 55-58; 766, 9-11. 45-47; 767, 4-7. 21-23.

² Cfr p. 514.

³ B. MARX, *Procliana*, p. 69. El autor lo refiere naturalmente a las homilías que atribuye a Proclo. Nosotros la tomamos en un sentido más amplio. Más aún, la época, el pensamiento, el peculiar estilo de la segunda sofística característicos en esta homilía no harían pensar en Gregorio Nazianceno? Hacemos esta llamada de atención a los especialistas en este autor para que den su opinión al respecto.

⁴ PG LXII, 768, 53 ss.

⁵ *Ibid.*, 765, 21-23.

de Abraham de Efeso¹ hacen poco probable esta hipótesis que, por lo demás, no encuentra ningún otro paralelo en la homilética del siglo iv y v.

Al estudiar la homilía III *in Annuntiationem* del Ps. Taumaturgo insinuábamos la posibilidad de una festividad preparatoria de la Navidad, cuyo tema central sería el anuncio del ángel a María;² estaremos ante una forma más primitiva aún de dicha festividad? No es fácil responder afirmativamente, ya que, por una parte, falta la característica relación con la escena del nacimiento y, por otra, si bien la figura del Bautista evocada por las primeras palabras del texto evangélico podría ser una referencia a la festividad correlativa, correspondería al domingo en que Basilio predicó sobre Jn. 1, 1.

Sea lo que fuere, nos parece de gran interés la siguiente conclusión: en el s. iv existía una precisa circunstancia litúrgica en que se leía de rigor el evangelio de la anunciación y la predicación dominical versaba sobre la escena evangélica.³

E. Pensamiento mariológico

El pensamiento mariano del orador corresponde fundamentalmente a las características encontradas en el temprano siglo v y tardo siglo iv. La virginidad de María ocupa un lugar central en el panorama de la redención,⁴ redención iniciada en la formación del segundo Adán,⁵ consideración que sugiere el paralelismo María-Eva basado principalmente en la contraposición dolor-alegría.⁶ Virginidad que no se destruye con la maternidad.⁷

La consideración de la divinidad del Hijo trae consigo la maternidad divina de María;⁸ así, sencillamente, sin dudas o vacilaciones, sin polémicas. Generación del Verbo en el tiempo que se contrapone a la generación eterna en el seno del Padre⁹ y cuyo carácter misterioso radica

¹ PO XVI, 443, 16-20.

² Cfr pp. 518-520.

³ Es realmente inexplicable que R. A. Fletcher no haya tenido en cuenta este importantísimo documento en su disertación sobre la festividad litúrgica de la anunciación.

⁴ PG LXII, 765, 40-42; 765, 56 ss.; 766, 3 ss.

⁵ *Ibid.*, 765, 58-63.

⁶ *Ibid.*, 765, 77 ss.

⁷ *Ibid.*, 767, 56-58; 766, 11-12; 73 ss.; 767, 73 ss.

⁸ *Ibid.*, 765, 71-73; 766, 12-14; 15-20; 52-55; 767, 48 ss.

⁹ *Ibid.*, 767, 53 ss.

en el hecho de que sea una maternidad virginal, no en que sea una maternidad divina.¹ La voz *Θεοτόκος* no se encuentra.

El Señor se complace en la doncella,² en su piedad y virginidad de cuerpo y alma,³ y habiéndola escogido como madre suya⁴ la eleva sobre las vírgenes⁵ y sobre todas las creaturas.⁶

Realmente característico de nuestro orador y posible indicio para su identificación, la idea de que la encarnación se realiza antes del anuncio del ángel e independientemente del consentimiento de la virgen: la razón de la misión confiada al ángel es que la virgen no se turbe al darse cuenta del embarazo;⁷ el Señor precederá a su mensajero;⁸ consecuentemente el ángel la saluda como actual madre del Señor;⁹ el ángel la tranquiliza diciéndole que ya la encarnación se ha realizado en ella y que el Creador ya está en su seno.¹⁰ El *fiat* de María se refiere al parto milagroso y tiene el sentido de un deseo, una aspiración de que se realice lo que le ha predicho el mensajero celeste.¹¹

PARAGRAFO 8º

Ps. ATANASIO IV: In annuntiationem sanctissimae Dominae nostrae et Deiparae.

A. Texto

* Incipit: *Τὸς Θεῶν ἐροκήρυκας*

* Edición: PG XXVIII, 917-940¹²

* Referencias: BHG 1147 t

¹ *Ibid.*, 768, 20 ss.

² *Ibid.*, 766, 8 ss.

³ *Ibid.*, 768, 1-2.

⁴ *Ibid.*, 766, 22-27.

⁵ *Ibid.*, 766, 20-22.

⁶ *Ibid.*, 766, 45-50; 766, 69-71.

⁷ *Ibid.*, 765, 47-48.

⁸ *Ibid.*, 766, 48-53.

⁹ *Ibid.*, 766, 75-76.

¹⁰ *Ibid.*, 766, 51 ss.

¹¹ *Ibid.*, 768, 5-13.

¹² Editada sobre el manuscrito Felckmann, Basiliense y Anglicano; cfr PG XXVIII, 917, monitum.

B. Autenticidad

Aunque todos los manuscritos la atribuyen a Atanasio,¹ siempre se la ha considerado como espuria,² situándola en el siglo VII-VIII,³ parecer seguido por la crítica moderna.⁴ Baronio insinuaba que perteneciese a Anastasio de Antioquía, basándose para ello simplemente en la semejanza de nombres.⁵

C. Esquema

Exordio: Habiendo de predicar sobre la Deípara en la presente festividad, conviene tratar primero de la Trinidad, luego de la Encarnación y finalmente de la Anunciación, primera festividad en el ciclo litúrgico cristológico, tratándose de la venida del Hijo de Dios del cielo (917 A-917 B 10).

Cuerpo:

1. Misterio de Dios, Trino y Uno.

Fe trinitaria: Tres hipóstasis distintas en un solo Dios, sin principio y sin tiempo, distintas según sus propiedades en unidad de substancia, virtud y eficacia. Dios uno, sujeto de todos los atributos divinos que se aplican igualmente a todas y cada una de las hipóstasis, pero formando una verdadera y perfecta unidad adecuadamente expresada por la voz *οὐσία* según la analogía humana (917 B 11-921 B 14).

Fe cristológica: El Hijo, como Verbo engendrado y enviado en el momento que plugo a la voluntad del Padre, hipóstasis o subsistencia, consubstancial con el Padre y el Espíritu Santo y a una con ellos artifice y providente conservador de todo lo creado por medio de una misma substancial operación, figura perfectísima del Padre, invariable al encarnarse a la manera que la imagen de un sello no varía por el hecho de imprimirse en oro o en cera; así la hipóstasis encarnada es una, la del Verbo, no la de un hombre, y confluyen en ella dos naturalezas y por consiguiente dos voluntades y dos operaciones, si bien una sola hipóstasis operante y "volente" (921 B 14-925 B 15).

¹ R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 159.

² PG XXVIII, 913-916, monitum.

³ R. LAURENTIN, *loc. cit.*

⁴ *Ibidem.* D. MONTAGNA, *op. cit.*, p. 127.

⁵ Baronio en PG XVIII, 917-918, VIII.

Tránsito: estas afirmaciones contra las blasfemias de los herejes; se pasa ahora a la narración evangélica (925 C 1-6).

2. Misterio de la Anunciación.

Escena evangélica.

- Ambientación histórica según las setenta semanas de Daniel y el sexto mes de la concepción del Bautista.
- Saludo del ángel cuya voz se rechaza sea la hipóstasis del Verbo; es únicamente el instrumento para abrir el camino a fin de que el Verbo mismo viniera inmediatamente. El cómo queda reservado exclusivamente al que entró.

Diálogo María-Ángel: el *ecce* del ángel señala la inminencia del hecho; cómo podrá ser si no ha tenido relaciones con José? El ángel responde señalando la obra divina. María, dudosa aún, desea que así se realice!

- Partida del ángel para evitar la creencia de que él se hubiera encarnado o que a su voz se había efectuado la encarnación. Luego viene el Espíritu Santo y la virtud del Altísimo la cubre, realizándose el misterio divino. (925 C 6-928 D 6).

Explicación:

- El Espíritu Santo, en modo semejante al de Pentecostés, viene y la llena de sus gracias y de la virtud del Altísimo que la cubre, dones que tuvo en el tiempo de la concepción, y *cre* que tuvo después y tiene ahora y tendrá siempre para realizar aquel *gratia plena*.
- Acción del Espíritu Santo no para efectuar la encarnación (*ad modum seminis*) como lo pretenden los herejes, sino para santificar su carne y hacerla apta de llevar en su seno al Salvador, ya que la encarnación se realizó sencillamente por la venida de la hipóstasis del Verbo a la virgen y el asumir la humanidad.
- Acción de la virtud del Altísimo para que pudiese en alguna manera conocer al Dios que llevaba en sí, Dios encarnado, a cuya imagen fue creado el hombre para que no se dudase de la *σάρκωσις* y de la *ἐνανθρώπησις* del Verbo que incluye un alma racional e inteligente (928 D 8-932 C 11).
- Misterio del Verbo encarnado: la Virgen engendra a quien según su naturaleza divina es Hijo de Dios y da a luz al mismo, hecho hombre según la naturaleza humana, hipóstasis del Verbo *ex* y *en* dos naturalezas sin confusión, alteración o división. Rechaza por tanto contra los herejes que Cristo sea un hombre deífero. Observa que primero lo envió el Padre y luego nació de una mujer, enviado

no como hombre sino como Dios. El cual, cumplida la economía de la muerte y de la cruz, es verdadero rey, cuyo reinado traspasó de los judíos a los cristianos y se perpetuará para siempre después de su segunda venida (932 C 12-937 A 3).

Final: Aclamación a María, reina, señora y deípara, a quien se pueden aplicar las palabras del salmo 44 en razón de su maternidad divina que la hace nueva Eva, madre de vida, primicia de vida inmortal para todos los vivientes, a quien podemos implorar con el mismo salmo como intercesora de gracias. Alabanza de las jerarquías celestes con las palabras del ángel—Lc. 1, 28—completadas con las de Isabel—Lc. 1, 34—. Alabanza de los presentes (937 A 3-940 C 7).
Doxología trinitaria.

D. Consideraciones generales

* Estrictamente hablando, habríamos podido omitir en nuestro estudio la consideración de la presente homilía estando de acuerdo toda la crítica en juzgarla de una época tardía, basándose en la explícita condenación del monoteletismo que se encuentra en ella.¹ Sin embargo, hemos creído oportuno hacer algunas observaciones para que nuestro estudio sobre las homilias *in annuntiationem* sea completo. Además nos parece que nadie ha considerado la posibilidad de que este corto pasaje dogmático sea una interpolación debida a una reelaboración posterior de una homilía primitiva. Creemos que tal posibilidad tiene fundamento.

En efecto, la lectura atenta de la homilía señala una primera gran diferencia entre el núcleo dogmático y polémico, centrado exclusivamente sobre las formulaciones trinitaria y cristológica, y el exordio y final de la homilía² enfocados hacia el panegírico de la virgen.

El exordio esboza el plan del sermón, plan realmente lógico si bien un tanto forzado: la consideración del misterio trinitario esclarece la encarnación del Verbo que tiene su origen en el momento de la anunciación del ángel a María, objeto de la festividad. Ahora bien, el desarrollo corresponde suficientemente a este plan hasta la columna 928 C 12 o,

¹ PG XXVIII, 925 B 11-15.

² *Ibid.*, 917 AB; 937 A-940 C.

si se quiere, hasta la columna 932 C 11.¹ En este punto reaparece otra larga sección cristológica, explicando de nuevo y más al detalle el dogma de la encarnación del Verbo según las formulaciones de Efeso y Calcedonia, a la que sigue un tanto sorprendentemente la alabanza mariana final.

Si se analiza cuidadosamente la formulación dogmática de estas dos secciones, se encuentra que la primera revela la orientación trinitaria propia del siglo iv, en tanto que la segunda es a todas luces expresión de las formulaciones cristológicas del siglo v. Más aún, en ésta podemos señalar una extraña consideración de la encarnación, casi diríamos opuesta a la clásica de la primera sección,² que se concretiza en la exótica voz *σαρκοφόρον*.³ Una apreciación totalmente diferente guía la consideración de María en las dos secciones.⁴

A esta doble apreciación temática y dogmática corresponde curiosamente alguna diferenciación estilística: la primera es clásica y rigurosa en su terminología, la segunda manifiesta una tendencia al vocabulario exótico; mientras la primera sección cita de manera extraordinariamente sobria y rigurosa la Sagrada Escritura, la segunda multiplica las citaciones y no siempre de una manera adecuada.

Añadiríamos que en algunos lugares se tiene la impresión de retoques ulteriores contradictorios o de mal gusto: en la límpida exposición trinitaria, digna de los grandes Padres del siglo iv, se intercala la extraña explicación etimológica de la voz *οὐσία*;⁵ después de las formulaciones efesina y calcedonense leemos con sorpresa *τοῦτον γὰρ τὸν ἄνθρωπον, ὃν καὶ λέγομεν, ὅτι ἐφόρεσε, τοῦτον ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ εὐδοκίᾳ αὐτοῦ, καὶ συνεργείᾳ τοῦ ἁγίου Πνεύματος... ἔχρισε Πνεύματι ἁγίῳ, πᾶσαν ἐνέργειαν παρασχὼν αὐτῷ, καὶ δύναμιν Ὑψίστου περιέζωσε...*;⁶ a continuación de la doctrina ortodoxa sobre la *οὐσία* y la *ὑπόστασις* en la Trinidad, encontramos las insólitas expresiones *Θεοὑπόστατος-ἀνθρωποὑπόστατος*;⁷ en un lugar se afirma que la encarnación del Verbo se

¹ El análisis interno del texto no es claro al respecto. Aunque la última parte es una evidente digresión del tema central, no hay elementos suficientes para pensar en una elaboración posterior de este aparte de la homilía.

² PG XXVIII, 933 B 8 ss.

³ *Ibid.*, 932 D 3; 933 B 4.

⁴ Análcese el pensamiento mariológico de las dos partes tal como le proponemos en las páginas 552-554.

⁵ PG XXVIII, 920 D 7-921 A 8.

⁶ *Ibid.*, 933 B 9-14.

⁷ *Ibid.*, 925 B 4-6.

efectúa inmediatamente—*ἔμα*—después del anuncio angélico¹ y líneas más adelante se la sitúa con posterioridad a la acción santificadora del Espíritu Santo que tiene lugar después de la partida del ángel.²

La confusa disgresión sobre el reino de David en base al texto de Mateo 21, 43 repite una y otra vez la idea del reinado eterno de Cristo y desemboca extrañamente en la siguiente formulación: *ὥς καὶ κατ' ἀρχὰς τῶν ἐν ἡμέραις συγκυλούμενοι ἀλλήλους, ἀνακράξουσιν λέγοντες· Δεῦτε, προσκυνήσωμεν, καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ Χριστῷ τῷ βασιλεῖ*³ que es el invitatorio del Oficio Divino griego,⁴ al que siguen unas frases con acentuado sabor acomodaticio.⁵

Por lo que hace a la alusión antimonoteleta, observemos que se halla al final de la sección dogmática de la primera parte, en un párrafo que ofrece dudas sobre su autenticidad original,⁶ precediendo a la obvia introducción posterior de la escena de la anunciación.⁷

El exordio y el final, a su vez, revelan una retórica decadente en la línea de la segunda sección dogmática: pensamiento confuso y contradictorio,⁸ tendencia al vocabulario exótico y teológicamente inexacto.⁹

Todos estos datos inducen a pensar en la necesidad de un estudio crítico a fondo sobre la unidad literaria de la pieza y una reconsideración de la fecha de composición.

- * El texto ofrece numerosos datos que podrían ayudar en esta labor de reconstrucción. Enumeremos los más salientes como llamadas de atención para quien desee investigar el punto.

¹ *Ibid.*, 928 A 12.

² *Ibid.*, 928 D.

³ *Ibid.*, 936 D 7-10.

⁴ Cfr. *ᾠρολόγιον* Roma, 1937², pp. 12, 13, 62. P. Mateos nos informa que este invitatorio se encuentra ya mucho antes del siglo IX en todo el territorio del Oriente. Su presencia en la homilía no arguye necesariamente un auditorio monacal.

⁵ PG, 937 A 3-6.

⁶ *Ibid.*, 924 C-925 C. La formulación de este párrafo es ciertamente oscura, dogmáticamente imprecisa en contraposición con el contexto próximo. En ella encontramos fórmulas a que aludimos en la página 549 nota 7, fórmulas que son incompatibles con la doctrina expuesta precedentemente.

⁷ El corte entre las dos secciones es brusco y la formulación literaria presenta todos los rasgos de una acomodación: 925 C 3 ss.

⁸ PG 937 B 5-9.

⁹ Llama la atención el mismo empleo de la voz *σαρκοφόρος* —937 A 9; 939 C 3; la denominación de María como *κυρία*, que dentro del ambiente teológico de las controversias cristológicas equivaldría a una afirmación de su divinidad —937 A 5.12; B 14; C 8; 940 A 2.

Ante todo merece señalarse el espíritu polémico que anima la pieza en su primera sección: el orador reprocha explícitamente a los herejes que efectúan una distinción temporal entre las personas de la Trinidad,¹ contra quienes afirman que la voz del ángel era la hipóstasis del Verbo o al menos que dicha voz efectuó la encarnación,² contra los que dicen que una *ἐνέργεια* del Espíritu Santo vino a la virgen y realizó el misterio de la encarnación,³ contra los que suponen que al afirmarse que el Verbo *σαρκωθεῖς* se pretende la información de un cuerpo sin alma racional;⁴ reprocha a los herejes que piensan que la Virgen llevó en su seno *θεοφόρον ἄνθρωπον*.⁵

En el pensamiento teológico de la primera parte algunas formulaciones son características: la frecuente consideración de la triple alma humana, *νοερός, λογικός, ἔμψυχος*,⁶ la explícita exclusión del Verbo prolaticio,⁷ la insistencia en emplear la doble fórmula *σάρκωσις—ἐνανθρώπησις*⁸ considerando que el uso de la primera sin la segunda había dado lugar a interpretaciones heréticas;⁹ la profunda idea teológica de que la humanidad asumida fue el modelo según el cual Dios formó al primer hombre.¹⁰ En la segunda parte vienen las formulaciones efesinas,¹¹ calcedonense¹² y antimonoteleta.¹³

* Son de gran interés los datos que nos ofrece el exordio: se trata claramente de la festividad litúrgica mariana de la anunciación,¹⁴ en la que se lee y comenta el evangelio lucano;¹⁵ y, sin embargo, el orador la presenta como una festividad cristológica.¹⁶

¹ *Ibid.*, 920 AB.

² *Ibid.*, 928 A. D.

³ *Ibid.*, 929 C.

⁴ *Ibid.*, 932 C.

⁵ *Ibid.*, 933 A.

⁶ *Ibid.*, 921 A 9-10; 932 A 10-12; B 3; C 3-4.

⁷ *Ibid.*, 921 C 11-12.

⁸ *Ibid.*, 924 A 13; 929 D 11; 932 B 8-9; 11-12 (dos veces); C 2-3.

⁹ *Ibid.*, 932 C 9-11.

¹⁰ *Ibid.*, 932 B.

¹¹ *Ibid.*, 932 CD.

¹² *Ibid.*, 932 D; 934 B. Obsérvese empero que en ella se emplean ambas fórmulas: "ex"- "in" dos naturalezas, objeto de tantas acaloradas discusiones en Calcedonia.

¹³ *Ibid.*, 925 B. Si es válida nuestra apreciación de que pertenece al autor de la segunda enunciación cristológica.

¹⁴ *Ibid.*, 917 A 5-8; B 4-5.

¹⁵ *Ibid.*, 925 C 4-6; 939 A 1-2.

¹⁶ *Ibid.*, 917 A 15-B 6.

Cómo explicar este hecho contradictorio? Más aún, cómo explicarlo en el supuesto de que la homilía fue escrita o reelaborada en el tardo siglo VII-VIII cuando el ciclo litúrgico mariano había alcanzado su pleno desarrollo y una autonomía exagerada, al parecer de muchos?

Podríamos pensar, quizás, en que nuestro texto es un testimonio de la naciente festividad de la anunciación, cuando el aspecto cristológico de la encarnación del Verbo conservaba su primacía, invitándonos así a situarnos a finales del siglo V o principios del VI?¹

La muy probable alusión al Oficio Divino² ilumina quizás el por qué se hace justamente la paráfrasis del salmo 44 y de Lucas 1, 28 en el panegírico final de la virgen,³ en conexión con las explícitas alusiones al día del *εὐαγγελισμός*.⁴ Señalemos, finalmente, la paráfrasis conjunta de Lc. 1, 28 y 34, primera parte de nuestra oración actual del Ave María.⁵

Al término de esta serie de observaciones un tanto superficiales, nos atreveríamos a insinuar la posibilidad de que el texto actual conste de un núcleo primitivo, en el que la escena de la anunciación viene considerada en un contexto trinitario y cristológico clásico del s. IV—paralelo quizás al que encontramos en la homilía precedente—,⁶ núcleo reelaborado en tiempos posteriores a las controversias cristológicas del s. V con el propósito muy plausible de completar las formulaciones cristológicas iniciales y darle una orientación mariológica correspondiente a la festividad de la anunciación. Más tarde se le añade la alusión antimonoteleta que completa así la formulación cristológica dogmática.

E. Pensamiento mariológico

- * En la escena de la anunciación, perteneciente al probable núcleo primitivo, el pensamiento es peculiarmente sencillo: María piensa en José al oír el anuncio del ángel y objeta que no ha tenido relaciones con su esposo; cómo, pues, un *ἰδὼν* que supone la proximidad de lo anunciado?⁷

¹ Recordemos que la alusión antimonoteleta podría ser una interpolación de época muy posterior: cfr p. 548.

² Cfr p. 550.

³ PG 937 A-D; 940 ABC.

⁴ *Ibid.*, 917 B 4; 925 C 8; 940 A 3-4.

⁵ *Ibid.*, 940 AB.

⁶ Cfr pp. 541-544.

⁷ *Ibid.*, 928 BC.

La respuesta del ángel subraya la acción divina en ella: acción santificadora y corroborante del Espíritu Santo,¹ acción iluminadora de la virtud del Altísimo para que en alguna manera pudiera ver al Dios que en ella habita.² El *fiat* de María es interpretado como un deseo de la virgen de que suceda según el ángel lo ha anunciado.³ La encarnación se presenta contradictoriamente en el momento mismo del saludo y posiblemente δι' ἀκοῆς,⁴ y posteriormente a la partida del ángel, después de la acción santificadora divina.⁵ María viene designada siempre por la sencilla fórmula παρθένος.⁶

- * La posible reelaboración posterior pone de relieve la maternidad divina de María, explícitamente en su formulación dogmática cristológica,⁷ e implícitamente en la peculiarísima manera de designarla: βασιλίσσα, Κυρία καὶ Θεοτόκος,⁸ o bien βασίλισσα, Κυρία καὶ μήτηρ Θεοῦ,⁹ añadiendo en una ocasión el raro δεσποῖνα.¹⁰

En la alabanza final encontramos una bella y sentida impetración a María, intercesora ante Dios,¹¹ misión que se basa en la peculiar circunstancia de encontrarse ella, Reina y Madre, a la diestra del Rey y Señor, no solamente en espíritu, sino en su carne incorruptible e inmortal; por lo cual la nueva Eva es fuente de vida y primicia de vida inmortal para todos los vivientes.¹²

Aquí se plantea una dificultad de interpretación. El orador parafrasea el περιβεβλημένη—πεποικιμένη del salmo 44 aplicado a María

¹ *Ibid.*, 929 BC.

² *Ibid.*, 932 A.

³ *Ibid.*, 928 C.

⁴ *Ibid.*, 928 A 10-14.

⁵ *Ibid.*, 928 D.

⁶ En dos ocasiones encontramos Θεοτόκος καὶ μήτηρ τοῦ Θεοῦ, fórmula reduplicativa realmente insólita y cuya interpolación en los dos lugares citados es muy probable: la primera pertenece a las primeras frases del exordio, gramaticalmente incorrectas, ideológicamente oscuras y contradictorias con el carácter cristológico de la festividad que denuncia a continuación [nótese que en este punto el orador considera la festividad de la anunciación como la primera festividad del Señor—cronológicamente hablando—]. La segunda viene en el mismo contexto, alusión al evangelio que se explica.

⁷ PG, 932 CD.

⁸ *Ibid.*, 937 A 5; C 1-2.

⁹ *Ibid.*, 937 A 12; C 10-12; 939-940 A 2; 940 C 2-3.

¹⁰ *Ibid.*, 940 C 2.

¹¹ *Ibid.*, 937 CD.

¹² *Ibid.*, 937 AB.

y en un primer momento concreta: *ἡμαστιμῶ διαχρύσω τῆς ἀφθαρσίας*:¹ a qué clase de incorrupción se refiere? En un segundo momento precisa: no en un sentido espiritualista como si María no tuviera cuerpo, *ἀλλὰ περιβεβλημένη μὲν κατὰ τὴν παναγεστάτην αὐτῆς σάρκα τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν, καὶ πεποικιλμένη κατὰ τὰ ἐπεγείδοντα αὐτῆς τὴν σάρκα παναγιώτατα ὀσιᾷ*.² Parece que la referencia es bastante clara a la inmortalidad de María, base ideológica en el desarrollo de la doctrina de la asunción. Precisamente en este sentido la propone como *ἀπαρχὴ ζωῆς ἀθανάτου πάντων τῶν ζώντων*.³

La sección termina con la alabanza que cada uno de los coros angélicos hace de María con las palabras inspiradas del Evangelio, uniendo Lc. I, 28 y 34 para formar así la primera parte de nuestra oración actual del Ave-María.⁴

PARAGRAFO 9º

Ps. ATANASIO V: L'homélie de S. Athanase des Papyrus de Turin.⁵

A. Texto

* Incipit: Il convient que nous-aussi aujourd'hui nous tenions le langage du prophète et hiéropsalmiste David . . .⁶

* Edición: LeMus 71 (1958) 15-50 [209-238]⁷

¹ *Ibid.*, 937 A 15. Obsérvese que el traductor no es fiel al texto griego: *in vestitu deaurato incorruptionis et immortalitatis*—texto latino 937 A 11—.

² *Ibid.*, 937 B 2-5.

³ *Ibid.*, 937 B 11-12.

⁴ *Ibid.*, 940 AB.

⁵ "Discours prononcé par le saint pa Athanase archevêque d'Alexandrie lors de son retour du second exil, sur la sainte vierge Theotokos Marie qui engendra Dieu, et sur Elisabeth mère de Jean—il réfute et rabroue Arius—et sur ceux qui pratiquent les abominations des gentils, c'est-à-dire l'incantation, sur Manassé roi de Juda, sur l'ivresse et la prostitution" (LeMus, 71 (1958) 209).

⁶ Por desconocimiento del copto, nos referiremos exclusivamente a la traducción francesa propuesta por el editor, L. Th. Lefort.

⁷ Sobre el manuscrito copto de Turín, copia probablemente del s. VII, cuyos fragmentos había editado F. Rossi, L. Th. Lefort realizó la reconstrucción de una extensa homilía (LeMus, 69 (1956) 233-241 y 71 (1958) 1-50), cuya traducción francesa propone en el lugar antes indicado.

B. Autenticidad

La atribución del manuscrito y las precisiones circunstanciales del mismo señalan claramente a Atanasio de Alejandría como el autor de la homilía. LEFORT resume así su juicio al respecto: *L'attribution formelle de l'homélie à St. Athanase, telle qu'on la lit dans le lemme, ne suffit naturellement pas à garantir l'authenticité de la pièce; on ne lui accordera que la valeur d'une présomption favorable. En l'absence de tout autre témoignage externe, c'est à la critique interne qu'incombe la tâche de révéler ce qui exclurait Athanase comme auteur, soit au contraire ce qui favoriserait une telle attribution. Au stade actuel de nos recherches, nous n'avons encore rien trouvé qui impose la première alternative.*¹ Hasta el momento presente la crítica no ha estudiado a fondo el punto.

C. Esquema²

Exordio

La homilía se abre con un exordio de circunstancias aludiendo a las vejaciones de que ha sido objeto Atanasio por parte de Arrio y el triunfo final de la verdad sobre el error (209-210, 7).

Cuerpo

1. Prueba de la divinidad de Cristo.

Contra las negaciones de Arrio explica cuatro argumentos en favor de la divinidad de Cristo tomados de sendos pasajes bíblicos: el carácter deliberativo que encierra la expresión de Génesis 1, 26; la especificación de Cristo según Hechos 7, 3 que da lugar a la conocida temática sin madre en el cielo, sin padre en la tierra; la precisión de

¹ L. Th. LEFORT, *op. cit.*, p. 14.

² N.B. En nuestro estudio analizaremos en detalle la primera parte de esta homilía—vigorosa polémica contra Arrio probando la divinidad de Cristo—que se refiere a nuestro tema y ocupa las páginas 209-224 de la traducción francesa de Lefort. Prescindiremos de la segunda parte—extensa exhortación moral—que ocupa las catorce últimas páginas del texto.

Isaías 42, 1-2 que sitúa a Cristo sobre todos los grandes personajes veterotestamentarios; el hecho extraordinario de la concepción virginal según Isaías 7, 14 y reafirmado por Lucas 1, 28.31 (210, 7-213, 21).

2. Comentario sobre Lucas 1, 28-45.

—Escena de la anunciación: relato evangélico dramatizado en el que el temor de María proviene tanto del carácter extraordinario de la concepción virginal cuanto del carácter divino del hijo que se le anuncia. Dudosa aún la virgen, el ángel se retira y entonces María concibe *par l'audition de ses oreilles* (213, 21-29).

—Escena de la visitación: reflexiones de María sobre el carácter de testimonio que tiene para ella la preñez de Isabel, ratificado por el mismo Señor: *non seulement tu enfanteras, mais tu as conçu*. Se realiza entonces la contraposición de los saludos: María, la madre de Dios, saluda a Isabel, la madre del hombre; Juan exalta a María por boca de su madre. En forma dramática se cruza un diálogo entre Isabel y María en que se pone de relieve el carácter estrictamente profético de lo acaecido, tras de lo cual María se persuade finalmente de que Dios habita en ella (214, 1-216, 6).

—Canto del *Magnificat*:

Exaltación de María, el albergue del Verbo de Dios, el arca de la alianza revestida de pureza en la que se contiene el vaso de oro con el verdadero maná—*c'est à dire, la chair en laquelle est la divinité*—más gloriosa que la tierra fecunda y sus frutos, más excelsa que el cielo, más excelente que todos los ángeles porque no solamente contempla su faz sino que lo acaricia y alimenta (216, 6-29).

En contraposición a Eva, madre de los muertos por haber sido la causa del pecado de Adán, se presenta María madre de todos los vivientes en quien habita el árbol de la vida. Eva escuchó a la serpiente, María dió oídos al ángel. María germinará la pureza en el género humano (216, 20-217, 18).

Disgresión para alabar la pureza que florece en Egipto y Alejandría entre vírgenes, castos, monjes y ermitaños, vestidura y gloria de los ángeles. Todo esto viene de María, pura en cuerpo y en espíritu (217, 19-218, 4).

Todas las generaciones aclamarán a María. Adán la exaltará como madre de los vivientes, Moisés como arca dorada de la nueva alianza, Isaías en sus oráculos proféticos, Ezequiel con las palabras de los Cantares (1), David como a la ciudad del gran rey (218, 5-33).

Los restantes versículos del Magnificat los acomoda brevemente a la execración de Arrio y a la apología propia (218, 34-219, 20).

—Breve alusión al nacimiento de Juan, rodeado de las alabanzas de los hombres en contraste con el nacimiento de Cristo alabado por los ángeles y profetizado por Simeón y Ana (219, 21-32).

3. Comentario sobre Lucas 2, 1-16.

—Viaje a Belén: las siete largas jornadas por el desierto ni siquiera ponen en la imaginación de José la pregunta de quién sea el padre de la criatura al contemplar el estado de preñez de la virgen. Llegados a Belén se hace la inscripción según una fórmula precisa en la que se hace constancia del estado de María *afin que tous les cantons d'Israel témoignent que son ventre était dilaté* y así todo el mundo se pusiese al servicio del hijo que iba a nacer (219, 33-220, 17).

—Brevisima indicación del nacimiento del hijo de Dios y ponderación de su humillación (220, 18-28).

4. Comentario de Mateo 2, 1-28.

—Adoración de los magos: se pondera el carácter profético de la estrella y se relata en forma dramática el encuentro de los magos con Herodes en la corte de Jerusalén. Adoración de los magos en el pesebre en contraposición al rechazo de los judíos y a la afirmación de Arrio de que es un simple creatura. Le ofrecen sus dones: oro como a rey, incienso como a Dios, mirra como a hombre (220, 29-222, 17).

—Adoración de los pastores: se relata en forma dramática la escena evangélica, a lo cual sigue una exhortación a imitar la fe de los pastores en contraposición a las ideas de los herejes, esperando los cristianos la parousia del Hijo de Dios, teniendo el testimonio del Padre—Mt. 17, 5 —, contemplándolo en la mesa eucarística a la que sin duda se refería Isaías 1, 3 (222, 18-224, 14).

D. Observaciones generales

Las claras diferencias que existen entre nuestro texto y el grupo de homilías coptas sobre la Theotokos editado por E. A. W. Budge—y que a todas luces pertenece a una época tardía¹—nos han inducido a dedicar

¹ E. A. Wallis BUDGE publicó en su obra *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, 1915, el texto copto y la correspondiente versión inglesa de las cuatro homilías marianas siguientes:

1. *Discourse on Mary Theotokos by Cyrill, Archbishop of Jerusalem*, según el ms. or. 6784 del British Museum (s. x). Texto copto, pp. 49-74; versión inglesa, pp. 626-652.
2. *The discourse of apa Epiphanius, Bishop of Cyprus, on the holy virgin Mary Theo-*

este párrafo a su consideración, en la probabilidad de que se trate de una versión sobre el original griego perteneciente a una época que oscile entre los siglos iv-vi.

- * El primer punto que nos parece oportuno estudiar es la unidad literaria del texto copto del manuscrito, aspecto no considerado por el editor, y sobre el cual la lectura directa plantea algunos interrogantes. No se trata únicamente de la extraordinaria longitud,¹ sino de la profunda diferencia temática y de múltiples signos estilísticos de compilación.

En efecto, la homilía comienza con una vehemente polémica contra Arrio,² cambia de repente a una consideración exegetica sobre los textos de Lucas y Mateo referentes a la concepción y nacimiento de Cristo,³ continúa con una larga sección parenética en que se fustigan los vicios de la época⁴—sin conexión alguna con los temas precedentes—y concluye bruscamente con un párrafo genérico cuyo objeto es poner fin a un desarrollo que podría prolongarse indefinidamente.⁵

La primera sección es una cerrada polémica escriturística para probar la divinidad de Cristo, en estilo directo, en interpelación constante a Arrio,⁶ con un continuo desarrollo argumentativo.⁷

En franca contraposición con la sección polémica, la segunda sección es marcadamente exegetica: enriquecida con los aportes de una imaginación viva y las dotes de una buena formación retórica, es una consideración atenta del pasaje evangélico y sus versículos van explicándose

tokos, según el ms. or. 6782 del Museo Británico (s. xi). Texto copto, pp. 120-139; versión inglesa, pp. 699-717.

3. *The discourse of St. Cyrill, Archbishop of Rakote [Alejandria] on the virgin Mary*, según el mismo manuscrito. Texto copto pp. 139-147; versión inglesa, pp. 717-725.
4. *The discourse by Demetrius, Archbishop of Antioch, on the birth according to the flesh of God the Word, and on the virgin Mary*, según el ms. or. 7027 del Museo Británico (copia del s. xi). Texto copto, pp. 74-120; versión inglesa, pp. 652-699.

Basta una lectura siquiera superficial de estas piezas para comprender que se trata de redacciones muy posteriores a los siglos iv-v, por tanto sus atribuciones a los grandes Padres de este tiempo se debe tener por espuria. R. A. Fletcher concuerda con esta apreciación, *op. cit.*, p. 83.

¹ El texto copto ocupa 35 páginas en la edición de Lefort y su traducción otras 30.

² *LeMus.*, vol. cit., pp. 209-213, 21.

³ *Ibid.*, pp. 213, 21-224, 14.

⁴ *Ibid.*, pp. 224, 14-238.

⁵ *Ibid.*, p. 238, párrafo 3º.

⁶ *Ibid.*, pp. 210, 5-8. 25-26. 28; 211, 2-4. 32; 212, 13. 20-32; 212, 35-213, 2; 213, 3-4. 9.

⁷ *Ibid.*, pp. 210, 8-13. 18-24. 28-35; 210, 35-211, 1; 211, 8-12. 27-31, 211, 32-212, 12; 213, 2-21.

uno a uno con la conciencia de que se deben considerar en su totalidad aunque no se tenga ni tiempo ni tema para ello.¹ Aunque el original copto no nos permite juzgar críticamente el estilo del posible original griego, sí nos demuestra con suficiente claridad un estilo descriptivo,² lírico en algunas ocasiones,³ más frecuentemente retórico con el empleo abundante del diálogo dramático⁴ y de las exclamaciones e interrogaciones retóricas.⁵

No faltan indicios de reelaboración. La peculiar expresión *il est dit*⁶ relaciona artificialmente el tema de la anunciación que se duplica: la sección polémica ha empleado el texto lucano para probar la divinidad de Cristo, la sección exegética lo retoma en su sentido inmediato de concepción virginal.⁷

La escena de la visitación se presenta como un complicado laberinto: en forma retórica se describe la escena evangélica hasta el momento de la exultación del Bautista;⁸ aquí se intercala bruscamente una fuerte increpación a Arrio⁹ para continuar luego con la consideración de Lucas 1, 42-43¹⁰ a la que sigue una reflexión de tipo exegético dirigida al auditorio—*ne pensez pas, mes bien aimés*—. ¹¹ Viene inmediatamente una nueva interpelación a Arrio¹² que da lugar a una nueva narración de la escena evangélica, Lucas 1, 40-45.¹³ Un nuevo cambio de interlocutor—*vous avez constaté*—introduce las reflexiones exegéticas del caso¹⁴ que se cierran con unas líneas introductorias al texto evangélico siguiente, el canto del Magnificat.¹⁵ Por el desarrollo temático, las técnicas de expresión y las características de estilo podríamos sospechar que la ex-

¹ *Ibid.*, pp. 218, 34-219, 32. Así sucede en los versículos finales del *Magnificat* y la referencia subsiguiente al nacimiento de Juan.

² *Ibid.*, pp. 214, 219-220; 221.

³ *Ibid.*, pp. 216, 218.

⁴ *Ibid.*, pp. 213, 214, 215, 221, 222-223.

⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁶ *Ibid.*, p. 213, 22.

⁷ *Ibid.*, pp. 212, 31-213, 21 + 213, 22-36.

⁸ *Ibid.*, p. 214, 1-25.

⁹ *Ibid.*, p. 214, 26-30.

¹⁰ *Ibid.*, p. 214, 30-36.

¹¹ *Ibid.*, p. 214, 36-41.

¹² *Ibid.*, p. 215, 1-8.

¹³ *Ibid.*, p. 215, 8-23.

¹⁴ *Ibid.*, p. 215, 24-38.

¹⁵ *Ibid.*, p. 216, 1-7.

posición exegética original ha sido interpolada con claros propósitos polémicos.

El versículo introductorio 46 inspira al orador una alabanza bíblica a la persona de María¹ a la que sigue la clásica contraposición Eva-María cuyo desarrollo se construye en forma inexplicable sobre Lc. 1, 46-47.²

A esta peculiar interpretación sigue una larga digresión sobre la virginidad en Egipto,³ dirigida al oyente—*viens donc auditeur sincère*—,⁴ a la que sigue una nueva alabanza mariana en boca de los grandes personajes veterotestamentarios, bastante diferente de la anterior y caracterizada por una aplicación por demás curiosa de los textos bíblicos: Génesis 3, 20 se supone dirigido a María;⁵ Isaías 8, 3 y 66, 7 se refieren a María;⁶ se atribuyen a Ezequiel las palabras de los Cantares y se aplican a María;⁷ el salmo 47, 3 se entiende del encuentro de María e Isabel⁸ sobre el cual se desarrolla una extraña reflexión.⁹

Viene a continuación una evidente expresión introductoria: *mais reprenons et achevons tout notre sujet, revenons à notre thème*.¹⁰ Con ésto enuncia los vv. 48-51 y 52-55 que le dan pie para execrar una vez más a Arrio¹¹ y hacer la apología propia.¹² La consideración de los vv. 56-58 le ofrece ocasión de una nueva argumentación polémica.¹³

Otra fórmula introductoria, sin conexión apreciable con lo anterior—*allons et revenons au début du récit*—¹⁴ precede a la lectura y a un comentario muy pintoresco de Lucas 2, 1-7¹⁵ con la acostumbrada ponderación del exceso de humildad del Dios recién nacido.¹⁶

¹ *Ibid.*, p. 216, 8-29.

² *Ibid.*, p. 216, 30-32.

³ *Ibid.*, pp. 217, 19-218, 4.

⁴ *Ibid.*, p. 217, 19. Nótese el nuevo cambio de interlocutor.

⁵ *Ibid.*, p. 218, 7-9.

⁶ *Ibid.*, p. 218, 12-15.

⁷ *Ibid.*, p. 218, 15-16.

⁸ *Ibid.*, p. 218, 18-21.

⁹ *Ibid.*, p. 218, 21-33.

¹⁰ *Ibid.*, p. 218, 34.

¹¹ *Ibid.*, p. 219, 6-8.

¹² *Ibid.*, p. 219, 8-20.

¹³ *Ibid.*, p. 219, 21-32.

¹⁴ *Ibid.*, p. 219, 33.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 219, 34-220, 20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 220, 20-28.

Un nuevo cambio de interlocutor—*mais ne pensez pas de lui, mon cher*¹ resalta las frases inconexas² con que se introducen los temas de la adoración de los magos y de los pastores, tomados ahora del Evangelio de Mateo. Estos temas se desarrollan en la forma acostumbrada, pero orientados de una manera desconcertante: *écoutez*,³ *si tu désires*,⁴ *ils ne pensèrent pas comme toi*, Arius,⁵ *nous-aussi, mes bien-aimés*,⁶ *si tu dis*,⁷ *mais nous-aussi*.⁸ Cuál es el sentido del comentario? Una reflexión teológica? Una exhortación? Una polémica contra Arrio?

Todo este análisis, necesariamente superficial al no poder tomar contacto directo con el original copto, plantea a los especialistas un serio interrogante sobre la homogeneidad del texto. Hay tres secciones claramente diferenciadas: la polémica, la exegética,⁹ la parenética. Proceden todas de la misma pluma? Son piezas diversas compiladas posteriormente dentro de la ampulosidad del pensamiento y expresión copta? Será una reelaboración temprana dentro del peculiar ambiente polémico anti-arriano?

- * Esto no impide que se pueda afirmar que las diferentes piezas provienen de la misma región, el Egipto, confirmando así el encabezamiento de la homilía en el manuscrito de Turín. Los dos párrafos del exordio describen de una manera muy precisa las penalidades que hubo de soportar Atanasio en su segundo destierro y su regreso victorioso a Alejandría en el octubre del 346;¹⁰ la amplia ponderación de la pureza que florece en Alejandría y alrededores indica ciertamente un orador de la localidad;¹¹ la descripción del viaje de José y María a Belén difícilmente se entiende fuera de este ambiente;¹² la fórmula precisa del censo reaparece en otra

¹ *Ibid.*, p. 220, 29.

² *Ibid.*, p. 220, 29-31.

³ *Ibid.*, p. 221, 8.

⁴ *Ibid.*, p. 221, 37.

⁵ *Ibid.*, p. 222, 8.

⁶ *Ibid.*, p. 223, 22.

⁷ *Ibid.*, p. 223, 27.

⁸ *Ibid.*, p. 223, 29.

⁹ Da la impresión de que en ella se delinean dos piezas diferentes: el comentario a Lucas y el comentario a Mateo.

¹⁰ J. QUASTEN, *op. cit.*, II, pp. 23-24.

¹¹ LeMus, pp. 217-218. Observemos de paso que esta descripción y la diatriba contra la lujuria de la sección parenética no se corresponden.

¹² LeMus, p. 200, 2-8.

homilía copta atribuida a un tal Demetrio de Antioquía;¹ las alusiones al auditorio como a un pueblo de gentiles iluminado por la luz de Cristo,² así como el recuerdo de las plegarias de los dos santos ancianos Pacomio y Antonio señalan igualmente en esta dirección.³

Determinada la procedencia debemos decir una palabra sobre la época de composición, lo cual nos enfrenta con el problema de la autenticidad atanasiana. Con razón hace Lefort apelo a los especialistas sobre S. Atanasio para que den un juicio al respecto, posición tanto más sensata cuanto la obra auténtica del gran alejandrino no presenta hasta el momento homilías con las que se pudiera hacer al comparación de estilo y pensamiento,⁴ dificultad agravada por la existencia de una única versión copta.

Sin tomar una posición definitiva respecto del conjunto de la homilía,⁵ nos parece que la sección mariana que nos ocupa presenta algunas dificultades a dicha autenticidad. En primer término el carácter exegético de ella no corresponde al tipo de la obra literaria propia de Atanasio.⁶ En segundo lugar las citaciones de la Escritura, a veces equivocadas,⁷ frecuentemente acomodaticia,⁸ desarrolladas en alguna ocasión oscura y desordenadamente,⁹ son ciertamente diferentes de la precisión y rigor exegético que encontramos, por ejemplo, en sus obras polémicas contra los arrianos. En tercer lugar las líneas generales estilísticas señaladas más arriba no concuerdan con la descripción que hace Focio de su estilo: *en todos sus escritos el estilo es claro, libre de redundancias y sencillo, pero serio y profundo, y sus argumentos, de los cuales tenía una buena reserva, son eficaces en extremo.*¹⁰ Un pequeño detalle complementario: en el final de la homilía hace alusión a la plegaria de los santos ancianos

¹ BUGDE, *op. cit.*, p. 657, 5-6: "Joseph the Son of David, and Mary his wife, and Jesus their Son." *Ibid.*, p. 671, 20-21: "Joseph the carpenter, of the tribe of David, and Mary his wife, and Jesus their Son."

² LeMus, p. 224, 7.

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ J. QUASTEN, *op. cit.*, II, pp. 52-54.

⁵ De hecho podría tratarse de piezas diferentes pertenecientes algunas a Atanasio, por ejemplo la primera sección polémica.

⁶ En efecto, entre la obra literaria de Atanasio el comentario propiamente exegético es muy reducido (cfr QUASTEN, *op. cit.*, pp. 39-41).

⁷ LeMus, p. 218, 15-16 y nota 87 del mismo.

⁸ *Ibid.*, pp. 216, 218, 223.

⁹ *Ibid.*, p. 218 sobre el Ps. 84.

¹⁰ En QUASTEN, *op. cit.*, p. 25.

Pacomio y Antonio, el primero de los cuales había muerto probablemente cuando se supone pronunciada la homilía.¹ Finalmente—y confesamos que es el argumento que más fuerza nos hace—la presentación de las escenas evangélicas de anunciación y visitación como argumento central para probar la divinidad del Hijo² no aparece ni una sola vez en la argumentación de las tres grandes obras polémicas de Atanasio: *De la encarnación del Verbo*,³ los tres discursos contra los arrianos⁴ y acerca de la encarnación contra los arrianos;⁵ en estas obras, donde se citan centenares de textos escriturísticos, donde aparecen más de treinta textos lucanos, solamente en dos sitios encontramos el capítulo 1: uno de ellos, Lc. 1. 33 se aduce para probar la frase *regnum eius non erit finis*;⁶ el otro, Lc. 1, 44, para presentar la santidad de Juan que saluda a la Deípara.⁷ Observación semejante se puede hacer sobre los tres lugares en que posteriormente el orador deduce del relato evangélico un argumento en contra de Arrio y en favor de la divinidad del Hijo.⁸ Nos preguntamos: cómo es posible que Atanasio olvide en su estricta polémica arriana argumentos expuestos con tanta convicción en el momento de su triunfo?

Si la autenticidad atanasiana nos parece dudosa, existen varios elementos para juzgar temprana la redacción de la homilía. Ante todo el pensamiento cristológico sumamente sencillo, sin ningún rastro de las controversias dogmáticas de los siglos v-vi, aferrado exclusivamente, en contra de Arrio, a la idea de la divinidad del Hijo, no simple creatura,

¹ *Ibid.*, p. 161.

² En efecto, la sección polémica después del exordio emprende contra Arrio una argumentación para probar la divinidad del Hijo: 1. la frase "hagamos al hombre" del Gen. 1, 26 indica que el Padre se dirige al Hijo (p. 210); 2. "sin padre, sin madre, etc." que no se realizan exactamente sino en el Unigénito del Padre (*ibid.*); 3. "este es mi hijo muy amado," Is. 42, 1-2, expresión que difiere completamente de aquella con que manifiesta sus complacencias sobre los grandes Patriarcas y Profetas (p. 211-212); 4. "concebirás y darás a luz etc.," Lc. 1, 31, argumento del saludo del ángel que da pie a la larga sección exegética que comentamos.

³ PG XXV, 95-108.

⁴ PG XXVI, 12-468.

⁵ *Ibid.*, 984-1028.

⁶ *Ibid.*, 1020 B 1-3.

⁷ *Ibid.*, 393 A 11-13.

⁸ Cfr exultación de Juan en el seno de la madre, Lc. 1, 41 (p. 214); glorificación de los ángeles en el nacimiento, Lc. 2, 13 (p. 219); adoración y dones de los magos, Mt. 2, 1 (p. 221). Es de advertir que la única correspondencia aproximada es la citación de Lc. 1, 35 para confirmar la unidad del Verbo y del hombre en Cristo y ésta se encuentra en la Oratio IV contra arrianos cuyo carácter espurio está suficientemente demostrado.

y al carácter inexplicable de su generación eterna;¹ expresión muy probablemente primitiva el comparar el maná celeste a la carne en la cual habita la divinidad;² el mismo tono tienen las contraposiciones que determina la presencia de Dios en el establo.³ Si recordamos el modo como nuestros homiletistas del siglo V desarrollan los mismos temas, debemos concluir que la presente formulación es ciertamente anterior. El pensamiento mariano, como veremos inmediatamente, es así mismo primitivo.

En este sentido parece se deba considerar la medida en la expresión dramática. En abierto contraste con la imaginación sin control de la homilética bizantina de la decadencia y de la copta posterior,⁴ los diálogos son vivos y constantes pero siempre dentro del marco del buen gusto y generalmente sobre las líneas directrices del texto evangélico. Es digno de notarse la ausencia del influjo apócrifo que encontramos tan abundantemente en las homilias del siglo VI y siguientes. Más aún, aquella afirmación enfática de que a José ni le pasó por la mente interrogar a María en su largo camino a Belén sobre quién era el padre de la creatura,⁵ la aproxima, por una parte, a un antiguo fragmento considerado por la crítica como auténtico de Atanasio,⁶ y parece, por otra, ser un rechazo explícito de la leyenda apócrifa que originó el diálogo de José y María en la homilía in descriptionem Deiparae del Ps. Atanasio⁷ con influencias posteriores en el Ps. Crisóstomo in annuntiationem⁸ y en el Ps. Proclo.⁹

Algunas características principales de la homilía la aproximan a la formulación clásica: así el empleo combinado de los textos evangélicos de Lc. 1, 31 y Mt. 1, 23,¹⁰ la aplicación de Isaías 1, 3 a las escenas del pe-

¹ LeMus, pp. 212-213; 216, 218, 219, 220, 222, 223.

² *Ibid.*, p. 216, 12-14.

³ *Ibid.*, p. 220, 24-18.

⁴ Para el efecto recuérdese el Ps. Atanasio in descriptionem, el Ps. Crisóstomo in annuntiationem, el Ps. Proclo; léanse las homilias coptas editadas por Budge.

⁵ LeMus, p. 220, 2-6.

⁶ F. Rossi, *I papiri copti del museo egizio di Torino*, II, 4, 57-58. Cfr VON LEMON, *Kleine koptische Studien*, 43, pp. 134-143.

⁷ PG XXVIII, 952-953.

⁸ PG LX, 758, 17-79.

⁹ PG LXV, 736 B-737 B.

¹⁰ LeMus, p. 212, 33-35. Es este detalle un indicio del influjo del Protoevangelio de Santiago, XI, 3? O más bien se ha de pensar en Justino (Apol. I, 33)? E. de Strycker opina que Justino es independiente del Protoevangelio (*op. cit.*, p. 144 s.). Cualquiera sea el orden de dependencia, este uso se aproxima a la primera patrística y ha encontrado paralelos en la homilética estudiada.

sebre,¹ el significado de la estrella y de los dones de los magos.² Otras en cambio parecen traslucir un influjo posterior, como la predilección por el empleo de la expresión *le ventre dilaté*³ y algunas descripciones en la misma línea.⁴ Llama la atención el modo como designa a Cristo en la última parte de nuestra sección: *teleion parfait*.⁵

El editor juzga que se trata de una homilía predicada en la Navidad del 346. La ausencia de precisiones litúrgicas en el texto, además de la desproporción evidente del desarrollo temático, abren la posibilidad de que se trate de una o dos homilías exegeticas, predicadas en la sinaxis dominical,⁶ quizás durante el tiempo de cuaresma.⁷

Será su autor Atanasio? Será más bien Didimo el Ciego, el último famoso maestro de la escuela de Alejandria, asiduo comentador de la Escritura y polemista anti-arriano, cuya obra literaria pereció en gran parte en la condenación del Concilio Ecuménico del 553?⁸ O quizás Teófilo de Alejandria cuyo fecundo legado literario ha dejado numerosas huellas en la tradición manuscrita copta?⁹

E. Pensamiento mariológico

Insistiendo en la divinidad del Hijo tan explícita y frecuentemente, se afirma de modo implícito la doctrina de la maternidad divina de Maria, cuya formulación explícita no suscita controversia alguna ni requiere explicación o prueba: el orador la llama sencillamente *Mère de Dieu* según el uso alejandrino,¹⁰ a ella quien lleva en sí los pies, la cabeza y el cuerpo entero del Dios perfecto,¹¹ del Hijo de Dios que toma carne en su seno,¹² cuya maternidad es la causa de los temores de Maria.¹³

¹ *Ibid.*, p. 224, 4-6.

² *Ibid.*, pp. 221-222.

³ *Ibid.*, pp. 214, 5-6; 215, 17-18; 219, 22-23; 220, 3.

⁴ *Ibid.*, p. 214, 4-8; 215, 16-19.

⁵ *Ibid.*, pp. 223, 27; 224, 3.

⁶ En tres lugares diferentes hace evidente alusión a la Eucaristía y en uno de ellos a la sinaxis presente (pp. 217, 1-2; 219, 10-11; 223, 2-5).

⁷ En la p. 217 se alude por dos veces a la penitencia y purificación de los fieles gracias a la maternidad de Maria.

⁸ J. QUASTEN, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰ LeMus, p. 214, 14; 215, 3; Se tratará del término Θεοτόκος o más bien del sinónimo Μητέρα Θεού?

¹¹ *Ibid.*, p. 216, 15-17.

¹² *Ibid.*, p. 210, 23-24.

¹³ *Ibid.*, p. 213, 29-31.

La virginidad de la doncella es completa, corporal y espiritual,¹ virginidad que ha hecho florecer la pureza en la tierra,² que no se menoscaba en la concepción³ haciendo posible la paradoja de un Hijo sin madre en el cielo y sin padre en la tierra,⁴ cuya permanencia es un testimonio de la divinidad del Hijo,⁵ concepción que se realiza *par l'audition de ses oreilles*.⁶

La figura de María y Eva se corresponden antitéticamente, aplicando a Eva—en forma por demás curiosa—el texto de Lc. 1, 46 s. *Mon âme, dit-elle, exulte dans le Seigneur . . . parce qu'il a jeté les yeux sur l'humilité d'Eve et eut pitié d'elle*; y a María el del Gen. 3, 20. María es madre de todos los vivientes por haber engendrado a Cristo, la vida del mundo entero; en tanto que Eva es madre de muertos por haber inducido a Adán a comer del fruto prohibido y así a ser causa de muerte para todos.⁷ A María se la llamará *paz* porque el fruto de su seno restableció la amistad entre Dios y el hombre.⁸ Otra tipología diferente: Eva prestó oídos a la serpiente y el engaño penetró en el mundo; María escucha a Gabriel y la penitencia floreció entre los hombres. Eva mira con deseo el árbol, con lo que los placeres, concupiscencia y lujuria se multiplicaron en la tierra; María contempla al ángel, con lo que la pureza, temperancia y virginidad florecen en el género humano.⁹

Atención especial merecen las alabanzas marianas por su sencillez y delicadeza: *vraiment, ô noble Vierge, tu es grande au-dessus de toute grandeur, car qu'est-ce qui égale ta grandeur, ô auberge de Dieu le Verbe?* . . . arca recubierta de oro que contiene el verdadero maná, madre de Dios que excede a la tierra escabel de sus pies, a los cielos que son su trono, a los ángeles y arcángeles que le sirven con temor, a los querubines que llevan en las manos su trono, a los serafines que cubren su faz a la presencia de Aquel a quien ella acaricia y alimenta a sus pechos.¹⁰

¹ *Ibid.*, p. 217, 31-32.

² *Ibid.*, p. 217, 15-18.

³ *Ibid.*, p. 210, 23-24; 214, 8-12.

⁴ *Ibid.*, p. 210, 30-37.

⁵ *Ibid.*, p. 213, 1-7. Adviértase que estas tres últimas referencias vienen sobre la sección polémica.

⁶ *Ibid.*, p. 213, 38-39.

⁷ *Ibid.*, p. 216, 30-217, 1.

⁸ *Ibid.*, p. 218, 26-28.

⁹ *Ibid.*, p. 217, 5-18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 216, 8-29.

Como se puede observar, el pensamiento es sencillo, tradicional; ninguna problemática teológica, ningún despunte polémico.¹ Es un pensamiento que brota espontáneo del texto evangélico, sin reflejo alguno de los escritos apócrifos que a partir del siglo v-vi comenzaron a extenderse en la homilética.

- * Señalemos, finalmente, algunos datos que se salen un tanto de este marco tradicional y pueden constituir interesantes elementos comparativos.

La persistencia en las dudas y vacilaciones de María: la explicaciones del ángel la desconciertan,² hasta el punto de que el *fiat* expresa un verdadero deseo—ojalá sea así—,³ y así emprende el camino a casa de Isabel para ver si era cierto lo dicho por el ángel;⁴ parece que el estado de preñez de Isabel la tranquiliza,⁵ pero no se convence y cree sino después de la exaltación profética del Bautista.⁶

La segunda alabanza mariana emplea algunos temas clásicos de los *χαριτισμοί*, pero lo hace en unas referencias bíblicas verdaderamente extrañas.⁷

Muy interesante el significado teológico de la visita a Isabel: *tel fut le cas de Marie qui alla chez Elizabeth fiancer Jean pour être prophète et précurseur de Jésus*.⁸ En boca de Isabel encontramos la expresión *maîtresse* para designar a María.⁹Cuál es el exacto significado de este término y cuál la palabra griega 'correspondiente'?

¹ Ya hicimos alusión al único aparte de la homilía que parece ser un rechazo de la leyenda apócrifa sobre las dudas de José camino de Belén. cfr p. 564, notas 5-9.

² LeMus, p. 213, 29-33; 36-38.

³ *Ibid.*, p. 213, 37-38.

⁴ *Ibid.*, p. 214, 1-2.

⁵ *Ibid.*, p. 214, 4-12.

⁶ *Ibid.*, p. 216, 1-3.

⁷ Cfr p. 560, notas 5-9.

⁸ LeMus, p. 215, 34-35.

⁹ *Ibid.*, p. 215, 19.

PARAGRAFO 10º

ANONIMO: Encomio para la Anunciación de la Santísima Señora nuestra Deípara.

A. Texto

* Incipit: *Τῇ δεσποίνῃ μου.*

* Edición: *Commentationes Humanarum Litterarum*, 28 II, pp. 3-9.¹
Marianum 33 (1971) 396-408.²

* Referencias: *Auctarium*, n. 47.

B. Autenticidad

H. Nodberg, el primer editor del texto, no avanza juicio alguno sobre la época de la redacción o el probable autor de la homilía. En una primera aproximación hace algunos años la consideramos posterior a nuestro siglo v y la situábamos tentativamente hacia el siglo vi.³ Recientemente E. Toniolo en base a los datos de crítica interna la proponía como obra del medioevo byzantino⁴ e identificaba a su autor como Ninfo o Nifón ieromónaco, conocido personaje histórico del siglo xiv.⁵

C. Resumen.⁶

1. Comienza con un amplio período oratorio para ganarse el favor del auditorio, ponderando la excelencia del tema que excede toda elo-

¹ H. Nodberg la edita sobre el cod. *Providence Brown University*, del s. xvi-xvii. E. Toniolo observa que se trata de una colección de 38 homilias adaptadas, aun en los incipit, a la lengua griega hablada moderna; de ellas 24 se atribuyen al Crisóstomo, 1 a Efrein, 1 a Gregorio Taumaturgo y 1 a Andrés de Creta; nuestro texto anónimo viene entre dos pseudocrisostómicos (Cfr E. TONIOLO, *Alcune omelie mariane dei sec. X-XIV*, *MARIANUM*, 33 (1971) p. 337, nota 16).

² E. Toniolo hace la edición comparándola con el cod. *Athenas 19* del s. xvi. La considera como apéndice a un psalterio litúrgico con su colección de 150 salmos y 9 cánticos bíblicos. Está en griego antiguo (cfr *op. cit.*, p. 336). Considera que los dos códices son independientes (cfr *ibid.*, p. 337, nota 16).

³ R. CARO, *La homilética mariana griega en el siglo V*, p. 336.

⁴ E. TONIOLO, *op. cit.*, pp. 337-341.

⁵ *Ibid.*, p. 341.

⁶ Preferimos presentar un resumen amplio puesto que el peculiar desarrollo temático impide concretar un esquema propiamente dicho.

- cuencia y expresando el ardor de su cariño hacia María a pesar de su especial miseria humana (n. 1, p. 344, líneas 5-10).
2. Ponderación del misterio redentor de la encarnación del Verbo, por el que el Creador de Adán se forma en el seno virginal y el que es el temor de los ángeles se hace presente entre nosotros, nuevo Adán, Hijo de Dios e hijo de los hombres, Salvador. Encarnación que se realiza hoy por el anuncio del ángel, cuyo diálogo con la virgen es el comienzo de la redención (nn. 2-3, pp. 344-346, líneas, 11-47).
 3. El ángel exhorta a María a escuchar con atención el mensaje divino y parafrasea en forma encomiástica las expresiones de su saludo:
 - *Χαῖρε κεχαριτωμένη*, por quien Eva obtiene misericordia y el demonio justicia, el mundo se renueva, el paraíso se abre, la naturaleza mortal se une a la naturaleza divina y bienaventurada y cesa el dolor en el parto.
 - *ὁ Κόριος μετὰ σοῦ*, El quien preservó su virginidad, la elevó sobre todas las vírgines, la constituyó reina con el rey de la gloria. El con nosotros por medio de María, grande en su voluntad, poderoso en sus obras, quien la engrandeció sobre toda creatura.
 - *Εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* no simplemente por una maternidad humana, sino por haber abierto el cielo, ella digna de los encomios poéticos, quien ha sido la fuente de la benevolencia y de la vida (nn. 4-6, pp. 346-348, líneas 48-82).
 4. El orador, siguiendo las líneas del texto evangélico, describe entusiasmado el reparo virginal de María, las aclaraciones subsiguientes del ángel y la aceptación final de quien en su humildad se confiesa la esclava del Señor (n. 7, pp. 348-350, líneas 83-93).
 5. Alabanza de María, inspirada en los salmos y en numerosas imágenes bíblicas, que concluye en una ferviente exhortación a toda clase de oyentes a celebrar la presente festividad en que se efectúa la redención del género humano, en que el Señor ha hecho cosas grandes por medio de la virgen María (nn. 8-10, pp. 350-352, líneas 94-131).
 6. Impetración a la virgen inmaculada, confiado en que ella no desoírás las súplicas ni apartará el rostro de su herencia expuesta a las acechanzas de los enemigos; recurso a su benevolencia y piedad e invocación de su bondad para quienes a ella acuden humilde y fervientemente (nn. 11-14, pp. 352-354, líneas 132-169).
 7. Termina con una exclamación o doxología mariana: *Bendita eres entre todas las generaciones y bendito el fruto de tu vientre; a tí te exaltamos por los siglos de los siglos, amén.* (n. 14, p. 354, líneas 169-171).

D. Consideraciones generales

* El análisis cuidadoso del texto confirma las acertadas afirmaciones de E. Toniolo sobre la época en que se debe situar el texto: el exordio, y la doxología final indican una época tardía, la dependencia de los textos litúrgicos y la avanzada doctrina de la mediación la sitúan seguramente después del siglo rx.¹ Muy interesante y valiosa la aproximación de los peculiares datos de la impetración final con las angustiosas circunstancias históricas que vivieron los monasterios del Monte Athos ante el asedio de los sarracenos.² La conclusión de que el texto actual se debe a la pluma de Nifón ieromónaco, de acuerdo con el testimonio del manuscrito ateniense, es bastante segura.³

Estas conclusiones resuelven definitivamente la ubicación cronológica del encomio que estudiamos? Creemos que se debe considerar antes una posibilidad: el texto actual se debe íntegramente a Nifón o es una reelaboración de una homilía precedente?

La consideración atenta del desarrollo temático justifica la pregunta. El párrafo que abre la homilía, extraño ejemplo de *captatio benevolentiae*, está todo orientado al elogio de María; el período siguiente cambia bruscamente de sentido—*πῶς προαιώνιος ἡ βούλησις*—⁴ y se extiende en la ponderación clásica de la encarnación del Verbo,⁵ que conduce a la alabanza de María inspirada en el anuncio angelico.⁶ Aquí reaparece una fórmula introductoria—*ἀλλ' ὁ τῆς παρθένου . . .*—⁷ que corta la continuidad temática de la exhortación panegírica.⁸ Una

¹ E. Toniolo, *op. cit.*, pp. 337-338. Sobre la dependencia litúrgica H. Nodberg se limita a afirmar el hecho (cfr *op. cit.*, p. 3). E. Toniolo, en comunicación personal, confirma esta apreciación, pero confiesa no haber profundizado el punto y no poder dar referencias confirmativas precisas.

² E. Toniolo, *op. cit.*, pp. 338-339.

³ *Ibid.*, pp. 340-341.

⁴ Al referirnos al texto lo haremos citando la numeración de las líneas hecha por E. Toniolo en su edición. Texto, 11.

⁵ Texto, 11-53.

⁶ *Ibid.*, 54-82.

⁷ *Ibid.*, 83.

⁸ *Ibid.*, 94-131. En las homilias clásicas que hemos estudiado, a la alabanza sigue la exhortación o una amplia exposición temática; en nuestro caso el párrafo 7 es simplemente un resumen del pasaje evangélico—Lc. 1,35 ss.—cuya finalidad parece ser introducir el párrafo siguiente inspirado por los salmos mesiánicos.

nueva fórmula introductoria—*ἀλλ' ὃ Χάρις*...—¹ da cabida a la extensa sección impetratoria, extraña en la homilética clásica y sin conexión temática con lo precedente.

A esta desarticulada secuencia temática corresponde una clara diferencia estilística:

Se puede señalar en primer término una sección lírica de características muy peculiares: construcción redaccional sobre la repetición anafórica: 3 *πῶς* y 2 *τίς* introducen el tema cristológico,² 17 *σήμερον* amplifican retóricamente el misterio de la encarnación,³ 2 *ἄκουε* y 2 *δέχου* introducen la alabanza mariana⁴ que se estructura en forma de *χαίρετισμοί* sobre las palabras del saludo angélico;⁵ desarrollada generalmente por medio de miembros paralelos o antitéticos sencillos o dobles, con una marcada tendencia al ritmo métrico⁶ y a la rima poética,⁷ hasta el punto de que en algunos momentos se insinúa una verdadera redacción poética por estrofas.⁸ En toda esta sección el vocabulario es clásico y las formulaciones cristológicas y encomiásticas pertenecen al patrimonio de la gran homilética.⁹

En fuerte contraste con ella, señalemos una sección que podríamos denominar oratoria—nn. 1, 7, 11-14—. El estilo es amplio, recargado, normalmente desarrollado por medio de frases ilativas, explicativas y subordinadas. Se nota una predilección por el empleo de los superlativos. Su terminología es extraña, muy diferente de la clásica de la sección lírica.¹⁰ Anotemos que las dos secciones, intermedia y

¹ texto 132.

² *Ibid.* 11-17.

³ *Ibid.*, 18-47.

⁴ *Ibid.*, 48-53.

⁵ *Ibid.*, 54-82.

⁶ Es muy particular a este respecto la lectura que propone E. Toniolo en los nn. 4 y 6 en base al cód. Athenas 19 y que completa los estiquios incompletos de Brown.

⁷ Esta se acentúa en los nn. 3-6 y en algunos casos viene resaltada por las diferentes lecturas de los manuscritos; v. gr. texto, 21-22: A *ται - ἐκμειοῦται*; B *ἐσμύγει - ὀλιγοστεύει*; texto 61-64: A *καθαρότητα - ὠραιότητα - κοσμότητα - ἐνοῦγαληνότητα* B *τῆς ψυχῆς σου - τῆς σαρκός σου - τοῦ νοός σου - τῆς μορφῆς σου*.

⁸ Cfr v. gr. 55-57 + 59-61 + 74-76.

⁹ Cfr principalmente los nn. 2-3 que parecen ser sacados de las homilías de la época áurea de la patrística y hemos encontrado frecuentemente en nuestro recorrido.

¹⁰ A manera de ilustración señalamos, un poco al azar, las siguientes expresiones: *Χθαμαλοῦς καὶ χαμαιτύπον* (6), *τῇ χθαμαλῇ καὶ ὑφειμένη* (12), *διωδεύεται* (15), *πανα-χράντῳ νηδύϊ* (20), *ἡ πλάνη τῆς εἰδωλομανίας* (22), *ἰδιωτεύει* (26), *ἀπήλλακται* (30),

final, están introducidas significativamente por el partícula ἀλλά.¹

Finalmente encontramos la sección encomiástica de los nn. 8-10 que difícilmente se asimila a ninguna de las anteriores. Inspirada en las expresiones de los salmos 97, 95 y 44,² se explaya en una letanía de figuras bíblicas manejada con cierta libertad por los dos manuscritos,³ manifestación de dos inspiraciones diversas,⁴ que concluye con una exhortación panegírica sobre el modelo de Cirilo de Alejandría y Proclo.⁵

Este cuadro viene completado por una serie de indicios de interpolación en las secciones lírica y encomiástica:

En el n. 3, el duodécimo *σήμερον*⁶ viene totalmente desarticulado: ideológicamente a qué se refieren los términos *ὁ πλήρης κενοῦται—ὁ πλούσιος πτωχεύει*? No pueden tener referencia a la frase siguiente, como si fueran explicitación de *ὁ ὢν γίνεται ὁ οὐκ ἦν*; tampoco al término anterior que le sería contradictorio. Estilísticamente el estiquio ganaría: *σήμερον ὁ ὢν γίνεται ὁ οὐκ ἦν διὰ τὴν ἡμετέραν...* y armonizaría con el miembro que le precede. El décimo cuarto *σήμερον*⁷ está fuera de lugar: literariamente rompe la serie de cinco *σήμερον* Γαβριήλ, rompe así mismo el paralelismo redaccional y rítmico; temáticamente presenta en forma recargada el carácter soteriológico de la encarnación que ya ha expuesto progresivamente y con gran ingenio literario en todos los miembros anteriores. El quinto *σήμερον*,⁸ oscuro en su expresión,⁹ disuena en la serie que va contraponiendo antitéticamente lo que era el Verbo y lo que se hace en la encarnación: Creador-creatura, Invisible-visible, Increado-creado, Eterno-principio (aquí se intercala el miembro que comentamos), Rey-súbdito, Señor-siervo, Hijo

ἀρχέγονον ἀράν (31), ἀγλαϊζομένην ἀγνότητι παρθενίας (39), ξεύσαντα ἐκ παραβάσεως (40), μετὰ δέους (42), οἱ ἐπουράνιοι νόες (45), ἡ ὥραία τῇ φύσει καὶ μῶμον παντὸς ἀνεπίδεκτος (50), ἐσχηκνῖα τὴν ἀνατροφὴν καὶ τὴν γέννησιν (51), χαρμόσυνον (53), ἡ τῶν προφητῶν διόπτρα (60), καταφύγιον καὶ προπύργιον (80), ἡδύτατος λάρυγξ (83), etc.

¹ Texto, 83 y 132.

² Indicio quizás de los textos litúrgicos del día?

³ Cfr aparato crítico p. 404 a las líneas 101, 102, 103, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115.

⁴ Cfr H. NODBERG, *op. cit.*, pp. 6-8 y E. TONIOLO, *op. cit.*, pp. 402-406

⁵ Texto, 121-131.

⁶ *Ibid.*, 34-35.

⁷ *Ibid.*, 37-41.

⁸ *Ibid.*, 24-25.

⁹ Cfr variante del cod. Athenas 19.

de Dios-hijo del hombre. No es difícil que el término *παρθενίας ἀγλαΐζομένην ἀγνόηται* sea adición debida al copista del manuscrito B.¹

En el n. 4, entre la estrofa doble de *ἄκουε*² y la de *δέχου*,³ encontramos una exclamación admirativa a María⁴ ajena al contexto en base a una confusa idea proveniente de ambientes apócrifos⁵ y a una formulación mariológica avanzada.⁶

En el n. 5 encontramos una exclamación paralela que amplifica los mismos temas y rompe también la serie de *χαιρετισμοί*.⁷ Advertimos que este aparte corresponde por una parte a las características poéticas de la sección, pero por otra presenta el peculiar vocabulario de la sección oratoria. El último término del precedente *χαιρετισμοί* podría ser una adición del manuscrito B.

En el n. 6 señalemos una frase que está fuera de contexto: parafraseando Lucas 1, 42 el poeta reseña la obra salvífica de María en cuatro formulaciones directas: *tu has . . .*;⁸ ahora bien, rompiendo esta serie estrictamente paralela a la anterior,⁹ y su misma expresión literaria y contenido temático, leemos: *σὲ γὰρ ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος καταφύγιον καὶ προτύγιον δέδωκεν τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτὸν καθαρῶς*.¹⁰

Ya indicamos cómo en los nn. 8-9 se observa una gran libertad en los manuscritos para modificar la letanía bíblica mariana.

- * Al término de este análisis cabría la posibilidad de reconocer la reelaboración tardía de un encomio de la época clásica que abarcaría los nn. 2-6 + 8-10?

Esta hipotética pieza primitiva sigue en verdad las líneas de las homilías que hemos estudiado: ponderación del misterio de la encarnación propuesto por la escena evangélica de la anunciación y que conduce a una alabanza mariana. El segundo *Δεῦτε* del n. 10¹¹ introduce la alabanza cristológica que con el texto bíblico de Lc. 1,52 podría concluir

¹ Texto, 38-39. Cfr aparato crítico correspondiente.

² *Ibid.*, 48-50.

³ *Ibid.*, 51-53.

⁴ *Ibid.*, 50-51.

⁵ *Ibid.*, 51.

⁶ *Ibid.*, 50.

⁷ *Ibid.*, 61-64.

⁸ *Ibid.*, 77-82.

⁹ *Ibid.*, 74-75.

¹⁰ *Ibid.*, 80-81.

¹¹ *Ibid.*, 127.

en la doxología cristológica, conclusión normal de las homilias clásicas. Las formas lírica y poética coinciden con las que hemos encontrado en nuestro recorrido, especialmente en la segunda mitad del s. v. El vocabulario es clásico y las formulaciones tanto cristológicas como mariológicas pertenecen a nuestra época.

En este marco se comprende la ocasión litúrgica de su redacción: la festividad de la anunciación. La repetición continua de la idea de que *hoy* se ha efectuado el misterio de la redención nos sugiere la temática familiar a las homilias de la Navidad; y, sin embargo, no existe en el texto ninguna referencia a la escena de Belén, ni a la adoración de los magos o pastores. Las precisiones son enfáticas y frecuentes en otro sentido, en el de la escena de la anunciación, de manera que no queda duda posible de que se trata de la festividad de la Anunciación en su sentido preciso de la festividad del 25 de marzo. Con todo, la comparación con las homilias anteriores de este capítulo nos indica que se trata de una época temprana: el marco litúrgico es muy próximo al de la festividad mariana primitiva y el pensamiento teológico es predominantemente cristológico.

Diríamos que se trata de una homilia lírica para la festividad de la anunciación en el tardo siglo v o comienzos del vi.

A la luz de esta hipótesis observemos que todos los argumentos propuestos por E. Toniolo para situar nuestro texto en el medioevo bizantino se encuentran precisamente en aquellos párrafos que nuestro análisis señalaba como pertenecientes a una redacción posterior:¹ el exordio y la impetración final.² La doctrina mariana es bien diferente y confirma nuestra apreciación, como analizaremos en el apartado siguiente.

Más aún, nuestra hipótesis soluciona satisfactoriamente las dificultades que se planteaba E. Toniolo:

Al considerar la independencia de los dos manuscritos decía el citado autor: *ambedue però ci pongono un identico interrogativo: perchè ci tramandano un testo d'altronde sconosciuto, e uno lo colloca addirittura in un libro liturgico, il Salterio, l'altro—e per di più parafrasandolo—lo allinea a celebri omelie del passato? Ciò è indizio—credo—non solo che l'omelia fu stimata degna dell'uso liturgico, ma che l'autore aveva tale*

¹ Ante todo, recordemos que el texto del manuscrito Brown presenta una adaptación al griego moderno hablado y por consiguiente sus neologismos tienen poco valor al respecto.

² E. TONIOLO, *op. cit.*, pp. 337-338, 340.

fama da poter figurare accanto agli antichi Padri e ai venerati scrittori della Chiesa bizantina.¹ Podríamos suponer ahora que la estima del texto provenía radicalmente de su origen clásico, sin desconocer lo que hubiera podido contribuir la personalidad de quien la reelaboró en el Monte Athos.

Más adelante, comentando los datos históricos de la impetración final, confiesa honestamente: *non posso però nascondere la mia profonda perplessità per l'ipotesi formulata, dovuta al fatto che nel num. 10 l'omileta sembra rivolgersi anche ad un pubblico femminile, che—comme tutti sanno—non poteva e non può aver accesso al Monte Athos. Si tratta di una forma retorica? Lo sembra far suporre l'espressione: "o figlie di re".*² Creemos que la explicación es más sencilla: la homilía primitiva, como en Cirilo y en Proclo, considera a la mujer como la más directamente interpelada por la ejemplaridad de la virgen madre; luego exhorta a los demás oyentes de *toda condición y edad*³ a festejar a María.

Creemos poder reafirmar nuestra hipótesis de trabajo en coincidencia fundamental con las apreciaciones de E. Toniolo: nuestro texto actual, según las copias diversas de los manuscritos *Brown* y *Atenas*, nos presenta la reelaboración de una homilía mariana clásica para la festividad de la Anunciación, perteneciente probablemente al siglo v-vi. La reelaboración es del siglo xiv y muy probablemente se deba a la pluma de Nifón, ieromónaco del monasterio del Monte Athos.

E. Pensamiento mariológico

La mentalidad mariana del orador se expresa principalmente a través de las exclamaciones marianas, en una reafirmación de las verdades tradicionales, pero sin reflexión personal o profundización ulterior:

La maternidad divina está a la base de la encarnación⁴ y da sentido a las comparaciones bíblicas de la nube animada,⁵ la urna del maná,⁶ el trono real,⁷ el templo animado,⁸ el tálamo real⁹ y algunas otras

¹ *Ibid.*, p. 337.

² *Ibid.*, p. 339.

³ Texto, 123.

⁴ *Ibid.*, 70-72.

⁵ *Ibid.*, 110.

⁶ *Ibid.*, 111.

⁷ *Ibid.*, 111, 116.

⁸ *Ibid.*, 115.

⁹ *Ibid.*, 116.

empleadas en el *χαιρετισμοί*.¹ Es interesante observar que no emplea el título de *Θεοτόκος*. Tampoco encontramos señal alguna de controversia al respecto.

Se pondera la excelencia de su virginidad, modelo de todas las vírgenes,² que significa ante todo la concepción virginal³ pero se extiende también al misterio del nacimiento en formulaciones homiléticas ya clásicas⁴ y que da lugar también al empleo de algunas figuras bíblicas conocidas: libro sellado,⁵ zarza ardiente,⁶ jardín cerrado,⁷ fuente sellada.⁸

Se hace especial énfasis en su misión salvífica. La segunda serie de aclamaciones, construida sobre la forma empleada por Cirilo de Alejandría, insiste en este aspecto: por María Eva obtiene misericordia y el demonio justicia, el mundo se renueva, el paraíso se abre, *δι' ἧς ἡ προγονικὴ κατάρρα ἐλύθη, καὶ ἡ ἐν λύπαις ὥδις τὸ τέλος . . .*;⁹ o bien, dirigiéndose a María directamente: *σὺ γὰρ τὴν εὐλογίαν τοῖς ἀνθρώποις ἐπήγασας · σὺ βαίνειν πρὸς οὐρανὸς παρασκευάσας · σὺ τῷ Θεῷ καὶ υἱῷ σου ἡμᾶς προσῴκειώσας · σὲ δὲ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος καταφύγιον καὶ προπύργιον ἔδωκε τοῖς πιστεύουσιν εἰς αὐτόν . . . σὺ τὴν κτίσιν ἐγέμισας παντοίας εὐεργεσίας . . .*¹⁰

La tercera viene formada por una larga invocación del auxilio de María, de su misericordia, de su bondad: *ἐπίδε . . . ἐγενώμεθα . . . ἐπιβλεπον . . . κατάβαλε . . . δός . . . ὕψωσον . . . ἄφες . . . μνήσθητι . . . ἴδε . . . μὴ ἐγκαταλίπῃς . . .*¹¹

En esta característica redacción se presenta la actividad salvífica de María en una forma tan clara y acentuada, que difícilmente puede pertenecer a la mentalidad de nuestro s. v como la hemos encontrado en el análisis de las piezas precedentes;¹² en este sentido es especial-

¹ *Ibid.*, n. 3.

² *Ibid.*, 65-66.

³ *Ibid.*, 20.

⁴ *Ibid.*, 14-15, 49-50.

⁵ *Ibid.*, 110.

⁶ *Ibid.*, 112.

⁷ *Ibid.*, 113.

⁸ *Ibid.*, 113.

⁹ *Ibid.*, n. 5.

¹⁰ *Ibid.*, n. 6.

¹¹ *Ibid.*, nn. 11-14.

¹² Cfr como única excepción a Basilio de Seleucia, pp. 307-308.

mente significativa la expresión: *ἡ μόνη μετὰ τὸν μεσίτην μεσίτης τοῦ κόσμου πάντος*.¹

Dentro de este cuadro tradicional se acentúa la admiración por la pureza y santidad de María² que llega hasta la precisa formulación: *ἡ ὡραία τῇ φύσει καὶ μύμον παντός ἀνεπίδεκτος*³ e inspira las imágenes de la vara de Aarón,⁴ paraíso florido,⁵ lámpara inextinguible,⁶ flor de toda santidad;⁷ así como las encendidas exclamaciones de prodigio,⁸ alabanza,⁹ belleza.¹⁰

El orador se dirige a María con el título tradicional de *παρθένος* y en algunas ocasiones muy significativas con el de *Δέσποινα*.¹¹ Es muy digno de anotar cómo la homilía termina, en forma completamente excepcional, con una doxología mariana.¹²

¹ Texto, 93.

² *Ibid.*, 61-64, 76, 83-86, 92-93, 105 ss., 132, 142-143.

³ *Ibid.*, 50.

⁴ *Ibid.*, 111.

⁵ *Ibid.*, 113.

⁶ *Ibid.*, 117.

⁷ *Ibid.*, 118.

⁸ *Ibid.*, 118.

⁹ *Ibid.*, 119.

¹⁰ *Ibid.*, 120.

¹¹ *Ibid.*, 5, 134, 139-140, 146, 155, 156, 160. Obsérvese atentamente cómo corresponden al exordio y a la impetración final en los que veíamos la mano de un compilador posterior.

¹² *Ibid.*, 169-171.

CAPITULO III

PANEGIRICO DE LA MATERNIDAD DIVINA

Ps. EPIFANIO: Homilia V in laudes sanctae Mariae Deiparae.

A. Texto

- * Incipit: *Τὰς ἐκλαμπόσας μαρμαρυγὰς*
- * Edición: PG XLIII, 485-501¹
- * Correcciones críticas: Epiphanii Opera, IV, 3, pp. 100-105.²
RHE 31 (1935) 355-359.³
- * Referencias: BHG 1143

B. Autenticidad

Todos los manuscritos la atribuyen a Epifanio, Obispo de Chipre.⁴ El primer editor rechazaba dicha atribución y la crítica posterior es unánime en considerarla como pseudo-epigráfica.⁵

Durante mucho tiempo se consideró como perteneciente a alguno de los Epifanios de Chipre que conoce la historia, uno en el siglo VII y otro en el siglo IX.⁶ R. Laurentin, siguiendo el parecer de Devreesse la situaba

¹ Petau hizo la primera edición de la homilía sobre el manuscrito Paris griego 1173, códice probablemente del siglo XI. El texto ha sido reimpresso en el presente volumen de la Patrología Griega sin modificación alguna.

² G. DINDORF corrige críticamente el texto en la edición cuidadosa de las obras completas de Epifanio hecha en Leipzig el año de 1863.

³ Ch. MARTIN corrigió ligeramente parte del texto comparándolo con el manuscrito Paris griego 4403.

⁴ R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, p. 27.

⁵ J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 414; O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 301; J. FESSLER, *Institutiones Patrologiae*, I, p. 618; R. LAURENTIN, *loc. cit.*

⁶ J. FESSLER, *loc. cit.*

al final del siglo VII.¹ F. OGARA la atribuye a Germán de Constantinopla.² I. ORTIZ DE URBINA se aparta de esta apreciación general y la sitúa después de la controversia nestoriana y antes del siglo VI.³

C. Esquema

Exordio: Indignidad del orador para hablar de la Deípara, cuya divina maternidad asombra a los mismos espíritus celestes (485 D 4-488 B 13).

Cuerpo: Elogio de la maternidad divina de María.

1. Presentación de María: es descendiente de David, según Is. 11, 1, siendo sus padres Joaquín y Ana, personas justas, con quienes forma una terna de alabanza a la Trinidad, y cuyos nombres se interpretan de acuerdo con la misión providencial que les corresponde en el misterio de la encarnación. Aclamación a María, esclava, esposa y madre, preparada por el Espíritu Santo, objeto de predilección de la Trinidad, prenunciada por los profetas, quien suspira anhelante por conocer a Cristo, esplendor de los cielos y gozo de los ángeles (488 B 13-489 C 13).
2. Exaltación de la maternidad divina, fundamento de la grandeza de María, explicación de su misión providencial. Exaltación sugerida primeramente por las palabras del ángel, luego por los oráculos proféticos y finalmente por la consideración de su carácter virginal (489 C 14-497 B 8).
3. Alabanza de la virgen, Madre de Cristo, a quien honraron los ángeles, los pastores y los magos—descripción de su angustia en Jerusalén al desaparecer la estrella—; quien reparó la caída de Adán y Eva y es causa de salvación para el mundo; por quien conocemos al Unigénito de Dios, Nuestro Señor Jesucristo (497 B 9-501 C 5).

Final: Doxología trinitaria (501 C 5-9).

D. Consideraciones generales

* C. Oudin consideraba nuestra homilía como un *collectus undique encomiorum acervus*⁴ y, a decir verdad, una primera lectura produce esa

¹ R. LAURENTIN, *Table*, p. 161.

² F. OGARA, *Miscelánea Comillas*, vol. cit., p. 484.

³ I. ORTIZ DE URBINA, *OCP*, 6 (1940) 71.

⁴ C. OUDIN, *Commentarius de Scripturibus Ecclesiasticis*, I, p. 534.

singular impresión. El cuerpo del sermón, en efecto, viene formado en su mayoría por el elogio de la maternidad divina que multiplica las mismas expresiones encomiásticas,¹ con numerosas y repetidas letanias marianas,² volviendo una y otra vez sobre las mismas formulaciones cristológicas³ y sobre la misma idea de la veneración de los ángeles y las mismas referencias trinitarias que constituyen una temática característica.⁴

En este marco peculiar toman relieve numerosas anomalías redaccionales y estilísticas que conviene analizar más detenidamente:

1. El exordio es una difusa y recargada *captatio benevolentiae* que concluye con el estupor de los ángeles ante la presencia de María⁵ y se abre al cuerpo del sermón por medio de la citación forzada del texto de Isaías 11, 1.⁶
2. Se nos presenta a continuación la persona de María a través del significado etimológico de su nombre y el de sus padres. El estilo es sencillo, claro, expositivo. El vocabulario es clásico.⁷
3. Sigue una ampliación trinitaria⁸ de características especiales: el pensamiento es oscuro,⁹ las formulaciones doctrinales extrañas,¹⁰ el vocabulario presenta expresiones raras.¹¹
4. Una frase claramente introductoria¹² da inicio a una amplia sección encomiástica¹³ de características literarias bien marcadas: paralelismo antitético breve, con frase rítmica y tendencia a una rima insinuada, apoyada constantemente en la repetición anafórica. Una parte de ella encuentra en el Ps. Crisóstomo 4º un duplicado sorprendente.¹⁴

¹ PG XLIII, 493 A. CD; 496 CD; 497 A; 501 C.

² *Ibid.*, 489 B; 489 D-492 B; 492 D-493 B; 493 C-496 A; 496 BCD; 497 B; 501 BC.

³ *Ibid.*, 489 C 12-13; 493 AB; 493 D; 496 C; 497 A.

⁴ *Ibid.*, 488 B; 492 A; 493 CD; 497 CD.

⁵ *Ibid.*, 485 D 4-488 B 13.

⁶ *Ibid.*, 488 C 1-6.

⁷ *Ibid.*, 488 C 7-489 A 9.

⁸ *Ibid.*, 489 A 9-C 1.

⁹ Qué significa que María *ἐφώτισε τοὺς πιστεύσαντας εἰς τὰ πλάτα τῆς γῆς τῇ Τρετάδι*? (489 A 9-10); qué la exclamación *ὦ νυμφίον πόθος ἀγγελίας*? (489 B 8-9); cuál es el sentido del párrafo final (489 B 9-C 1)?

¹⁰ María esposa de la Trinidad (489 A 11); en el Hijo unigénito habita el Hijo (?) (489 B 1-3); Cristo, vestido virginal (489 B 5).

¹¹ *πανάρρητον, ὠρμάσατο, ἐπεπόθησεν, παστάς, μελωδία.*

¹² PG 489 C 4.

¹³ *Ibid.*, 489 D 5-497 B 7.

¹⁴ *Ibid.*, 489 D 1-492 A 9 + PG LXI, 737, 38-53.

Esta sección, sin embargo, se ve interrumpida frecuentemente:

- La paráfrasis retórica del *χαῖρε* se corta con un peculiar *τί εἶπω καὶ τί λαλήσω*¹ que da pie a una nueva *captatio benevolentiae* similar a la del exordio y que se amplía igualmente hacia una consideración de los coros angélicos;² el mismo procedimiento de un texto bíblico que se aduce inexplicablemente³ y le sirve para la consideración de la maternidad virginal.⁴
- La misma fórmula *τί εἶπω καὶ τί λαλήσω* intercala de manera igualmente inexplicable el texto de Miqueas 5, 2-4.⁵
- Un curioso retorno al *χαῖρε*⁶ introduce una disgresión eucarística, único aparte de la homilía dirigido al auditorio.⁷ Su estilo es duro, sus comparaciones raras.⁸ Termina citando el texto de Zacarías 4, 2, sin conexión con el tema tratado anteriormente, pero que le sirve de empate con las líneas siguientes.⁹
- Con el artificio literario del estilo directo, único ejemplo en la homilía, se vuelve a considerar la maternidad virginal que culmina, sin saber por qué, en una nueva alusión eucarística.¹⁰
- 5. *Τί εἶπω ἢ τί λαλήσω*¹¹ cierra definitivamente la sección encomiástica e introduce una tercera *captatio benevolentiae* semejante a las anteriores,¹² con idéntica referencia a los coros angélicos,¹³ que a su vez introduce en la sección siguiente.
- 6. Esta sección es una sencilla ponderación de la escena del nacimiento¹⁴ cuyas características de vocabulario, estilo y pensamiento difieren completamente de las anteriores.¹⁵

¹ *Ibid.*, 492 A 7-8.

² *Ibid.*, 492 A 8-B 14.

³ *Ibid.*, 492 C 1-7.

⁴ *Ibid.*, 492 C 8-493 A 5.

⁵ *Ibid.*, 493 B 8-C 3.

⁶ *Ibid.*, 494 D 12.

⁷ *Ibid.*, 496 A 7.

⁸ *Ibid.*, 496 A 1-2: *νοερά βάτος, νοερά κλίβανος*.

⁹ *Ibid.*, 496 A 12-13.

¹⁰ *Ibid.*, 496 D 5-497 B 1.

¹¹ *Ibid.*, 497 B 7.

¹² *Ibid.*, 497 B 8-15.

¹³ *Ibid.*, 497 C 1-D 8.

¹⁴ *Ibid.*, 497 D 11-501 A 9.

¹⁵ El estilo es totalmente expositivo. La orientación mariana apenas se insinúa. El vocabulario se aparta de las características que reseñaremos más adelante y en cambio aparece frecuentemente la partícula *ὅθεν* (497 C 5; 500 A 10; B 12; D 13).

7. La homilía termina con un epílogo mariano,¹ calcado sobre el famoso de Cirilo de Alejandría,² y con una doxología en que la referencia angelica y la orientación trinitaria reflejan la característica temática analizada en páginas anteriores.³

Es interesante anotar que esta diversificación estructural y literaria corresponde muy exactamente a la división temática que nos proporciona el esquema ideológico.

Ultima observación. Una rápida y superficial consideración del vocabulario coincide bastante en hacer resaltar los elementos que parecen interpolados: el empleo frecuente de los adjetivos *vosqós*⁴ y *ósta* como equivalente de *áyta*;⁵ la frecuente designación de María con la voz *κορή*;⁶ el uso de palabras raras⁷ y de modo especial la predilección por las palabras compuestas por *φορος*;⁸ la citación de la Escritura se hace generalmente en forma ampulosa.⁹

Este somero análisis nos lleva a la probable conclusión de que el autor de este vibrante panegirico mariano unificó literariamente fuentes diversas. Como hipótesis de trabajo proponemos la siguiente estructura redaccional:

compilador	fuentes 1	fuentes 2	fuentes 3	fuentes 4
485 - 488 C 6				
	488 C 7 - 489 A 9			
489 A 9 - C 1				
		489 C 5 - 492 A 7		
492 A 8 - 493 A 5				
		493 A 5 - B 8		
493 B 8 - C 3				
		493 C 3 - D 11		
493 D 12 - 496 A 13				
		496 A 13 - D 5		

¹ *Ibid.*, 501 B 4-C 5.

² R. LAURENTIN señalaba dicho paralelismo: PG XLIII, 501 B + PG LXXVII, 992 BC. Comparando los dos textos se ve que, sin haber una estricta copia literal, sí hay una evidente dependencia.

³ PG XLIII, 501 C 5-9.

⁴ *Ibid.*, 489 D 5. 10; 492 D 11; 493 B 7; 496 A 1; 497 C 13.

⁵ *Ibid.*, 488 B 2; 492 D 12; 493 B 10; 496 A 9; 497 B 15.

⁶ *Ibid.*, 488 D 7; 489 A 7; 489 A 11; 492 C 12; 493 B 10.

⁷ *Ibid.*, 489 A 15; 489 D 4-5; 492 A 8; 493 B 9; 493 D 12; 497 C 12; 488 A 15; 488 B 6 —según la corrección indicada por Ch. Martin—.

⁸ *Ibid.*, 489 D 2; 492 B 13; 492 D 7; 496 D 9; 496 D 4; 496 D 5; 497 A 13.

⁹ *Ibid.*, 488 C 3; 489 B; 492 C. D.

Ps. Epifanio

compilador	fuentes 1	fuentes 2	fuentes 3	fuentes 4
496 D 5 - 497 B 1		497 B 1 - 7		
497 B 7 - D 8			497 D 11 - 501 A 9	
501 A 9 - B 4				501 B 4 - C 5
501 C 5 - 9				

El estudio comparativo con el Ps. Crisóstomo 4º y con Cirilo de Alejandría demuestran que nuestro orador conoce dichos textos y los utiliza con entera libertad.

En efecto, en el Ps. Crisóstomo 4º la alabanza mariana es homogénea, la disposición poética está perfectamente estructurada y se encuentra lógicamente situada dentro del contexto: evocada naturalmente por el saludo del ángel y seguida del comentario del resto de la escena evangélica.¹ En nuestra homilía, por el contrario, viene desencajada del desarrollo precedente,² se corta bruscamente con el estribillo acomodaticio *τί εἶπω καὶ τί λαλήσω*³ y no tiene ninguna secuencia lógica en el resto de la homilía.

A la luz de esta conclusión se puede establecer un probable orden de dependencia entre Cirilo y el Ps. Epifanio. No podemos hablar de una estricta reelaboración como en el caso del Ps. Crisóstomo ya que los términos no se corresponden literalmente. Sin embargo, la estructura redaccional tan característica refleja una inspiración común. Ahora bien, si el Ps. Epifanio transcribe al Ps. Crisóstomo que suponemos posterior o contemporáneo de Cirilo,⁴ es claro que también se inspira en éste y no en el orden inverso.⁵

Cuál ha sido la ocasión de esta probable compilación? El carácter estrictamente encomiástico de la pieza sugiere que se trata de un panegírico litúrgico, aunque falten en el texto los datos correspondientes. Su orien-

¹ Cfr pp. 513-514.

² En efecto, no hay ilación temática y la secuencia literaria es gramaticalmente inexplicable: *ποῦ δὲ νυμφίος ὃς τὸ κάλλος ποθεῖ*, se pregunta ella en siete interrogaciones amplificativas, y luego prosigue: *ποῦ δὲ μόνος τοῦ μόνου μονογενῆς Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὃν ἡ παρθένος ποθεῖσα, καὶ φιλοῦσα ὁμοῦ τε καὶ ζητοῦσα ἀσπάζεται*; *πρὸς ἣν δὲ Γαβριήλ· χαίρε*... (489 C 5-15).

³ PG 492 A 7.

⁴ Cfr p. 405.

⁵ El contacto se hace a través de la homilía IV, o bien a través de su reelaboración posterior editada en Migne como homilía XI?

tación general no deja lugar a dudas de que se trata de una festividad mariana. El desarrollo temático es característico de la festividad mariana primitiva—la maternidad divina—introducida por el anuncio del ángel y explicitada en la escena del nacimiento y adoración de los magos, festividad que se celebra dentro del ambiente de Navidad y recibe su significado del misterio del Verbo hecho carne. Nos parece que cualquier otra precisión no pasa de ser simple hipótesis sin fundamento en el texto mismo.

- * Todos los críticos están de acuerdo en rechazar la autenticidad de Epifanio, Obispo de Salamina en el s. iv. El análisis que hemos hecho confirma plenamente esta conclusión.

La opinión general sugiere una fecha tardía. Qué argumentos justifican esta apreciación? Aquí, como en otra ocasión, hemos podido observar que a sus veces los críticos repiten juicios precedentes sin preocuparse de comprobar su objetividad. La cadena nos ha llevado de Bardenhewer¹ a través de Fessler,² Tricalet,³ Ceillier,⁴ Tillemont⁵ y Fabricius⁶ a la opinión del editor Petau: *par le style et quelques autres remarques*,⁷ frase vaga que abarca no solamente nuestra homilía sino las otras siete que edita como atribuídas a Epifanio.

Unicamente Oudin ha considerado más en particular nuestra homilía y basa su juicio en argumentos más precisos, a saber, las absurdas etimologías del nombre de María, el tema del sermón que no aparece hasta después de Efeso, el diferente pensamiento mariano y la diversidad de estilo en comparación con el del auténtico Epifanio.⁸

Concedemos de buen grado que los últimos dos argumentos—y el anterior con algunas salvedades—demuestran suficientemente que Epifanio no es el autor de nuestra homilía,⁹ pero es claro que no imponen una fecha posterior de varios siglos: ni estilo, ni tema del sermón, ni el pensamineto mariano—como veremos en su lugar—imponen una época determinada o excluyen otra.

¹ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 301.

² J. FESSLER, *loc. cit.*

³ TRICALET, *Bibliotheca man. Eccl. Patrum*, III, pp. 213-214.

⁴ R. CEILLIER, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, VIII, pp. 719-720.

⁵ TILLEMONT, *op. cit.*, X, p. 515.

⁶ FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, VII, p. 419.

⁷ EN TILLEMONT, *loc. cit.*

⁸ C. OUDIN, *op. cit.*, I, p. 534.

⁹ E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques*, p. 116.

Por lo que hace a las etimologías del nombre de María, y en su proporción de los nombres de Joaquín y Ana, bástenos recordar que, según los testimonios de Eusebio y de S. Jerónimo, ya Filón se había tomado el trabajo de proponer las etimologías de los nombres propios que se encuentran en el Antiguo Testamento¹ y Orígenes, fundándose en la autoridad de quienes conocían el hebreo, realizó la interpretación de los nombres propios que se encuentran en el Nuevo Testamento.² Estos onomásticos se hicieron de tal manera populares en Oriente que cuando S. Jerónimo hacia el 390 quiso hacer su traducción para el occidente afirma: *tam dissona inter se exemplaria repperi et sic confusum ordinem, ut tacere melius iudicaverim quam reprehensione quid dignum scribere*³. Por el mismo tiempo S. Ambrosio conoció algún ejemplar en su original griego⁴ y P. De Lagarde encuentra indicios de la traducción griega posterior de la obra de S. Jerónimo.⁵

Es, pues, claro que, aun para el tiempo de Epifanio, tal tipo de interpretaciones era corriente. Es más, el modo como nuestro homiletista presenta dichas etimologías hace pensar no en una interpretación propia sino en el uso de uno de estos onomásticos con fines evidentemente retóricos. Ahora bien, esta hipótesis encuentra respaldo en la realidad: O. Bardenhewer en su completo estudio de la etimología del nombre de María anota que la interpretación *ἐλπίς* remonta directamente a Filón,⁶ en tanto que las otras tres se encuentran en los onomásticos griegos primitivos⁷ y en S. Jerónimo.⁸ Recorriendo los *Onomastica Sacra* en la edición de P. De Lagarde, hemos encontrado así mismo las etimologías de Joaquín y Ana aducidas por nuestro homiletista.⁹ No existe, pues, razón

¹ O. BARDENHEWER, *Der Name Maria*, BS, 1 (1896) 23: "Eusebius beschliesst sein Verzeichniss der Schriften Philos mit der Bemerkung: auch die Erklärung der in dem Gesetze und den Propheten vorkommenden hebräischen Namen sollen sein Werk sein, und Hieronymus eröffnet die Vorrede zu seinem *Liber interpretationis hebraicorum nominum* mit den Worten: *Philo vir disertissimus Iudaeorum, Origenis quoque testimonio comprobatur edidisse librum hebraicorum nominum eorumque etymologias iuxta ordinem litterarum e latere copulasse.*"

² O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 24.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Onomastica Sacra*, ed. DE LAGARDE, pp. 175, 22; 176, 9-50; 195, 66; 179, 31-33.

⁸ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 51.

⁹ *Onomastica Sacra*, pp. 217, 81; 218, 18; 226, 2; 195, 29; 88, 11; 94, 2; 64, 11; 97, 1.

alguna para juzgar absurdas dichas etimologías¹, ni para argüir de allí a una fecha tardía de composición.

El hecho de que nuestro autor emplee el Protoevangelio en lo que se refiere a los padres de María²—criterio reclamado en otras ocasiones para indicar una época posterior³—no parece argumento en este caso particular, constando que el mismo Epifanio había aceptado la leyenda apócrifa en este punto.⁴ No se trata únicamente de los nombres de los padres de María—lo que podría provenir de una tradición independiente⁵—sino que refiere explícitamente la fuente de información, ἡ τῆς Μαργαρίτας ἱστορία y trata de explicar cómo la forma verbal συνειληφύα, empleada por el apócrifo en el anuncio del ángel a Zacarías en el desierto⁶ no supone la concepción virginal de Ana.⁷

El hecho de que la consideración de Joaquín-Ana-María como terna de alabanzas a la Trinidad reaparezca en Juan de Eubea,⁸ o que se encuentre algún vago paralelismo con Andrés de Creta⁹—hechos aducidos por Laurentin para justificar su opinión—probaría con igual razón que éstos se inspiraron en el Ps. Epifanio y que éste es por tanto anterior al siglo VIII!

¹ De hecho Bardenhewer explica satisfactoriamente aun la expresión al parecer más incongruente, mirra del mar (*op. cit.*, p. 42, nota 2).

² PG XLIII, 488 C 10 ss. y Protoevangelio de Santiago, I, 1; II, 1; II, 4; IV, 1; IV, 2.

³ E. AMANN dice: "A partir du v^e siècle au contraire, les témoignages authentiques vont se multiplier, qui montrent la diffusion de plus en plus grande des légendes du *Prot-évangile*, et l'autorité qu'on attribue à ce livre... ce sont les orateurs les premiers..."—y cita como ejemplo, porque sería fastidioso enumerarlos todos, dice, el Ps. Proclo!—(pp. 117-8). Ya indicamos cómo en las obras seguramente auténticas del s. V estudiadas en la primera parte no se encuentra rastro alguno de su utilización; solamente en algunas espurias las hemos encontrado y precisamente en aquellos que por argumentos diferentes presentan indicaciones de época tardía o al menos posterior al s. V.

⁴ *Panarion Haer. LXXIX, 5* (PG XLII, 748 BC).

⁵ Bolland había señalado esta posibilidad tratando de los nombres de Joaquín y Ana (cfr *Acta Sanctorum* ad diem XX Martii, IX, p. 77, párr. 1).

⁶ Aunque nuestra homilía trae la voz ὄρος en vez de ἔρημος empleada en el Evangelio, la correspondencia es exacta debido a la igualdad que existe entre las dos voces en la mentalidad del autor (cfr E. de Strycker, *op. cit.*, p. 69, nota 9; y pp. 422-423).

⁷ Esta actitud de Epifanio es digna de notarse, porque la mayor parte de los mss. y una parte de las traducciones tienen la forma del futuro en vez del perfecto, lección que no da pie a pensar en una concepción virginal. El texto que conocía Epifanio tenía la lección difícil que se encuentra también en el ms. más antiguo, el papiro Bodmer (Cfr De Strycker, *op. cit.*, p. 81, nota 3).

⁸ PG XCVI, 1482 A.

⁹ R. Laurentin que señala este paralelo no precisa la cita correspondiente.

Si Laurentin consideraba la opinión que coloca nuestra homilía en siglo v como una pura hipótesis, sin argumento alguno y basada en una primera lectura del texto,¹ debemos convenir en que la opinión que la coloca en el siglo viii no está en mejores condiciones. Qué razones habrán inducido a Devresse a optar por esta fecha?

Por nuestra parte nos permitimos presentar los datos que ofrece un análisis del texto, llamando la atención de los especialistas en la homilética propiamente byzantina para que propongan sus autorizados argumentos.

Lo primero que llama la atención es encontrar este encomio lírico de la maternidad divina en el panorama de la homilética pseudo-epigráfica primitiva. El primer capítulo de nuestro estudio nos enfrentó con numerosas homilías escritas para la festividad litúrgica de la Navidad; el capítulo precedente consideró aquellas escritas o reelaboradas sobre el tema de la Anunciación, característico del siglo vi; en el siguiente daremos una ojeada a las predicadas en la festividad del Hypapante; una sola única pieza pertenece a la festividad mariana primitiva, propia del siglo v, con su inseparable nexo a la escena de Belén que la integra en el marco de la Navidad.

Bajo esta luz, toma importancia el observar la orientación trinitaria en la mente del autor, para quien la familia de María es una evocación de la Trinidad,² María misma es la esposa de la Trinidad³ y el objeto de predilección de cada una de las Personas de ella;⁴ es así mismo el candelabro virginal que recibe una triple consubstancial luz,⁵ iluminación divina que encamina a la fe en la Trinidad.⁶

Esta orientación parece guiar las varias formulaciones cristológicas: la virgen anhela por el solo Unigénito del Padre,⁷ da a luz a Dios, creador de todas las cosas,⁸ concibe al Verbo de Dios hecho carne de ella, al Verbo de Dios eterno,⁹ engendra al Verbo de Dios sin principio, consubstancial y coeterno con el Padre y el Espíritu Santo, creador de cielos y tierra.¹⁰ Observemos cómo en ellas se considera exclusivamente la divinidad del

¹ R. LAURENTIN, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*, p. 27, nota 6.

² PG XLIII, 488 C 13-14.

³ *Ibid.*, 489 A 11; 493 A 5.

⁴ *Ibid.*, 487 B 2-3.

⁵ *Ibid.*, 496 B 4-5.

⁶ *Ibid.*, 489 A 10; 493 C 8-9.

⁷ *Ibid.*, 489 C 12-13.

⁸ *Ibid.*, 493 A 4 ss.

⁹ *Ibid.*, 493 A 10 ss.

¹⁰ *Ibid.*, 493 D 6 ss.; 497 A 3ss.

hijo de María, fundamento de la divina maternidad; ni la más ligera alusión a los problemas calcedonenses; más aún, ni la más ligera alusión a los problemas propiamente cristológicos del dogma efesino como los hemos encontrado en los oradores de aquel tiempo. Da la impresión que el orador toma el núcleo mariano y lo expresa en las tradicionales formulaciones cristológicas del siglo iv.

Recordemos que el paralelismo con el Ps. Crisóstomo 4º y con Cirilo de Alejandría aproxima nuestro texto a la época de composición y conocimiento de dichas homilias.

Concluyendo, podemos decir que tanto el pensamiento trinitario y cristológico como el mariano, que estudiaremos a continuación, pertenecen al s. v. No hay en ellos dato alguno que insinúe una fecha posterior. Ni estilo literario, ni características de vocabulario fuerzan tal solución. Únicamente la unánime atribución de los manuscritos hace pensar en los dos Epifanios de Chipre que conocemos por la historia, obispos en los siglos vii y ix. Si se acepta la datación del manuscrito 4403 B de la Biblioteca Nacional de París que contiene un fragmento de la homilía,¹ se excluiría el segundo Epifanio y quedaría únicamente en cuestión el primero, muerto hacia el 680. Queda, por tanto, a los especialistas de este siglo el considerar el problema, estudiar los posibles paralelos y explicar la ausencia de toda huella de las controversias cristológicas del siglo v, las formulaciones del Calcedonense y Constantinopolitano II y, lo que es más sorprendente aún, de la controversia monoteleta en pleno apogeo por este tiempo.

A nuestro propósito basta haber propuesto argumentos suficientes para tener como probable la fecha de un tardo siglo v. Nuestro anónimo orador, inspirado en las famosas homilias marianas de la época que transcribe parcialmente y evitando quizás las formulaciones calcedonenses que por entonces eran causa de cismas en las iglesias de oriente, elabora un cálido panegírico para la festividad mariana, valiosa no tanto por su contenido dogmático, que no se presenta como original y es relativamente pobre, cuanto por su fervor entusiasta.

E. Pensamiento mariológico

El núcleo mariológico de la homilía determina el empleo del título *Θεοτόκος*², y de su correlativo *μήτηρ Θεοῦ*³ y sugiere una y otra vez, en

¹ Ch. MARTIN, *loc. cit.*

² *Ibid.*, 485 D 4; 488 A 13; 489 A 11; 493 A 12; 493 AB (anáfora); 497 B 10.

³ *Ibid.*, 488 B 3-4; 488 C 13; 493 A 4-5; 496 D 8; 500 B 1.

infatigable repetición, los más variados títulos bíblicos y poéticos, entre los cuales el tríptico *cielo, templo y trono* son los preferidos;¹ las cuatro interpretaciones del nombre de María vienen explicadas en este sentido;² las imágenes proféticas de la puerta cerrada, del huerto sellado y de la piedra desprendida del monte aluden a este privilegio con su peculiaridad de virginal;³ las familiares imágenes bíblicas del arca dorada, fuente perenne y mar espiritual en donde reposa la margarita de gran precio,⁴ la columna de nubes que guía en el desierto y la nube ligera que envía del cielo el rocío bienhechor,⁵ la zarza que sin consumirse contiene el fuego de la divinidad,⁶ expresan esta idea; las clásicas expresiones de los homiletistas marianos del siglo V aparecen de nuevo: *tálamo*,⁷ *vid fertilísima*,⁸ *campo no sembrado que germina la espiga*,⁹ *candelabro virginal*¹⁰ con las figuras afines de *lámpara*¹¹ y *madre de la luz*,¹² *púrpura regia* y *corona real*,¹³ *κειμήλιον τοῦ παραδείσου*;¹⁴ encontramos así mismo las exclamaciones admirativas al seno virginal más amplio que el cielo pues contiene al Infinito,¹⁵ alabanzas a la virgen más gloriosa que los ángeles pues es madre del Señor.¹⁶

A la luz de esta misma verdad desarrolla las comparaciones del *κλίβανος* y *τράπεζα* que hacen alusión directa a los misterios eucarísticos¹⁷ y que si no son tan familiares a la literatura estudiada no le son completamente extraños; otro tanto podríamos decir de la imagen *ἀκατάληπτος βίβλος* del oráculo profético¹⁸ y de las delicadas imágenes de la

¹ *Ibid.*, 488 BCD; 492 B; 496 D; 497 C; 501 A.

² *Ibid.*, 488 D-489 B.

³ *Ibid.*, 492 CD.

⁴ *Ibid.*, 489 D.

⁵ *Ibid.*, 492 AB.

⁶ *Ibid.*, 493 D.

⁷ *Ibid.*, 489 B.

⁸ *Ibid.*, 496 D.

⁹ *Ibid.*, 492 D.

¹⁰ *Ibid.*, 496 B.

¹¹ *Ibid.*, 493 C.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibid.*, 496 B.

¹⁴ *Ibid.*, 501 A 12.

¹⁵ *Ibid.*, 497 B.

¹⁶ Cfrp. 580, nota 4.

¹⁷ PG 492 D; 493 B; 496 A.

¹⁸ *Ibid.*, 496 C.

paloma pura,¹ del lirio inmaculado que florece la flor inmarcesible,² de la oveja inmaculada que engendra al Cordero o de la novilla no uncida que da a luz.³ En contraposición con las ideas de madre y esclava pone de relieve la idea de María esposa del Verbo,⁴ siguiendo una línea familiar a Crisipo de Jerusalén.⁵

Dentro de esta temática dominante se insinúan débilmente las otras prerrogativas marianas. En primer término la virginidad de María simbolizada en los oráculos proféticos,⁶ virginidad en su concepción según Dan. 2, 45⁷ y que sugiere las comparaciones clásicas del campo fértil sin cultivo y el viñado fructífero sin vendimia;⁸ virginidad después del parto entendida en el sentido familiar a los homiletistas del siglo v,⁹ καθαρωτέρα τοῦ πρώην;¹⁰ parto que es diferente al de las demás mujeres: ἀπόνως ἔτεκον, dice la virgen, y añade: οὐκ ἔγνω φύσις ἀνθρώπου τὸν τόκον μου, εἰ μὴ μόνος ὁ ἐν ἐμοὶ οἰκήσας Θεός.¹¹

La excelencia de María es calurosamente celebrada; su causa es la maternidad divina, no tanto la santidad personal de María que apenas se insinúa: ἡ χάρις ἡ ἀπέραντος τῆς ἀγίας παρθένου,¹² πολλῶν ἀρετῶν κατακεκοσμημένη,¹³ ἀρέσκουσα τῷ βασιλεῖ Χριστῷ, ὡς ἀξία δοῦλη καὶ μήτηρ τιμηθεῖσα παρὰ Θεῷ.¹⁴

En la peroración, y posiblemente inspirado en Cirilo de Alejandria, desarrolla la tradicional idea de María reparadora de los primeros padres, quien abre el paraíso, por quien desaparecen las primitivas enemistades y se restituye al mundo la paz celeste, por quien los hombres son elevados a la gracia, la muerte es vencida y el infierno derrotado, los ídolos caen, la buena nueva se difunde; el miembro final parece ser la explicación del conjunto: διὰ σοῦ τὸν μονογενῆ Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐγνώκαμεν, ὃν ἔτε-

¹ *Ibid.*, 492 B.

² *Ibid.*, 496 C.

³ *Ibid.*, 493 B.

⁴ *Ibid.*, 489 B; 497 D; 500 A.

⁵ Cfr. p. 226.

⁶ PG 492 C.

⁷ *Ibid.*, 492 D.

⁸ *Ibid.*, 496 D.

⁹ *Ibid.*, 496 C.

¹⁰ *Ibid.*, 497 A 7-8.

¹¹ *Ibid.*, 497 A 8-11.

¹² *Ibid.*, 489 C 14-15.

¹³ *Ibid.*, 489 D 1.

¹⁴ *Ibid.*, 497 D 12-14.

κες παναγία παρθενέ.¹ En este recuento no se ha apartado de la clara doctrina de Cirilo.² En cambio tiene otras expresiones que dan un decidido paso en el sentido de la intercesión mariana apenas insinuado en aquel:³ διὰ σοῦ . . . καὶ δοξολογία ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸς ἀναπέμπεται· διὰ σοῦ παρρησίαν ἄνθρωποι ἐν οὐρανῷ πρὸς τὸν Ὑψιστον ἔχουσι . . .,⁴ intercesión que había descrito algunas páginas antes: αὕτη <Μαρία> γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς μεσίστης πέφυκεν ἐνότητα ποιήσασα⁵ y que se encuentra completamente desarrollado en Basilio de Seleucia.⁶

Dentro de este cuadro mariano que podríamos clasificar típico del siglo v, aparece una nota extraña: la figura de María como sacerdote y altar que nos da a Cristo, pan celeste en remisión de los pecados,⁷ y líneas más abajo como trono y cruz.⁸ En páginas anteriores advertimos las anomalías redaccionales que presenta este pasaje y que sugieren una interpolación posterior.⁹ R. Laurentin ha llegado a la conclusión opuesta, en fe de los manuscritos que contienen esta lección y en la hipótesis de que son testigos originales y no copias posteriores.¹⁰

Aun en la posibilidad de su autenticidad, es inexplicable esta expresión en el conjunto de nuestra homilía? Nos parece que en la interminable serie de figuras que toma el orador, alguna de las cuales no resisten un examen crítico—piénsese, v.gr. en aquella del lirio que florece una rosa o de la novilla no uncida al yugo—no es imposible que el orador haya pasado de la familiar comparación de la mesa eucarística, repetida dos veces previamente, a la imagen del altar, de la cruz y del sacerdote. Aun suponiendo que esta imagen corresponda al pensamiento estrictamente dogmático del orador, y que consiguientemente sea un elemento nuevo en la mariología oriental, basta para fijar nuestra homilía en el tardo siglo viii?

¹ *Ibid.*, 501 C 3-4.

² Cfr pp. 279-283.

³ Cfr *ibidem*.

⁴ PG 501 B 11-14.

⁵ *Ibid.*, 492 B 3-5.

⁶ Cfr pp. 307-308.

⁷ PG 497 A 11 ss.

⁸ *Ibid.*, 497 C 1.

⁹ Cfr p. 581.

¹⁰ R. LAURENTIN, *loc. cit.*

CAPITULO IV

HOMILIAS SOBRE EL HYPAPANTE

En el análisis de las homilias consideradas como pseudoepigráficas en que aparece con mayor o menor amplitud la figura de María, restan las empleadas para la festividad litúrgica de la presentación en el templo, conocida en el Oriente con el nombre técnico del Hypapante, y atribuidas por los editores a las grandes figuras patristicas de los siglos iv y v.

La escasez de documentación homilética sobre esta festividad litúrgica en el siglo v¹ hace imposible un estudio comparativo fructuoso dentro de los límites de nuestro trabajo.

Con todo, nuestra investigación quedaría en cierta manera incompleta si prescindieramos por completo de estas homilias y de su contenido mariológico especialmente valioso por la exégesis de la profecía de Simeón. Incluimos, pues, en este capítulo las breves notas siguientes.

PARAGRAFO 1º

***Ps. CRISOSTOMO X: De occursu D.N. Iesu Christi, deque Deipara et Simeone.**

A. Texto

* Incipit: *Ὁ μόνον φορεῖ σάρα*

* Edición: PG L, 807-812²

* Referencias: BHG 1925

REPERTORIUM 447

¹ Recordemos, en efecto, que de las tres piezas que se presentan como auténticas, solamente una pertenece con seguridad a dicha festividad—Hesiquio 3º.—; las otras dos—Cirilo 3º. y Teodoto 4º.—son adaptaciones posteriores. Cfr pp. 55-56.

² Según la edición de Savile, que reimprime Montfaucon sin indicación de los manuscritos que le sirvieron de base para su edición.

B. Autenticidad

La tradición manuscrita, sorprendentemente numerosa, es casi unánime en su atribución al Crisóstomo.¹ Se señalan algunos manuscritos que la atribuyen al Taumaturgo,² a Gregorio de Cesarea y Anfiloquio de Iconio.³ La atribución a Severiano de Gábala, propuesta por E. Dupin, es negada por Zellinger. Laurentin rechaza la paternidad procliana sostenida por Marx.⁴ D. Montagna opina que se debe reconsiderar la posibilidad de la atribución al Crisóstomo en base a la homilía paralela editada recientemente.⁵

C. Resumen

- Lc. 2,21: Cristo no solo tomó la carne humana, sino que se sometió a la Ley judía de la circuncisión para que ninguno negase su descendencia de David; en el octavo día—y no en el séptimo día judío—siendo como el bautismo para los fieles un símbolo de la resurrección que se efectuó al octavo día (!); se le puso el nombre antes de nacer puesto que existía antes de su concepción y significa su misión salvadora (807,1-809,1).
- Lc. 2,22-24: cumplidos los días de la purificación de sus padres, a la que no estaban sujetos, llevan al niño para presentarlo al Señor como estaba mandado en la ley que solamente se cumple en el nacimiento virginal y en cuya previsión se había dado (!), y ofrecer la oferta prescrita (809,1-37).
- Lc. 2,25-32: narración comentada del texto evangélico y del canto del *Nunc dimittis*, deteniéndose a considerar la porción del pueblo judío que recibió la palabra de salvación y se hizo acreedor a las promesas de bendición de sus mayores (809,37-810,52).
- Lc. 2,34-35: ruina de los incrédulos, salvación de los que creen; cruz, signo de contradicción que no dispensa ni siquiera a María a pesar de su dignidad de Madre de Dios. Por qué—pregunta María—, en qué he pecado? No has pecado—le responde Simeón—pero cuando lo veas

¹ Sobre los treinta y siete manuscritos conocidos, treinta y cinco la atribuyen al Crisóstomo.

² R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 162.

³ J. A. DE ALDAMA, *REPERTORIUM*, *loc. cit.*

⁴ B. MARX, *Procliana*, p. 42.

⁵ En *REPERTORIUM*, *loc. cit.*

clavado en la cruz, comenzarás a dudar de Aquel anunciado por el ángel y testimoniado por la concepción virginal. Así, pues, nadie fue exento de la tentación: necesidad y conveniencia de la contradicción para probar la fe y la voluntad de los fieles, contradicción que cesará una vez desaparecido el signo y revelado en su plenitud el que ha de venir, Cristo (810,52-812,40).

D. Consideraciones generales

Basta un lectura atenta de la homilía para comprobar que no se trata de un panegírico para la festividad litúrgica sino de una explicación exegetica del texto lucano: no solamente faltan un exordio apropiado¹ y las alusiones litúrgicas acostumbradas, sino también una estructuración del pensamiento: el texto se va explicando rigurosamente sin ninguna preocupación temática y, lo que parece más definitivo, comenzando desde la escena misma de la circuncisión.

Tenemos sí algunos indicios de una redacción temprana: el pensamiento cristológico es extremadamente primitivo aludiendo apenas al docetismo² y quizás al arrianismo;³ ninguno de los temas cristológicos usuales a partir de las controversias cristológicas del siglo v. La mariología pertenece a la época clásica, principalmente en la interpretación de Lc. 2,35.⁴ Es muy acentuada la polémica antijudía.⁵ El estilo se caracteriza por su sencillez, explicando el texto evangélico a base de interrogaciones retóricas, sin ninguno de los recursos caros a la segunda sofística. Es, pues, fundada la presunción de la tradición manuscrita que la sitúa hacia finales del s. iv.

Nos parece extremadamente difícil rastrear su verdadero autor. Los criterios internos no favorecen la paternidad de Severiano o de Proclo. El tinte alegórico espiritualista de la explicación⁶ y la insólita idea de que la circuncisión se efectuaba el octavo día y no el séptimo, como lo hubiera sugerido la mentalidad judía, debido a que era un prenuncio

¹ El texto que poseemos comienza de una manera brusca, como si fuera la continuación de un comentario que se viene adelantando.

² PG L, 807, 1-13.

³ *Ibid.*, 808, 27-30.

⁴ Cfr pp. 595-596.

⁵ PG 807, 10-27; 809, 29-32; 810, 62.

⁶ *Ibid.*, 808, 17-21; 809, 32-37.

de la resurrección de Cristo verificada al octavo día (!)¹ hacen mirar con recelo la atribución al Crisóstomo o al Taumaturgo. Sugeriríamos a los especialistas una confrontación con la homilía paralela atribuida a Anfiloquio de Iconio².

Señalemos, finalmente, que se encuentran huellas de interpolaciones tardías: la exención de María de la ley de la purificación, en una especie de paréntesis, podría provenir de un afecto piadoso;³ hay una disgresión inexplicable en el comentario a Lc. 2,35;⁴ parece que una mentalidad más benigna trata de suavizar los sentimientos antijudíos del orador dejando, sin embargo, la marca de un trozo literariamente diverso.⁵

E. Pensamiento mariológico

El sentir del orador viene sugerido sencillamente por la explicación del texto sagrado: así se nos presenta primeramente el hecho de que María no estaba sujeta a la ley de la purificación.⁶

Lc. 2,23 le lleva a la formulación clásica en el Oriente del s. iv, seguidor de Orígenes, de que solamente quien nace de una virgen abre realmente el seno materno y realiza la previsión de la ley;⁷ observemos que no se encuentra la explicitación posterior, propia de las homilías del siglo v, de que después del parto conservó la virginidad de la madre.⁸

En la explicación de la profecía de Simeón se pondera, ante todo, su dignidad de madre de Dios, realizada sí por el título de *θεοτόκος*⁹ pero sorpresivamente atemperada por la expresión *δοκεῖς*.¹⁰ Pues bien, añade el orador, ni ella misma está exenta de la tentación que consiste en las dudas y vacilaciones que la asaltarán al ver crucificado a Aquel anunciado por ángel y concebido milagrosamente por ella; nadie estará exento de la tentación: Pedro negó tres veces al Señor y los demás discípulos lo abandonaron; también el alma de la madre fue transpasada por una

¹ *Ibid.*, 807, 26-808, 2.

² Cfr p. 55.

³ PG 809, 7-9.

⁴ *Ibid.*, 811, 14-22.

⁵ *Ibid.*, 810, 2-41.

⁶ *Ibid.*, 809, 7-8.

⁷ *Ibid.*, 809, 22-29.

⁸ Cfr p. 56.

⁹ PG 811, 1.

¹⁰ *Ibid.*, 810, 69.

espada τὸ πειραστήριον καὶ ἀμφιβόλλα.¹ Estamos ante la clásica exégesis oriental proveniente de Orígenes.²

PARAGRAFO 2º

Ps. CIRILO DE JERUSALEN: *In occursum Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi et in Symeonem qui Deum suscepit.*

A. Texto

* Incipit: Χαῖρε, σφόδρα, θύγατερ Σιών

* Edición: PG XXXIII, 1187-1204³

B. Autenticidad

Aunque la tradición manuscrita es favorable a Cirilo de Jerusalén⁴ y Dositeo de Jerusalén cita a su nombre un fragmento de la homilía,⁵ la crítica es casi unánime en rechazar dicha atribución.⁶ Montfaucon opina que se trata de un escritor jerosolimitano de la segunda mitad del s. v⁷ y Laurentin advierte que las luminarias, de las que se hace frecuente mención en el texto, se introdujeron solamente en el siglo v en la festividad litúrgica del Hypapante.⁸

¹ *Ibid.*, 811, 3-23.

² Cfr pp. 57-58; 138 ss.

³ Según la edición de Combefis compulsada con cinco nuevos manuscritos pertenecientes al período s. XII-XV. Cfr MONTFAUCON en Migne, PG XXXIII, 1183, III.

⁴ R. Laurentin ha encontrado en Ehrhard dieciseis manuscritos que la atribuyen a Cirilo de Jerusalén y ocho tardíos que señalan a Cirilo de Alejandría. Cfr TABLE, p. 160.

⁵ Cfr la introducción de MONTFAUCON en Migne, *loc. cit.*, IV.

⁶ Solamente Combefis y Dupin la han admitido. Montfaucon presenta las siguientes razones para rechazarla: utilización del Nazianceno, inexistencia de la festividad litúrgica en esa época (?), alusiones al apolinarismo y nestorianismo, diferencia de estilo y de citación de la Escritura. Cfr *loc. cit.*, V-VI.

⁷ *Ibid.*, VII. Señala como argumentos de indiscutible valor los términos del exordio, la citación triple del trisagio que es peculiar de la liturgia jerosolimitana y la precisa alusión a Belén.

⁸ R. LAURENTIN, TABLE, p. 160. O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 281.

C. Resumen

Comienza con una exhortación a la ciudad de Jerusalén para que se alegre pues el Señor viene a ella en la presente ocasión; juntamente con ella los pueblos gentiles deben acudir y penetrar con el Señor en el Templo y alabar con cánticos angélicos al Niño en quien se realizan maravillosamente los atributos divinos y humanos (1188 A-1193 A).

Comentando enseguida el *adaperiens vulvam* observa cómo Samuel, Isaac, Jacob y José que abrieron el seno infecundo fueron santos; Cristo, el único que nace virginalmente de la sola virgen, será el santo de los santos (1193 AB).

Presenta luego la escena de Simeón, quien alaba al Niño con toda clase de atributos divinos, ponderando su divinidad y omnipotencia creadora, pero al mismo tiempo perfecto hombre para rescate de la humanidad; el Redentor predicho por Isaías, David, Jeremías; el Dios autor de los milagros bíblicos, a quien hacen referencia Habacuc, Moisés y David; a quien alaban los cielos y la creación; quien efectuó cumplidamente la obra de redención (1193 B-1201 B).

Exhortación final a acudir al encuentro del Señor con corazón limpio, con las luminarias preparadas, emulando la alabanza de los ángeles, pastores y magos, juntamente con la virgen y José, Simeón y Ana (1201 B-1204 A).

D. Consideraciones generales

A diferencia de otras homilias paralelas en que predomina el carácter exegético o dependencia del texto sagrado,¹ la presente homilía es un verdadero encomio litúrgico, continua alabanza lírica al Señor que penetra en el templo. Todo el sermón, pero de manera especial el exordio y las precisas exhortaciones finales,² no dejan lugar a dudas de que se trata de la festividad litúrgica de la presentación o Hypapante.

¹ Cfr pp. 53, 131-136; 594, 606-607; 618-620.

² PG XXXIII, 1201 B 8-9.

En paralelo con la homilía IV atribuida a Teodoto de Ancira¹ y siguiendo la línea del texto evangélico,² la festividad tiene una orientación esencialmente cristológica: el Niño que penetra salvador en el templo es el centro del discurso y el objeto de la adoración y alabanza del auditorio.

Montfaucon ha señalado acertadamente los diversos datos que indican que nuestra homilía fue predicada en Jerusalén.³ Añadamos una importantísima observación que, además de corroborar dicha apreciación, relaciona la homilía con los formularios litúrgicos del siglo v: el exordio se construye prácticamente sobre el salmo 97, se relaciona a la temática de Gálatas 4,4, para comentar finalmente el texto lucano 2,22ss.; ahora bien, tal es justamente el esquema litúrgico señalado por el leccionario de Jerusalén para el 14 de febrero, cuadragésimo día del nacimiento del Señor, ocasión de la festividad del Hypapante según el testimonio de la peregrina Eteria;⁴ más aún, la circunstancia de ser el cuadragésimo día y estar en vísperas de la cuaresma no daría razón de la amplia sección en que el homiletista pondera el carácter bíblico del número cuarenta?⁵

Los datos estilísticos corresponden muy exactamente con los de la segunda sofística que se desarrolla principalmente en el siglo v y que hemos encontrado frecuentemente a lo largo de nuestro estudio: abuso de las contraposiciones,⁶ prolijas enumeraciones,⁷ juegos de palabras,⁸ repeticiones anafóricas,⁹ monólogos y diálogos sobre el texto evangélico,¹⁰ mosaicos intrincados de citaciones escriturísticas¹¹ y carácter lírico predominante.

¹ Cfr pp. 178-179.

² Cfr pp. 53; 130-131; 594.

³ PG, 1187-1188, VII.

⁴ A. RENOUX, *Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem*, LeMus 74 (1961) 367.

⁵ PG, 1200 AB.

⁶ *Ibid.*, 1192 AB; 1197 B; 1201 BC.

⁷ *Ibid.*, 1193 B; 1196 AB; 1201 AB; 1201 C - 1204 A.

⁸ *Ibid.*, 1193 B.

⁹ *Ibid.*, 1189 C; 1192 AB; 1196 B - 1197 B; 1197 C-1200 B. Obsérvese la peculiar anáfora final.

¹⁰ *Ibid.*, 1196 A; 1197 C.

¹¹ Obsérvese principalmente el exordio.

Las formulaciones cristológicas, como analiza Montfaucon,¹ son eco de las contiendas teológicas de la primera mitad del siglo v, apolinarismo y nestorianismo, ambientación que hemos encontrado continuamente en nuestro recorrido. Ningún rastro de los problemas calcedonense o monoteleta.

Concluimos, pues, con absoluta seguridad que nuestra homilía ha sido redactada para la festividad litúrgica del Hypapante y predicada en la ciudad de Jerusalén muy probablemente hacia la mitad del siglo v.

La atribución, por tanto, a Cirilo de Jerusalén es imposible. Los datos de crítica interna y la comparación con el tema paralelo desarrollado en homilías exegéticas² no favorecen el nombre de Cirilo de Alejandría. Para una futura investigación no se debe olvidar la aproximación señalada por Montfaucon con la homilía atribuida equivocadamente al Damasceno sobre la Anunciación.³

E. Pensamiento mariológico

Dada la orientación del panegírico, la mariología es extremadamente sobria: la reiterada afirmación de la divinidad del Niño lleva implícito el dogma de la maternidad divina que se explicita apenas en forma fugaz con el término *θεομήτωρ*.⁴

La virginidad aparece sencillamente: una breve alusión a la concepción virginal⁵ y alguna mayor precisión sobre la virginidad del parto *Χριστός... ὁ μόνος ἐκ μόνης παρθένου τεχθεὶς καὶ μὴ διανοίξας τὰς πύλας παρθενικάς*⁶ y más vigorosamente en la contraposición inicial: Cristo abre las puertas del cielo, del paraíso, de los sepulcros, destruye las puertas del infierno, pero *συγκλείσαντι παραδόξως τὰς πύλας τῆς παρθενίας*.⁷

Ningún otro dato mariológico, ni siquiera una alusión a la profecía de Simeón que suele entrar dentro de este marco homilético.

¹ *Ibid.*, 1188, V.

² Cfr pp. 130-148.

³ PG, 1187, VIII.

⁴ *Ibid.*, 1189 B 7. Dado el tiempo de la redacción es muy significativa la ausencia de la voz *Θεοτόκος*.

⁵ *Ibid.*, 1197 B 11-12.

⁶ *Ibid.*, 1193 B 3-5.

⁷ *Ibid.*, 1189 A 14-B 3.

PARAGRAFO 3º

Ps. NISSENO II: De occursu Domini, de Deipara virgine et de iusto Simeone.

A. Texto

* Incipit: 'Ο τῇ φρονήσει

* Edición: PG XLVI, 1152-1181¹

* Referencias: BHG 1959

B. Autenticidad

Atribuida a Gregorio de Nissa por los cinco manuscritos que la conservan.² La crítica está de acuerdo en considerar equivocada dicha atribución y en fijarla en época muy posterior.³ Al parecer no se han hecho esfuerzos por determinar su paternidad.

C. Resumen

Comienza con una larga, confusa e inexplicable introducción de alabanza a San Pablo que inspira la celebración de la presente festividad del Señor que por nosotros se hizo hombre (1152 A-1153 B). Viene luego una exhortación a prepararse a la festividad por medio de la purificación y el acercamiento a Dios—aquí se entrelaza una larga disgresión sobre el ayuno de los días cuarto, quinto, séptimo y décimo—y a entonar alabanzas a semejanza de la salmodia celeste (1153 B-1156 B). Cristo, mediador entre el cielo y la tierra, acude al templo para cumplir con la ley, mientras los ángeles exaltan el misterio. El orador, por su parte, se dispone a entrar en las especulaciones espirituales sobre el mismo (1156 BCD).

Primera sección: considera el texto de la ley en su triple aspecto de purificación de la madre, santificación del primogénito y oferta propiciatoria. Santidad legal exclusiva de Cristo, el único que realmente abrió el seno materno conservando, empero, intactas las señales físicas de la virginidad

¹ Sin indicación de la fuente que sirvió para su edición.

² R. LAURENTIN, *TABLE*, p. 161.

³ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, III, p. 208; K. HOLL, *op. cit.*, p. 230, nota 1; R. LAURENTIN, *loc. cit.*; J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 291.

de la madre (1157 ABC). Vuelve a considerar los textos mosaicos pertinentes para acentuar la inferioridad de la Antigua Ley que exigía una ofrenda material en rescate de los primogénitos, no habiendo bastado la elección de los levitas—uno por cada primogénito—señal evidente de su insuficiencia ante Dios, por lo que no se les puede llamar santos (1157 D-1164 D). Santificación, por el contrario, en la Nueva Ley por intermedio de Cristo, primicia de las creaturas, pleno cumplimiento de lo prefigurado en la antigua ley, desaparición del culto judío y substitución por el cristiano (1164 D-1169 A).

Segunda sección: considerando el texto de Lucas 2,22 se detiene a preguntarse de dónde aquel *exspectans consolationem Israelis* que ciertamente no se basaba en el pueblo judío ni en sus sucesivos dominadores—Egipcios, Sirios, Caldeos, Romanos—sino en la verdadera translación a la verdad (1169 B-1172 B). Exaltación del anciano Simeón que vivió en la esperanza, recibió en sus brazos y profetizó al Verbo de vida. Comentario al canto del *Nunc dimittis*, al vaticinio sobre el niño y a la profecía sobre la madre (1172 B-1176 C).

Tercera sección: presenta brevisimamente la figura de Ana la profetisa, quien conocedora de los múltiples oráculos proféticos sobre el Mesías teje una corona de alabanzas al Niño que era un prenuncio del gran misterio, aunque ininteligible a los presentes (1176 C-1180 A).

Termina la homilía con una exhortación a sus oyentes a celebrar la festividad imitando los ejemplos de virtud de Simeón y Ana y ofreciéndose al Señor a manera de una ofrenda legal (1180 A-1181 B).

D. Consideraciones generales

El texto es suficientemente claro y enfático en resaltar su carácter panegírico para la presente festividad litúrgica¹ que es una invitación a la reflexión de los oyentes sobre el misterio salvífico de Cristo,² el misterio de un Dios que recientemente se ha hecho niño,³ se nos ha manifestado⁴ y hoy, cumpliendo la ley, penetra en el tiempo junto con su madre a los cuarenta días de su nacimiento.⁵

¹ PG XLVI, 1152 B 1-3. 11-13; 1156 B 3-7; D 4-5;

² *Ibid.*, 1153 B 8-12; 1157 A 13-14; 1168 A 15ss.; 1180 A 6ss.

³ *Ibid.*, 1152 C 2-3.

⁴ *Ibid.*, 1156 B 3-7.

⁵ *Ibid.*, 1156 C 5-11.

Se trata, pues, de la festividad litúrgica del Hypapante, cuyo objeto es la consideración del misterio salvífico de Cristo a la luz del texto evangélico lucano que le sirve de base para su desarrollo.

En interesante coincidencia con la homilía precedente, encontramos una consideración detenida del ambiente cuaresmal ya próximo,¹ una rápida alusión a Jerusalén² y un sentimiento de oposición al judaísmo que en algunos momentos se concretiza en fuertes invectivas.³ Podríamos quizás fundar en estos datos la probabilidad de que la homilía pertenezca al mismo ambiente jerosolimitano de la anterior.

Por su parte el temperamento del orador es característico: un sentido legal y cultural judío que determina no solamente la prolongada sección primera—más de seis columnas del texto griego—, comentando puntualmente los textos mosaicos, sino la recurrencia de la misma orientación en las escenas siguientes del evangelio lucano: el orador se muestra conocedor profundo de la exégesis escriturística.

Desde el punto de vista literario, debemos decir que nuestro orador no brilla ciertamente por sus cualidades retóricas. El estilo es confuso y complicado, raras veces tiene despuntes oratorios y tiene predilección por un lenguaje ampuloso en que se destacan los adjetivos *νοητός* y *μυστικός* así como la expresión *θεωρία*.⁴

Hay tres datos interesantes que podrán servir para ulteriores investigaciones sobre la identidad del autor: la peculiar fórmula de la peroración exactamente paralela a la que encontraremos en el Ps. Metodios,⁵ un invitatorio litúrgico paralelo al señalado ya en el Ps. Atanasio IV,⁶ y la especial atención dedicada en la sección parenética final al problema de las segundas nupcias sobre la imagen de Ana.⁷

El conjunto de estos datos, la peculiar interpretación mariológica⁸ y un pensamiento ajeno a las polémicas teológicas, sugerirían la posibilidad de situar la homilía a fines del siglo v o comienzos del vi.⁹

¹ *Ibid.*, 1153 BC.

² *Ibid.*, 1181 A 12-13.

³ *Ibid.*, 1157 A 2-7; 1160 A; 1161 A.

⁴ *Ibid.*, 1156 D 5; 1157 A 15 D 1; 1164 D 2.

⁵ *Ibid.*, 1180 A 6-11: δεῦτε οὖν καὶ ὑμεῖς Πατέρες καὶ ἀδελφοὶ πνευματικοί...

⁶ *Ibid.*, 1180 B: Ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ, ἀλαλάζωμεν τῷ Θεῷ τῷ Σωτῆρι ἡμῶν, προφθάσωμεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν ἐξομολογήσει, καὶ ἐν ψαλμοῖς ἀλαλάζωμεν αὐτῷ.

⁷ *Ibid.*, 1180 D-1181 A.

⁸ Cfr p. 603.

⁹ La comparación con las homilías siguientes disuade de fijarla en una época posterior.

E. Pensamiento mariológico

El pensamiento mariano del orador es muy sobrio y se reduce prácticamente a la exégesis del *adaperiens vulvam* y de la espada que ha de traspasar a la madre.

En el primer aspecto, la explicación clásica pone de relieve la virginidad de la madre: *μόνος γὰρ αὐτὸς ἀρρήτως συλληφθεὶς, καὶ ἀφράστως κυηθεὶς, μὴ προδιηνοιγμένην τῷ γαμῷ τὴν παρθενικὴν μήτραν ἀνέωξεν, τὰ σήμαντρα τῆς παρθενίας ἀπαράτρωτα καὶ μετὰ τὴν παράδοξον πρόοδον φυλαξάμενος.*¹ Anotemos el avance, en el sentido de la tradición oriental, de la exégesis de Orígenes que encontramos más primitiva en la homilía precedente.

En el segundo aspecto observa cómo al predecir Simeón la espada significaba claramente la pasión en la cruz—*τὸ ἐν τῷ σταυρῷ... πάθος*—ya que la ignominiosa crucifixión y muerte de su Hijo efectuaba como una división en la opinión que sobre la divinidad tenía la Deípara desde el momento de la concepción, división que vendría a cicatrizar en el momento de la resurrección.² En este mismo sentido parece se debe interpretar la explicación de la profecía siguiente sobre los pensamientos contradictorios que se levantarían con esta ocasión: *μὴ τίνα κλόνον σχοίη ἢ Θεομήτωρ παρθένος.*³

Observemos, también aquí, que la interpretación clásica oriental muestra rastros de las atenuaciones que fue introduciendo el pensamiento del siglo V,⁴ sin llegar a la exégesis occidental que se hará común en épocas posteriores.

Finalmente, anotemos que el orador afirma claramente la maternidad divina de María pero sin ningún matiz polémico, de tal manera que el apelativo *θεοτόκος* viene frecuente y en forma espontánea,⁵ correlativamente al de *Θεομήτωρ*.⁶

¹ PG, 1157 B 4-8.

² *Ibid.*, 1176 ABC.

³ *Ibid.*, 1176 B 11.

⁴ Cfr pp. 138-148.

⁵ PG, 1157 B 11; 1176 A 12; 1176 B 3.

⁶ *Ibid.*, 1176 B 11.

PARAGRAFO 4º

Ps. ATANASIO VI: In occursum Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi.

A. Texto

- Incipit: *Tà τῆς παρούσης*
Edición: PG XXVIII, 973-1000.¹
Referencias: BHG 1967-1968
REPERTORIUM 477

B. Autenticidad

Montfaucon rechaza decididamente la atribución atanasiana de los manuscritos que sirvieron para su edición.² R. Laurentin señala los nueve manuscritos que en Ehrhard la atribuyen a Gregorio de Nicomedia.³ B. Marx la añade al catálogo de las proclianas,⁴ pero F. Leroy no la toma en consideración.⁵

C. Resumen

El orador comienza presentando a Lucas como la fuente de la solemnidad litúrgica del día, para continuar luego en una consideración amplia del texto evangélico pertinente (973 AB).

Primera sección: amplia consideración cristológica a partir de Lc. 2, 22-24.
– *tulerunt parentes puerum Iesum:* amplificación retórica sobre la paradoja Dios-niño y padres-Dios; tremendo misterio manifestado ya por los ángeles en la Navidad, contemplado por la madre ante el sello intacto de su virginidad. Dios hecho hombre de manera inefable, incomprensible para el Evangelista, para la misma madre, para los ángeles; imposibilidad absoluta de explicarlo (973 B-977 A).

¹ Tomada de Combefis, I, p. 496, sin indicación de los manuscritos que sirvieron para su edición.

² MONTFAUCON, en Migne, XXVIII, 971, Monitum.

³ R. LAURENTIN, TABLE, p. 159.

⁴ B. MARX, *Procliana*, pp. 79-83.

⁵ J. A. DE ALDAMA, REPERTORIUM, 477.

- *ut sisterent eum Domino*: no con fines terrenos sino para presentarlo a quien, según los inescrutables designios de la economía, se puede llamar Dios y Señor. Presentación según las prescripciones de la ley que quería cumplir, como se sujetó a las necesidades naturales, demostrando así que era Dios y hombre en la unidad de la hipóstasis, para salvarnos en la unidad de naturalezas y propiedades correspondientes (977 A-D).
- *quia omne masculinum adaperiens vulvam*: no todo primogénito es santo, como no lo fueron Caín, Ismael, Esaú, como no lo son los primeros partos de los animales, sino únicamente aquel que concebido virginalmente, sin relación conyugal, abre verdaderamente la vulva materna y conserva, sin embargo, su virginidad primera (977 D-980 C).
- *et ut darent hostias*: oblación hecha no por el niño sino por la madre; aun en el supuesto de que hubiera sido por el niño, hubiera sido una sujeción voluntaria a la ley como lo fue la circuncisión, el bautismo de manos de Juan, la cruz y la muerte (980 C-981 B).

Segunda sección: amplificación dramática sobre la escena de Simeón.

- Lc. 2, 25: tenemos la figura del anciano Simeón, justo y virtuoso, que esperaba la venida del Mesías anunciado por los Profetas y prometida a él por el Espíritu Santo (981 B-984 C).
- Lc. 2, 26: Simeón confía en la ayuda del Espíritu Santo para hacerse presente en el Templo en el momento oportuno (984 D-985 C).
- Lc. 2, 27: encuentro providencial del Niño y del anciano y la entrega por parte de la madre. Diálogo Simeón-Jesús: estupor del anciano y respuesta del Niño. Realidad de su naturaleza humana, predicción de su obra salvífica, su pasión y muerte, explanación de la voluntad redentora y liberadora de Dios que es la causa de haber asumido la naturaleza humana perfecta, excepto el pecado, para reparar la caída de Adán, restablecer su primera condición y hacer posible su deificación. Le envía, finalmente, como mensajero de liberación a los difuntos (!) (985 D-989 C).
- Lc. 2, 29: respuesta inspirada del anciano en el cántico del Nunc dimittis (989 C-992 A).
- Lc. 2, 33-34: ante la admiración de José y María a quienes las maravillas realizadas en el nacimiento no habían convencido suficientemente, Simeón presenta al Niño como signo de contradicción que será realidad en las herejías venideras: Simón-Marción, Arrio-Sabelio, Nestorio-Eutiques; la Iglesia será objeto de contradicción, pero no será vencida (992 A-D).
- Lc. 2,35: Simeón se dirige entonces a María y le anuncia las tentaciones y pasiones a que estará sujeta, a pesar de su gloria, para que la grandeza

del milagro no la incite a soberbia; no serán los dolores del parto sino otros mucho mayores sobre su alma, a la que los ángeles, el Espíritu Santo y el Verbo llenaron de sus dones, a quien los magos y pastores veneraron, a quien previeron los profetas, predestinada y elegida desde siglos, a quien todo el mundo aclama Θεοτόκος. María pregunta el por qué de esta tribulación y el anciano responde enumerando los sufrimientos de Cristo que le producirán dolor más intenso al considerar las maravillas del nacimiento. Por otra parte, se pondrán de manifiesto los pensamientos de los actores del drama: apóstoles, Pilatos y su mujer, el centurión, José y Nicodemo, Judas y los judíos, los testigos de los maravillosos sucesos que acompañan la muerte de Cristo, todos los cuales se confundirán ponderando la contradicción de lo humano y lo divino de aquel Niño (993 A-997 C).

Tercera sección: se propone brevemente la escena de Ana la profetisa; se hace una rápida alusión a su profecía de salvación y se indica el regreso a Nazareth (997 C-1000 B).

Concluye la homilía con una exhortación a acudir al encuentro de Cristo llenos de todas las virtudes y alabando su misericordia (1000 CD).

D. Consideraciones generales

El análisis de la homilía plantea un primer interrogante sobre las circunstancias de su predicación.

El exordio hace repetidas alusiones a la presente festividad¹ y el tema central parece coincidir con el título en la celebración litúrgica de la presentación del Señor.² Extraña, sin embargo, la ausencia de aquellas alusiones litúrgicas características de la solemnidad jerosolimitana: ni la mención de las luminarias, ni la temática del encuentro, ni siquiera el empleo del término técnico *ὑπαντή*.³ No hay elemento que ayude a precisar de qué festividad se trata.⁴ En la correspondiente peroración no hay tampoco rastro alguno de la festividad litúrgica que la originó.⁵

¹ PG XXVIII, 973 A 1. 13-14. 15.

² El tema se reduce al desarrollo de esta escena evangélica, estructurado totalmente sobre el texto de Lucas.

³ Siempre encontramos compuestos de *ἵστημι*.

⁴ Únicamente la alusión a Lucas orientaría el exordio hacia el texto evangélico. cfr 973 A 4.11.

⁵ PG, 1000 CD. Nótese la forma verbal *συναντήσωμεν* tan ajena a la terminología litúrgica.

Por otra parte, el desarrollo del tema central ofrece también sus dificultades. Comparando con las dos homilias precedentes, es evidente la ausencia de la temática teológica propia: el orador va comentando seguidamente, versículo por versículo, el texto evangélico; más aún, pasa por encima de Lucas 2, 29ss.—el cántico del *Nunc dimittis*—que constituye el núcleo teológico en este tipo de homilias. Las circunstancias legales de la escena de la presentación no tienen una relación directa con la supuesta festividad. Estaríamos más en la línea de las homilias exegéticas sobre el tema.¹ Y, sin embargo, al compararla con éstas se observa también una notable diferencia: no es el comentario sencillo y despreocupado de tipo exegético, sino la redacción acentuadamente retórica que amplifica en forma dramática los elementos miméticos del texto lucano² y sugiere una ocasión de tipo litúrgico.

La confrontación de estos datos opuestos abre la posibilidad a la hipótesis de que se trata de una homilia que se predica sí para la festividad de la Presentación, pero en una región diferente de la clásica jerosolimitana y en donde aún no tenía sus características propias, época relativamente temprana.

En coincidencia con esta apreciación, el desarrollo teológico parece muy significativo: toda la atención se centra en el misterio de la *persona* de Cristo, Dios y hombre perfecto,³ lo que da lugar a la enumeración de las contiendas cristológicas de los siglos iv-v,⁴ a formulaciones teológicas típicamente calcedonenses,⁵ a una manera bien característica de expresar la maternidad divina,⁶ relegando a un plano muy secundario el tema salvífico⁷ tan peculiar en las homilias para esta festividad:⁸ es indudable que la homilia ha sido redactada en el ambiente teológico del siglo v.⁹

¹ Cfr pp. 53; 131-136; 594.

² Cfr sobre todo la sección segunda de nuestro esquema estructural.

³ PG, 973 B-977 D.

⁴ *Ibid.*, 992 CD.

⁵ *Ibid.*, 977 D.; 988 BC.

⁶ *Ibid.*, 993 C.

⁷ *Ibid.*, 988 B-992 A.

⁸ Cfr pp. 53; 593-594; 597;

⁹ Una frase podría representar una dificultad para esta conclusión: *καὶ Θεὸς ὁ αὐτὸς καὶ ἄνθρωπος γνωρισθήσεται, αὐτεξουσίως θέλων καὶ ἐνεργῶν ὁ αὐτός, τὰ μὲν τῇ θεότητι, τὰ δὲ τῇ ἀνθρωπότητι*. Es un eco de la controversia monoteleta? Podría tratarse de una adición posterior?

Estas conclusiones hacen muy improbables las atribuciones propuestas por la crítica. Enumeremos algunos datos que pueden ayudar en la búsqueda de su autor y concuerdan en situar la época de su redacción.

En primer término, el orador está impregnado del tema tal como se desarrolla en la época clásica: en la interpretación de Exodo 13, 2 a la luz del texto lucano se aproxima notablemente al Ps. Cirilo de Jerusalén;¹ en la presentación de Ana la profetisa sigue las líneas del Ps. Niseno;² en la descripción del diálogo entre Simeón y María se trasluce una inspiración del Ps. Crisóstomo X;³ en la exégesis de Lucas 2, 35 sigue ya la interpretación occidental;⁴ señalemos, finalmente, una disgresión sobre la filiación divina semejante a la que encontramos en la IV homilía atribuida a Teodoto de Ancira.⁵

Desde el punto de vista literario se advierte una oratoria brillante y un tanto ampulosa en que se marcan las interrogaciones trimembres, las repeticiones anafóricas, las contraposiciones y admiraciones. Es una oratoria viva que emplea preferentemente el estilo directo al descriptivo y se explaya naturalmente en el diálogo dramático hasta el punto de pasar, a veces, los límites de lo razonable.⁶ Señalemos, de paso, que el exordio ofrece características muy diversas y podría ser una adición posterior.

Exegéticamente es digno de notarse el empleo abundante y acertado de la Escritura, la prudencia con que avanza ciertas interpretaciones peculiares⁷ y la manera de explicar los pasajes de Lucas 2, 23,⁸ 2, 26⁹ y 2, 35.¹⁰

Todos estos datos sugerirían un orador de la escuela antioquena, cercano a la época clásica de la patrística, pero posterior al menos al concilio de Calcedonia.

E. Pensamiento mariológico

Podemos encontrar dos aspectos particularmente acentuados:

¹ PG, 977 D-980 C. Cfr p. 597.

² *Ibid.*, 997 C-1000A. Cfr p. 601.

³ *Ibid.*, 993 D-996 A. Cfr pp. 593-594.

⁴ *Ibid.*, 996 BC. Cfr pp. 146-148.

⁵ *Ibid.*, 997 AB. Cfr p. 178.

⁶ *Ibid.*, 984 D-985 C.

⁷ *Ibid.*, 992 A 8; 993 C 9; 1000 A 4-6.

⁸ *Ibid.*, 980 ABC.

⁹ *Ibid.*, 984 D; 985 D.

¹⁰ *Ibid.*, 996 D.

La maternidad divina, expresada dentro de un ambiente teológico característico de las controversias cristológicas,¹ con formulaciones muy enfáticas,² pero sin carácter polémico o necesidad de fundamentación teológica.³

La virginidad de María: aparece ya indisolublemente unida a la figura de la madre en el comienzo de la homilía,⁴ y se explicita exactamente en la exégesis del *adaperiens vulvam*: concepción virginal por la que el Señor se encuentra en el seno materno *τῆς παρθενίας σφραγίδων καὶ κλειθρῶν ἀσαλεύτων φυλαττομένων*. En ella no es la unión conyugal la que abre el claustro materno, ἀλλ' αὐτὸ τὸ τεχθὲν τὰς τῆς μήτρας διήνοιξε πύλας, hecho único y singular en sí mismo, pero que se continúa en otro más maravilloso aún: *μόνος γὰρ οὗτος παρθένον μῆτραν σαρκὶ τεχθεὶς ἐξανέωξε · καὶ πάλιν ταύτην παρθένον, ὡς πρὸ τοῦ τόκου, τετήρηκεν*.⁵ Este singular privilegio se recuerda más adelante en relación con la escena de Simeón,⁶ será uno de los términos de contradicción de la espada de dolor que atravesará el corazón de la madre⁷ y acompañará el último recuerdo de la virgen en su regreso a Nazareth.⁸

Unida con esta doble prerrogativa mariana, aparece la letanía bíblica familiar: escala de Jacob, zarza, lámpara, arca de santificación, ramo florecido, lecho y trono, valle de lirios, paraíso plantado por Dios.⁹

La santidad de María aparece bajo una luz del todo peculiar. Doncella predestinada desde todos los siglos,¹⁰ adornada de la virtudes divinas—*crea* el orador¹¹— es superior a toda creatura *humana*,¹² objeto de la predilección del Padre y de la acción de la Trinidad;¹³ y con todo, sujeta a la pasión, al dolor y al sufrimiento para que no se ensoberbezca;¹⁴

¹ Cfr p. 607, nota 6.

² *Ibid.*, 988 A 11-12; 993 C 15; 1000 B 2;

³ *Ibid.*, 976 BC; 988 A; 988 C; 993 A.

⁴ *Ibid.*, 976 C.

⁵ *Ibid.*, 980 BC.

⁶ *Ibid.*, 992 A.

⁷ *Ibid.*, 993 B; 996 C.

⁸ *Ibid.*, 1000 B.

⁹ *Ibid.*, 993 CD.

¹⁰ *Ibid.*, 993 C 11-13.

¹¹ *Ibid.*, 993 C 9-10.

¹² *Ibid.*, 993 A 8-10.

¹³ *Ibid.*, 993 C 13 ss.

¹⁴ *Ibid.*, 993 A.

tan vulnerable al dolor que el anciano Simeón la previene: ἀλλ' ὅρα μή σε τὸ πάθος νικῆσαν μικρόψυχόν τινα δείξῃ καὶ ἀφιλόσοφον.¹

Finalmente viene la interpretación de la espada que ha de traspasar su alma, a saber, el inmenso dolor materno que experimentará en la pasión de su Hijo, de aquel Hijo al que dió a luz en medio de milagros y ahora ve sujeto a los más inauditos tormentos: διὰ ταῦτα κλαύσεις καὶ κόψη καὶ οἱ αὐτὴ μήτηρ θρηγνήσεις ἐπὶ υἱῷ, τὸν τῶν κακούργων ὑπομένοντι θάνατον.² Observemos cómo el autor sigue ya de una manera decidida la interpretación occidental propuesta por San Agustín.³

Una última doble observación: la exención de los dolores del parto está íntimamente ligada a la virginidad del mismo;⁴ la presentación de María y de José como inciertos y vacilantes sobre la divinidad de su Hijo, a pesar de todos los milagros ocurridos en su nacimiento y solamente convencidos después de las predicciones proféticas de Simeón.⁵

PARAGRAFO 5º

Ps. METODIO: De Simeone et Anna in die quo Templo occurrerunt ac de sancta Deipara.

A. Texto

Incipit: Πάλαι ἱκανῶς

Edición: PG XVIII, 348-381 ⁶

B. Autenticidad

Los treinta y un manuscritos señalados por A. Ehrhard la atribuyen a Metodio, Obispo de Patara (y Olimpo).⁷ A. Wenger observa que la pieza hace parte de homiliarios del s. VII y por tanto es inadmisibile la hipótesis de Bardenhewer de que se trata de Metodio, Patriarca de Constantinopla

¹ *Ibid.*, 996 B 5-6.

² *Ibid.*, 996 BC.

³ Cfr pp. 146-148.

⁴ *Ibid.*, 996 C.

⁵ *Ibid.*, 992 A.

⁶ Tomado de Combefis sin indicar ni el lugar ni los manuscritos empleados.

⁷ R. LAURENTIN, TABLE, p. 158.

en el siglo ix;¹ él cree que se debe datar del siglo v,² coincidiendo con el parecer de E. Amann.³

C. Resumen

Se nos presenta la figura de María como arca que lleva al Señor, cuyo elogio conviene en la presente festividad en la que se cumple la simbólica profecía isaiana, objeto de la veneración de los fieles, y en la que Dios se manifiesta como hombre y la madre purísima se somete voluntariamente a la ley (348 A-356 A).

La virgen se hace presente en el Templo del Señor, ella que ha concebido virginalmente y ha dado a luz sin menoscabo de su virginidad, verdadero templo y arca simbolizada en la antigua alianza, claridad que disipa las tinieblas del error y de la ignorancia (356 A-360 B).

El anciano Simeón acude a recibir en sus brazos al Dios niño y le expresa en sentido coloquio el anhelo del mundo entero por su venida redentora. María se lo entrega ponderando el carácter salvífico de su presencia. Simeón entona el cántico del *Nunc dimittis*, poniendo de relieve la redención ofrecida por el Señor (360 B-368 D).

Simeón se dirige entonces a María y alaba su excelsa dignidad, rememorando las imágenes bíblicas que a ella se refieren. El orador intercala su propia letanía encomiástica (368 D-373 C).

Viene una larga digresión en que se presentan las figuras de Simeón y Ana como antitipos de los pueblos judío y gentil, concluyendo con una salutación encomiástica a Jerusalén y una alusión a la Iglesia católica y a los fieles presentes. Termina implorando el patrocinio de María y de Simeón para reverenciar y alabar dignamente a Cristo. Doxología trinitaria (373 C-381 D).

D. Consideraciones generales

En qué circunstancias fue pronunciada esta homilía? Ante todo, se trata del panegírico de una festividad litúrgica: el característico *σήμερον* repetido cinco veces en el exordio,⁴ la expresión *ἐορτὴν ἄγομεν* refirién-

¹ O. BARDENHEWER, *op. cit.*, II, p. 351.

² En LAURENTIN, *loc. cit.*

³ En DThC X, 1613.

⁴ PG XVIII, 348 AB.

dose precisamente a la asamblea litúrgica,¹ la misión de los oradores eclesiásticos en la asamblea litúrgica² y el desarrollo temático lejano del exegetico que predomina en las homilias de este tipo.

Cuál es la festividad litúrgica? La respuesta no es tan fácil como parece a primera vista: si prescindimos por un momento del título de la homilia y centramos nuestra atención en el primer número del exordio, afirmaríamos que se trata de la Navidad: hoy se ha realizado la salvación al venir Dios al mundo en el arca viva y animada de su humanidad³ que a lo largo de su vida pública será causa de maravillosos sucesos.⁴ El número segundo ofrece un aspecto diverso: inspirado por la imagen del arca viva, el orador cita por extenso el texto de Isaías 6,1-9 que le permite presentar a María como el trono real del Señor,⁵ pone en primer plano la localidad de Belén, lugar del nacimiento,⁶ y le permite referirse a la festividad mariana con la expresión consagrada *ἡ μνήμη τῆς ἀγίας παρθένου*.⁷ Es interesante observar que el párrafo que une estas dos secciones comienza con un característico *τί ἐννοήσω ἢ τί λαλήσω*⁸ y concluye con una confusa y sofisticada *captatio benevolentiae*.⁹ A partir del número tercero y por medio de un paso brusco y forzado¹⁰ se enlazan las ideas anteriores con la escena de la presentación en el templo que será el tema del resto de la homilia.¹¹

Es indudable que la festividad del Hypapante viene a ocupar el centro de la homilia, pero se tiene la impresión de que el orador trata el tema litúrgico desde un ángulo del todo peculiar: la lectura del esquema da una idea suficientemente clara de cómo la figura de María domina el cuadro evangélico, desviando su orientación cristológica inicial y haciendo confuso y desordenado el pensamiento del orador.

¹ *Ibid.*, 349 B 10.

² *Ibid.*, 348 A 7-10.

³ *Ibid.*, 348 AB. Encontramos en esta expresión posiblemente la aproximación antioquena al misterio de la encarnación.

⁴ *Ibid.*, 349 A.

⁵ *Ibid.*, 349 C-352 C.

⁶ *Ibid.*, 352 B 3; D 1; 353 A 5-6.

⁷ *Ibid.*, 349 B 1-2.

⁸ *Ibid.*, 349 A 15.

⁹ *Ibid.*, 349 B 3-13.

¹⁰ *Ibid.*, 353 B.

¹¹ *Ibid.*, 356 A hasta el final.

La amplia y entusiasta alocución a la ciudad de Jerusalén, estructurada sorprendentemente en forma de *χαιρετισμοί*,¹ paralela a la encontrada en las homilias precedentes, sugiere la procedencia jerosolimitana de la homilía.

Algunos indicios ayudarán a investigar la época de composición:

El estilo es más propio de la decadencia literaria con su verbosidad y continuas disgresiones,² sus frecuentes repeticiones,³ sus fórmulas introductorias⁴ y deficiencias redaccionales en los diálogos dramáticos;⁵ se pueden señalar algunos despuntos líricos⁶ y algunos ejemplos de repeticiones anafóricas;⁷ predomina la tendencia encomiástica: alabanza cristológica,⁸ mariana,⁹ a Simeón,¹⁰ a Jerusalén,¹¹ a la Iglesia católica,¹² al pueblo mismo.¹³ Llaman la atención ciertas expresiones inusitadas: el *φιλέοιτε* con que se dirige a sus oyentes,¹⁴ el *Θεοδόχος πρεσβύτερος* con que designa a Simeón,¹⁵ la doble fórmula exclamativa *εὔγε, εὔγε*,¹⁶ la peculiar alusión del final cuyo paralelo con el Ps. Nisseno es evidente,¹⁷ la designación *Ἐκκλησία καθολική*.¹⁸

El pensamiento cristológico del orador parece un eco de las controversias cristológicas del siglo v: doble generación inexplicable del Verbo,¹⁹ doble personalidad, divina y humana, de Cristo,²⁰ su unidad antes y des-

¹ *Ibid.*, 380 B 1-7.

² *Ibid.*, 349 A; 356 BC; 357AB; 361 CD; 369 BC; 372 B; 373 D.

³ *Ibid.*, 369 ABC + 372 B + 372 C + 381 AB; 353 BC + 356 BC + 369 CD.

⁴ *Ibid.*, 353 A; 356 A; 368 D; 372 B; 373 D; 377 D.

⁵ *Ibid.*, 365 BC; 368 D; 381 C.

⁶ *Ibid.*, 360 C; 364 B-365 A.

⁷ *Ibid.*, 361 AB; 380 A.

⁸ *Ibid.*, 361 ABC.

⁹ *Ibid.*, 369 A.

¹⁰ *Ibid.*, 364 BC.

¹¹ *Ibid.*, 380 AB.

¹² *Ibid.*, 380 D.

¹³ *Ibid.*, 381 A.

¹⁴ *Ibid.*, 352 D 1.

¹⁵ *Ibid.*, 373 D 2.

¹⁶ *Ibid.*, 373 A 11.

¹⁷ *Ibid.*, 380 A 1-6.

¹⁸ *Ibid.*, 380 D 1.

¹⁹ *Ibid.*, 353 C.

²⁰ *Ibid.*, 360 C; 376 C.

pués de la encarnación.¹ El pensamiento mariológico pertenece a un período de mayor evolución doctrinal.²

La orientación misma de la festividad litúrgica en Jerusalén sugiere una época más tardía, en concordancia con los datos anteriores, quizás el siglo vi, sin excluir absolutamente la posibilidad de que pertenezca al tardo siglo v como opina Wenger.

En esta hipótesis cómo explicar la explícita alusión al Simposion sobre la castidad que muy probablemente determinó la tradición manuscrita en favor de Metodio de Olimpo? Las observaciones que hicimos sobre el carácter contradictorio del exordio abren la posibilidad de que nuestro orador tomara el comienzo de una homilía auténtica de Metodio, lo que constituiría un testimonio litúrgico muy interesante sobre la festividad del nacimiento. Quizás podría tratarse de una referencia a un breve comentario que el orador hubiera hecho anteriormente a la obra del auténtico Metodio.³ No se puede excluir la posibilidad de una alusión falseada para darle autoridad a una homilía que poco valor tiene en sí misma.

E. Pensamiento mariológico

- * El primer aspecto básico es la maternidad divina afirmada explícita y frecuentemente: Isaías había predicho un signo extraordinario, una madre terrestre y un hijo celeste, *καινήν θεανδρίαν*;⁴ por eso la virgen presenta a Simeón, como testimonio, su seno inmaculado en el que habitó aquel que no puede ser contenido y del que el Verbo tomó la carne humana;⁵ el Señor—afirma en otro lugar—que en su simple e inmaterial deidad penetró en la naturaleza humana tomó carne del seno virginal de modo inefable.⁶ Así, pues, no duda en pronunciar las afirmaciones más categóricas: el Verbo de Dios tomó carne de la virgen permane-

¹ *Ibid.*, 381 C. En qué sentido habrá que entender la frase que leemos al final del número segundo y que podría aludir al problema monoteleta: *τόν Πατέρα ἐν τῷ Υἱῷ διὰ τὸ ἐν θέλημα ἐμφανῶν.*

² Cfr pp. 615-617.

³ *Ibid.* 348 A. Nos parece, en efecto, que el *διὰ βραχέων* difícilmente se podría aplicar a toda la obra del Simposion; además la construcción gramatical permite la interpretación que proponemos.

⁴ PG, 376 C.

⁵ *Ibid.*, 365 A.

⁶ *Ibid.*, 380 B.

ciendo inmutable e indiviso;¹ ella dió a luz al primogénito y unigénito del Padre, quien sin madre proviene de la eterna substancia del Padre.² Por lo mismo emplea frecuentemente títulos que expresan esta profunda realidad: Θεοτόκος³ μήτηρ Θεοῦ,⁴ Θεομήτωρ,⁵ Θεογεννήτωρ,⁶ μήτηρ τοῦ βασιλέως,⁷ γλυκύδωρε γεννήτορ⁸ παρθενομήτωρ⁹

* Esta divina maternidad se presenta siempre como virginal. No únicamente en la ponderación de la pureza de María o en el frecuente uso de la doble expresión παρθενομήτωρ, μήτηρ παρθένης¹⁰, sino en la clara afirmación de que el parto fue inmaculado, exento de las leyes naturales, no solamente porque su concepción se realizó sin obra de varón, sino porque el Señor conservó intacta e indisoluble la virginidad natural después del parto.¹¹ Es cierto—dice el orador—que el infante abrió la vulva materna según las palabras de la ley, pero con todo τὰ κλειῖθρα τῆς παρθενίας μὴ διαῤῥήξαντα, misterio profundo e insondable, cuya aparente contradicción le lleva a afirmar de nuevo que a diferencia de los partos ordinarios, en el presente οὔτε μὲν προδιανοίγεισα, οὔτε ἐνοπειρομένη, ὑπερφυᾶ τε καὶ συμφυᾶ καρπὸν ἐβλάστησε, καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον ἁλωβήτως εἰς ἐπίτασιν θαύματος, ἐν ταυτότητι διαμείνασα τῆς παρθενίας.¹²

* Especial atención merece la doctrina sobre la actividad salvífica realizada por María. Actividad que se ejerce indirectamente por su poderosa intercesión como madre del Redentor.¹³ Actividad que se considera también directa: María es el arca viva y animada que, evocando los favores realizados por Dios a causa del arca de la alianza depositada en la casa de Abedaras, es causa de justificación para el publicano y la meretriz, de salud para el leproso, arca que a nadie rechaza . . . porque en ella

¹ *Ibid.*, 369 D.

² *Ibid.*, 353 C; 373 C.

³ *Ibid.*, 369 C 12; 381 B 13.

⁴ *Ibid.*, 373 A 11.

⁵ *Ibid.*, 364 A 15; 365 B 3.

⁶ *Ibid.*, 372 C 6.

⁷ *Ibid.*, 373 B 13.

⁸ *Ibid.*, 381 B 15.

⁹ *Ibid.*, 353 C 4.

¹⁰ *Ibid.*, 352 B; 357 C; 369 A.

¹¹ *Ibid.*, 353 BC; 369 CD;

¹² *Ibid.*, 356 BC.

¹³ *Ibid.*, 381 B.

reposa el Señor lleno de bondad y misericordia para con todos.¹ Esta profunda idea viene ilustrada al comparar a la virgen con una clarísima aurora que brota al sol vivificante, Cristo, salvación del mundo.²

Por causa de la maternidad divina nos presenta a María más excelsa que el templo de Salomón,³ trono inmaculado que excede toda humana creatura,⁴ bienaventurada entre todas las mujeres,⁵ ennoblecida sobre toda creatura tanto visible como invisible.⁶ Por eso no duda en exhortar a sus oyentes a entonar himnos de alabanzas en presencia del trono virginal,⁷ justificando esta reverencia y culto mariano por la veneración tributada en la antigua alianza al arca, figura suya.⁸

- * Una última observación importante encontramos en las varias letanías marianas. Dos figuras bíblicas, la del arca de la alianza y la del trono del oráculo de Isaías estructuran toda la alabanza mariana del exordio;⁹ más adelante aparecerá la de la zarza ardiendo sin consumirse,¹⁰ para concluir en dos series de imágenes: una que pone de relieve su maternidad—zarza incombusta, piedra del desierto, vara sacerdotal, arca de Moisés, urna dorada—; otra que hace resaltar su pureza—corona de Elías, figura de Eliseo, hidria de sal, harina sin levadura¹¹—.

Una doble serie de letanías marianas corona la homilía. La primera nos presenta a la madre de Dios, circunscripción del ilimitado, raíz de la flor hermosísima, nutricia del creador, *tenaza* del carbón purificador, *ὁ βραχὺς κόλπος τοῦ πάντων κόλπου · ὁ πόκος τῆς ἀκαταλήπτου δρόσου* . . . pozo deseado por el sediento David, propiciatorio del cual se manifestó Dios encarnado a los hombres.¹² La segunda aclama a María, gozo inexhaustible, inicio, medio y fin de la festividad, margarita preciosísima, ara animada del pan de vida, tesoro de la dilección divina, fuente de la benevolencia del Verbo humanado, bosque umbroso del Es-

¹ *Ibid.*, 349 A.

² *Ibid.*, 360 AB.

³ *Ibid.*, 356 C.

⁴ *Ibid.*, 356 B.

⁵ *Ibid.*, 357 C.

⁶ *Ibid.*, 369 A; 381 B.

⁷ *Ibid.*, 352 A.

⁸ *Ibid.*, 360 A.

⁹ *Ibid.*, 348 B; 352 B.

¹⁰ *Ibid.*, 364 C.

¹¹ *Ibid.*, 369 B ss.

¹² *Ibid.*, 372 C.

píritu Santo τὸ ὄντως οὐθαρ πάσης ἀγιστείας;¹ anotemos cómo esta letanía viene estructurada sobre la forma χαίροις.

Observemos que si bien las ideas corresponden al patrimonio mariológico del s. v, su formulación exhuberante y a veces exagerada corresponde mejor a las características de la oratoria byzantina.

PARAGRAFO 6º

Ps. CRISOSTOMO XI: Homily on the Presentation of our Lord Jesus Christ²

A. Texto

Incipit: Φαῖδρον ἡμῖν τήμερον

Edición: OCP 32 (1966) 56-76³

Referencias: BHG app. VII, 222

B. Autenticidad

A pesar de que toda la tradición manuscrita la atribuye al Crisóstomo, Lambecius no la encuentra en los catálogos de Savile y Fabricius. Montfaucon la reseña entre las espurias del Crisóstomo. Harles, Ehrhard y Halkin la incluyen en sus catálogos de obras del Crisóstomo. La editora es prudente en el juicio sobre su autenticidad, señalando empero algunos argumentos internos en su favor.⁴

¹ *Ibid.*, 381 A.

² El título completo es: "Homily on the Presentation of our Lord Jesus Christ by our father among the saints John Chrysostome, delivered in Antioch, containing at the end a most valuable moral section"; OCP, 32 (1966) 57.

³ E. Bickersteth edita la homilía sobre diez manuscritos debidamente clasificados y analizados: 3 del siglo XII (*Vaticano gr. 654*, *Paris gr. 1500* y *Athos Dionys. 43*) y 3 del siglo XVI (*Vatic. Ottob. gr. 264*, *Vindebon. gr. 47* y el *Athen. Bibl. Spyros Loberdos*); 2 del siglo XIII (*Vatic. gr. 562* y el *Marc. gr. VII 29*); el *Vatic. Barber. gr. 583* del siglo XV y el *Vatic. gr. 800* del siglo XIV. La editora advierte que el *Vaticano gr. 562* contiene solamente un fragmento del comienzo de la homilía, al *Vindebonense* le faltan dos páginas (del comienzo del párrafo 6º. al comienzo del 10º.) y concluye con una doxología a mitad del párrafo 12º; y el *Paris gr. 1500* tiene una recensión diferente: la homilía se corta al comienzo del párrafo 10º. y continúa con las últimas secciones de la homilía sobre el Hyppapante atribuída equivocadamente a Atanasio —nuestro Ps. Atanasio VI—. OCP, vol. cit., pp. 53-54.

⁴ *Ibid.*, p. 53.

C. Resumen

Comienza explicando por qué se trata un tema que no corresponde al presente panegírico: hay que precisar el tiempo en el que Simeón recibió al Señor en el templo. Los cuarenta días a partir del 25 de diciembre señalan el 2 de febrero como fecha de la presentación, en la que Cristo quiso cumplir la ley en su propia carne para abrir el camino al espíritu de la gracia (56, 6-58, 27).

Viene luego un amplio comentario al pasaje evangélico:

- Lc. 2, 22-23: presentación de Cristo, Dios como el Padre, que quiso cumplir la ley para confundir la malicia de los judíos y para llevar a su plenitud la ley antigua e iniciar la economía de la gracia, consecuencia de su verdadera encarnación (58, 29-62, 15).
- Lc. 2, 24: la ofrenda demuestra, por una parte, la pobreza y honestidad de su madre, condiciones morales que atraen la benevolencia divina y contrastan fuertemente con las costumbres de la época; por otra, no hubo necesidad de la ofrenda del cordero puesto que Cristo es el verdadero cordero sacrificado por la salvación del mundo, quien en su crucifixión pudo realizar el doble sentido de sacrificio y expiación de los pecados (62, 16-66, 7).
- Lc. 2, 25-32: descripción del anciano Simeón que recibe al niño en sus brazos y entona su cántico de alabanza, quien será el pregonero en el Hades de la salvación ya presente, es el profeta de Cristo, luz para los gentiles y quien destruye la división entre judíos y gentiles. Exhortación a imitar la santidad de vida de Simeón abandonando la vida de vicios y placeres y esforzándose para no recaer en el pecado (66, 8-72, 21).
- Lc. 2, 33-35: explicación de la espada que atravesará el corazón de María: perplejidad en el momento de la cruz recordando, por una parte, todo aquello que le hablaba de la divinidad de su hijo y contemplando, por otra, la cruel realidad de su crucifixión; perplejidad momentánea, pues los hechos que siguen a su muerte aclaran el misterio de la dispensación (72, 23-74, 9).

Termina con un elogio de la virgen por su santidad que la eleva sobre todas las creaturas. Aceptación en fe del misterio de María, esclava y deípara, virgen y madre (74, 10-76, 16).

D. Consideraciones generales

La pieza comienza con una introducción de evidente carácter litúrgico para la festividad oriental del Hypapante, cuya celebración el día 2 de

febrero se pretende justificar contra cierta resistencia del auditorio, y que se considera como una festividad mariológica¹ en armonía con la entusiástica alabanza final.²

Esta introducción o exordio presenta, sin embargo, algunas características que conviene analizar: después de las tres primera líneas de corte clásico, encontramos una que tanto en su idea como en su estilo causa extrañeza: *καὶ γὰρ, ἀγαπητοί, όταν παρθένος εὐγγελλίζεται, τότε τῆς οἰκουμένης σωτηρία γίνεται.*³

A continuación se excusa de una lectura bíblica que no corresponde al tema del presente panegírico! Advirtiendo el término *πανήγυρις*⁴ diferente de la clásica expresión *ἐορτή*, se pregunta el lector cuál podría ser dicha lectura bíblica: la de Lucas 2, 22 ss. que comentará a lo largo de la homilía? En este supuesto no se entendería la razón de la excusa pues es el texto evangélico que encontramos en todas las homilías sobre el tema. Por consiguiente, o se trata de otro texto bíblico sobre el que no tenemos la menor indicación, o bien se trata de una festividad diferente—quizás la anunciación—,⁵ lo que explicaría la oposición latente entre la festividad que procura introducir el orador y la que acostumbran a celebrar los fieles.

Luego comienza la determinación numérica de las fechas que se corta bruscamente⁶ con una digresión sobre el cumplimiento de la ley por parte de Cristo—digresión que repite en términos muy semejantes el tema que se desarrolla luego en la parte exegética⁷—para continuar tranquilamente líneas más abajo.⁸

Finalmente existe una clara incongruencia entre el final de la introducción y el inicio de la sección exegética: aquel introduce la figura de Simeón y éste comienza sorpresivamente *ἐὰν δὲ ἀκμὴν ἀμφιβάλλῃς δτι οὐ πάντως κατὰ τὸν νόμον ἡ παρθένος ἐποίησεν...*⁹

¹ *Ibid.*, 56, 9.

² *Ibid.*, 74, 10ss.

³ *Ibid.*, 56, 8-10.

⁴ *Ibid.*, 56, 11.

⁵ Insinuación en verdad poco probable a partir de la expresión *ὅταν παρθένος εὐαγγελίζεται*, *Ibid.*, 56, 9.

⁶ *Ibid.*, 58, 4.

⁷ *Ibid.*, 60, 25ss.

⁸ *Ibid.*, 58, 16.

⁹ *Ibid.*, 58, 25-29.

Esta serie de datos contradictorios pone de relieve la diversa estructura del tema central: comentario amplio del texto lucano, sin asomo de intención panegírica, que da al orador ocasión de extensas exhortaciones morales y—lo que es más significativo—donde la figura de María se presenta de paso, en forma totalmente secundaria¹ y en una apreciación muy diferente a la que se manifiesta en el elogio final.²

Creemos que es suficientemente segura esta conclusión: la homilía, en su texto actual, presenta un tema central exegético primitivo y dos secciones—introdutoria y final—que procuran adaptar dicho núcleo primitivo a la festividad del Hypapante y con una orientación mariológica.

Hay numerosos indicios en el texto de que el comentario al pasaje evangélico es de temprana redacción: la manera de apreciar el misterio de la encarnación es típicamente pre-efesino;³ la teología hace eco al problema agitado a fines del siglo iv y comienzos del v con motivo de las afirmaciones *Dios murió, Dios fue crucificado*;⁴ la perspectiva de la escena de la presentación es decididamente cristológica;⁵ la sencillez del pensamiento mariológico⁶ y la exégesis tradicional de la profecía de Simeón⁷ completan el marco ideológico.

Pertenece este núcleo primitivo a la pluma del Crisóstomo? La editora señala que en gran parte la homilía se asemeja mucho a los escritos auténticos del gran orador.⁸ La aproximación cronológica que hemos propuesto concuerda en términos generales con esta apreciación. Observáramos que es muy propia del Crisóstomo la extensa sección parenética⁹ y tanto el incipit¹⁰ como el final¹¹ se repiten en varias de sus homilias auténticas. Las dificultades provenientes del pensamiento mariológico y

¹ *Ibid.*, 56, 8-10. 18-19; 58, 5. 28-29; 62, 8-15. 22-24; 64, 6-9.

² *Ibid.*, 72, 23-74, 9.

³ *Ibid.*, 62, 6-15.

⁴ *Ibid.*, 64, 18-65, 7; 68, 2.

⁵ Cfr el resumen a la sección exegética.

⁶ Cfr p. 622.

⁷ OCP, 72, 24-74, 9.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ Cfr p. 371.

¹⁰ Cfr REPERTORIUM, nn. 524-528.

¹¹ Compárese con el final de la homilía para la Navidad, PG XLIX, 362, 29-33; la homilía de *proditione Iudae* II, *Ibid.*, 392; la homilía *ad populum antiochenum*, *Ibid.*, 212; la catequesis I *ad illuminandos*, *Ibid.* 232; la catequesis II *ad illuminandos*, *Ibid.*, 240; la homilía I de *poenitentia*, *Ibid.*, 284; la homilía V de *poenitentia*, *Ibid.*, 314.

que anotaba acertadamente la editora¹ se solucionan en la hipótesis del texto adaptado posteriormente.²

No nos parecería improbable la hipótesis de que en este comentario de Lucas 2, 22-36 nos encontráramos una confirmación de lo legado por el historiador Suidas sobre el comentario del Crisóstomo al Evangelio según Lucas.³

Cuándo y quién realizó su acomodación a la festividad del Hypapante? Creemos que no se poseen datos suficientes para dar una respuesta categórica. Por lo analizado previamente, nos parece que la alusión que se encuentra en el exordio es un elemento muy inseguro para sustentar la opinión de la editora:⁴ la orientación litúrgica es obra del compilador posterior, quien conoce muy exactamente la auténtica homilía del Crisóstomo tanto por la referencia que hace a ella⁵ como por el tipo de argumentación que emplea⁶ y la designación del mes de diciembre, según el testimonio de algunos manuscritos.

Por otra parte, la orientación mariológica que se le ha querido dar a la festividad contrasta con el sentido cristológico de las homilías del siglo iv-v⁷ y se aproxima más a aquellas que pertenecen al siglo vi.⁸ Esta apreciación coincidiría con la mariología evolucionada de la peroración.

Nos atreveríamos, por consiguiente, a proponer un tardo siglo v como límite mínimo de esta adaptación.

¹ OCP, p. 55.

² En efecto, las expresiones más alejadas de la mariología del Crisóstomo se encuentran en la peroración posterior. Alguna dificultad plantea la exégesis pulida de la profecía de Simeón, pero no constituye un argumento en contra definitivo, sin excluir la posibilidad de que haya sido retocada por la mano del compilador.

³ Cfr J. QUASTEN, *op. cit.*, II, p. 547.

⁴ E. Bickersteth propone como hipótesis de trabajo que la homilía representa un infructuoso esfuerzo del Crisóstomo por introducir en Antioquía la festividad jerosolimitana del Hypapante, cfr. *op. cit.*, p. 55.

⁵ OCP, 56, 19-20.

⁶ Compárese principalmente con PG XLIX, 355-357. Adviértase, sin embargo, que en la homilía del Crisóstomo no se encuentran las alusiones a la concepción del Bautista y a la mudez de Zacarías de que nos habla el texto (OCP, 56, 20-23). Este dato nos hace pensar, en cambio, en aquellas homilías atribuidas a Antípatro de Bostra (cfr. pp. 229-254).

⁷ Cfr pp. 53; 593-594; 597; 600-601; 603-606.

⁸ Cfr pp. 611-613.

E. Pensamiento mariológico

Se deben diferenciar cuidadosamente las formulaciones del comentario original y las de la adaptación posterior.

En el primero, se afirma con sencillez la maternidad divina y la concepción virginal, expresando la admiración con aquella frase que será clásica en la homilética del siglo v: *ὅτι ἐν τὰ σύμπαντα οὐκ ἐχώρησε μήτρα παρθενικὴ ἐχώρησεν*.¹ El título de *θεοτόκος* se emplea sin problemática alguna.² Se resalta la singular virtud de la virgen, honesta y pobre, que atrae la elección divina.³ Finalmente, es de gran importancia el comentario a la profecía de Simeón que es un testimonio más de la exégesis tradicional de Orígenes, pero pulida de las aristas que representa para el pensamiento del siglo v su presentación integral: no se habla propiamente de dudas en la fe y la situación angustiosa se presenta totalmente transitoria.⁴

La mariología del que adapta el núcleo original se reduce al elogio final que, por lo demás, no es muy original: se propone a María como modelo de vírgenes, se exalta su dignidad que aventaja a la de todos los santos y la coloca sobre los espíritus angélicos. Se detiene en ponderar los binarios marianos de esclava y deípara, virgen y madre, que sólo pueden ser aceptados por la fe: virginidad en la concepción y verdadera maternidad divina que la hace mayor que los ángeles. Luego viene un elogio construido sobre la palabra *χαῖρε* con los términos clásicos: madre, cielo, virgen, nube, trono, gloria y júbilo de la Iglesia.⁵ Se implora finalmente su intercesión para alcanzar la gracia del Señor.

¹ OCP, 62, 6-15.

² *Ibid.*, 56, 18; 64, 6.

³ *Ibid.*, 62, 22-64, 9.

⁴ *Ibid.*, 74, 5-9.

⁵ *Ibid.*, 74, 10-76, 13.