

LA HOMILETICA MARIANA GRIEGA EN EL SIGLO V

Χαίροις παρ' ἡμῶν Μαρία Θεοτόκε

τὸ σεμνὸν κειμήλιον ἀπάσης τῆς οἰκουμένης

ἡ λάμπας ἡ ἄσβεστος

ὁ στέφανος τῆς παρθενίας

τὸ σκῆπτρον τῆς ὀρθοδοξίας

ὁ νάος ὁ ἀκατάλυτος

καὶ χωρίον τοῦ ἀχωρήτου

ἡ μήτηρ καὶ παρθένος

δι' ἧς ὁ μονογενὴς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ φῶς ἔλαμψε

τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις...

(Cirilo de Alejandría, Homilía IV)

INTRODUCCION

La riqueza inagotable de la Revelación y la vitalidad del pensamiento en el seno de la Iglesia, bajo la acción iluminadora del Espíritu Santo, han producido como floración espléndida ese continuo profundizar en el conocimiento del misterio divino, esa comprensión cada vez más perfecta de la estructura y dinámica del Cuerpo Místico y de su acción redentora, progreso secular que va descubriendo y poniendo de relieve los innumerables y complementarios aspectos de su compleja totalidad.

En esa homogénea evolución del dato revelado se ha esclarecido la naturaleza de la Iglesia y de su vida íntima en los primeros siglos del cristianismo, se ha afirmado su doctrina sacramental por medio de una tradición

práctica, se han precisado lentamente los datos trinitarios y cristológicos en las comunidades de Oriente, mientras en Occidente se fijaban las doctrinas relativas al pecado y a la gracia. Paralelamente la figura de María se va delineando como virgen, como madre, como asociada a la obra única del único Redentor, finalmente como Inmaculada y como Assumpta.

La formulación dogmática que corona dicho proceso evolutivo no esteriliza la fecundidad de la verdad divina. Por eso el pensamiento teológico de nuestros días, como en los otros aspectos de la revelación, así también en el mariológico tiende a un nuevo encuentro con el dato revelado y su interpretación en la tradición viviente de la Iglesia, en busca de una comprensión más plena y una integración más perfecta en la realidad divina de Cristo Redentor. Tendencia estimulada en forma apremiante por el Concilio Vaticano II: "Sacrosanta Synodus... theologos autem verbique divini praecones *enixe* exhortatur ut... studium Sacrae Scripturae, Sanctorum Patrum et Doctorum Ecclesiaeque liturgiarum sub ductu magisterii excolentes, recte illustrent munera et privilegia Beatae Virginis, quae semper Christum spectant..." (1). Tendencia sana, cuya primera esperanzadora realidad es el reciente congreso mariológico de Santo Domingo.

Ahora bien, la historia del dogma mariano en el Oriente presenta al siglo V como un testigo de excepcional importancia. Bien anota Müller que ya en los primeros siglos de la Iglesia la figura de María no estaba ni olvidada ni perdida (2), pero ciertamente permanecía en la penumbra en los documentos escritos; la presencia de María era un hecho en la Iglesia que debía ser explicitado. Los siglos II-IV, a medida que van precisando la figura de Cristo, Verbo de Dios hecho carne, van iluminando la figura de la virgen madre en las plumas de Ireneo, Epifanio, Efrén y los Capadocios, principalmente. Pero llega el momento decisivo: el siglo V con Nestorio, discípulo extremista de la escuela de Antioquía, y Eutiques, aferrado con exceso a ciertas formulaciones de Cirilo de Alejandría, desencadena la crisis; depuración esencialmente cristológica suscitada justamente por una cuestión mariológica; contienda sobre la persona de Cristo que determina a su vez la explicitación de una tradición mariana y acentúa la evolución del pensamiento cristiano sobre la persona de María. El final del siglo V nos enfrentó a la división de las Iglesias de Oriente, cuyas diferentes ramas continuarán separadamente

(1) *Constitutio Dogmatica "Lumen Gentium"*, cap. VIII, n. 67.

(2) A. Müller, *Interrogations et perspectives en mariologie, Questions Théologiques aujourd'hui*, II, 155.

y con ritmo diverso esta evolución, rápida y eficaz bajo el estímulo imperial en la byzantina, más lenta pero autónoma en las jacobita y nestoriana.

G. Jouassard, eminente patrólogo, señala con particular competencia el terreno donde se ha de buscar la historia del dogma mariano en dicho siglo: la homilética y la himnología. "C'est en prêchant sur Marie —dice— et en la chantant, que le Byzantins ont manifesté avant tout leur sentiments à son regard. C'est en retrouvant par conséquent ces chants et prédications avant tout, en les classant chronologiquement et en les analysant en détail, que nous serions à notre tour capables aujourd'hui de retrouver quelque chose de ces sentiments de nos Anciens... terrain de choix donc, mais pratiquement inconnu ou presque..." (3). Autorizadas palabras que han precisado los límites del presente estudio y han estimulado su realización.

En la imposibilidad de abarcar los dos aspectos señalados por G. Jouassard, nos limitaremos a la homilética, campo más fecundo y más necesitado de análisis crítico, advirtiendo empero que un estudio exhaustivo del pensamiento mariano en dicho siglo no puede prescindir de los tratados polémicos compuestos durante la controversia nestoriana, ni de la documentación epistolar correspondiente.

¿Qué entendemos por homilética mariana? El epígrafe o encabezamiento podría ser un criterio para clasificar una pieza como mariana; así lo han considerado M. Jugie en la edición de las homilías marianas byzantinas (4), D. Del Fabbro en su valioso inventario de piezas marianas del siglo V (5) y D. Montagna en su estudio litúrgico (6). Una lectura atenta de la homilética de la época nos convenció de que tal guía no era segura. En efecto, se encuentran numerosas homilías sobre la encarnación o sobre la festividad litúrgica del nacimiento con una riquísima doctrina mariana que no se puede despreciar; otras sobre la presentación en el templo, festividad predominantemente cristológica, con datos muy interesantes sobre la virginidad y santidad de María; en tanto que las otras festividades del Señor no ofrecen aporte de valor para la mariología (7). Así, pues, hemos decidido darle a la expresión

(3) G. Jouassard, *Virgo Immaculata*, IV, 44-45.

(4) M. Jugie, *Homélie Mariales Byzantines*, PO, XIX, 289-525.

(5) D. Del Fabbro, *Le omelie mariane dei greci del V secolo*, Mar, VIII (1946) 201-234.

(6) D. Montagna, *La liturgia mariana primitiva*, Mar, XXIV (1962) 84-128; *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VII*, Ibid., 453-543.

(7) Tal el caso, por ejemplo, de tres homilías pronunciadas durante la controversia nestoriana; cfr. *Traditio IX* (1953), 101, ss.

“homilética mariana” un sentido amplio que abarque todas aquellas homilías que contengan alguna contribución al pensamiento homilético mariano de la época.

Una segunda importante precisión: no tomaremos en cuenta sino las homilías editadas, sea en su texto griego original, sea al menos en versión; advertimos que poquísimas piezas cuentan con una edición verdaderamente crítica, de manera que una eventual compulsación de las fuentes manuscritas podría dar luz sobre algunos problemas planteados por el texto actual; con todo, creemos que el material editado ofrece un abundante y sólido campo de investigación. Por otra parte, quien quisiera tener en cuenta toda la documentación manuscrita se encontraría con un terreno imposible de abarcar; considérese nada más el abundantísimo —aunque no exhaustivo— repertorio de A. Ehrhard (8), o la clasificación sistemática de F. Halkin (9).

Al indicar que se trata de la homilética griega en el siglo V, señalamos una doble ulterior limitación y simultáneamente una considerable ampliación. Primera limitación a las regiones de Oriente en donde la lengua griega dominaba; prescindimos así, a pesar de su importancia, de la homilética latina que había encontrado fecundos exponentes en Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno y Pedro Crisólogo.

Limitación en segundo lugar en cuanto al tiempo. La homilética griega, rica desde sus comienzos, alcanza su apogeo en el siglo IV con las grandes figuras del Crisóstomo y los Capadocios, cuya influencia pasa a los oradores siguientes entre los cuales Anfiloquio de Iconio y Severiano de Gábala vienen a ser el puente entre el siglo de oro y la época de la decadencia literaria. Un estudio que prescinda de estas grandes figuras se expone a quedar incompleto; sin embargo, la amplitud excepcional de esta obra homilética por una parte, y la inseguridad crítica de una porción de ella por otra, nos han decidido a restringir nuestra investigación a aquellos oradores cuya actividad homilética se desarrolla completamente en el siglo V (10).

Ampliación considerable a su vez, en cuanto nos enfrenta forzosamente con el problema de las homilías atribuidas equivocadamente a los oradores de

(8) A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, TU, L-LII.

(9) F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles, 1957.

(10) El caso de mayor perplejidad es el de Severiano de Gábala, muerto hacia el 408, cuya literatura es objeto de continuos estudios, pero cuyo pensamiento y estilo pertenecen al siglo IV; cfr. A. M. Gila, *Testi mariani di Severiano di Gábala*, Mar, XXVI (1964), 113, ss.

épocas anteriores, algunas de las cuales son clasificadas por la crítica como pertenecientes al siglo que nos ocupa. Como expresión viviente de una tradición, dichas piezas gozan de tanto valor en su anonimato como si supiéramos exactamente el nombre de su autor; ejemplo significativo podría ser la homilía del Ps. Atanasio, la más vigorosa defensa de la Theotokos desde el campo antioqueno, equiparable en todo a la homilía paralela de Cirilo de Alejandría, mucho más significativa en el terreno mariológico que las homilías efesinas de Teodoto de Ancira o Acacio de Melitene. Prescindir completamente de estas piezas pseudo-epigráficas podría inducir a serios errores en la valoración de los datos auténticos, como le sucedió a R. A. Fletcher, quien adelantó su investigación sobre la festividad litúrgica de la Anunciación sin tener en cuenta una pieza fundamental del siglo IV, un Ps. Crisóstomo cuyos datos cambian notablemente las perspectivas del problema (11). Aducirlas indiscriminadamente como lo hace W. Delius en su reciente estudio histórico mariano (12), es igualmente peligroso y constituye una base muy insegura para la elaboración dogmática.

¿Cómo resolver empero un problema que depende en gran parte de un texto no establecido aún críticamente y en el que los datos de la crítica externa son escasos y a veces contradictorios? Del Fabbro advirtió acertadamente la dificultad y juzgo prudente no adentrarse en este terreno enmarañado e inseguro. Con las precauciones del caso y la conciencia de proponer observaciones únicamente provisionales que ayuden descifrar el intrincado laberinto, nos ha parecido necesario afrontarlo en su totalidad; solamente un estudio comparativo de todas estas piezas puede poner de relieve elementos comunes, relaciones de dependencia, características de pensamiento y estilo que, formando un conjunto peculiar, permitan fijar con alguna aproximación la época en que fueron redactadas y rastrear con alguna probabilidad su autor o al menos la región a que pertenecen (13).

En forma paralela a la de las homilías auténticas, que serán siempre el seguro término de comparación, nuestro recorrido comprende no solamente las piezas estrictamente marianas, sino también aquellas sobre la encarnación del Señor y su presentación en el Templo, que constituyen como el marco mariológico normal en nuestro siglo.

(11) R. A. Fletcher, *The festival of the Annunciation. Studies for the festival from early byzantine texts*. Dissert. Dactylogr.

(12) W. Delius, *Geschichte der Marien Verehrung*, München, 1963.

(13) Insistimos en la necesidad de esta prudencia para evitar los excesos que han desvirtuado la meritoria investigación de B. Marx sobre los Ps. Crisóstomos; cfr. *Procliana y OCP.*, V (1939), 281, ss.; VII (1941), 329, ss.

Precisados así los límites de nuestra investigación, nos encontramos ante cincuenta y cinco piezas, de las cuales veintiseis son consideradas auténticas por la crítica, dos son objeto aún de discusiones, y veintisiete son atribuciones gratuitas a las grandes figuras de la Patrística griega: Metodio de Olimpo, Epifanio de Chipre, Gregorio denominado el Taumaturgo, Atanasio de Alejandría, Gregorio de Nissa, Cirilo de Jerusalén y sobre todo el gran Crisóstomo (14). Las homilias auténticas formarán la primera parte de nuestro estudio analítico, las pseudo-epigráficas serán el objeto de la segunda.

En la primera parte, reservado el último capítulo para las discutidas homilias de Basilio de Seleucia y VI de Proclo de Constantinopla, y el penúltimo para las seis homilias pronunciadas ciertamente después de Efeso, dividimos las restantes —por razones prácticas— en dos capítulos: uno que considera los oradores cuya actividad se sitúa preferentemente en el primer cuarto del siglo V, y otro que estudia las grandes figuras de la controversia nestoriana: Cirilo de Alejandría, Proclo de Constantinopla, Teodoto de Ancira y Acacio de Melitene (15).

Las piezas no auténticas se pueden dividir en cuatro grupos bien característicos: once que tratan de la encarnación del Verbo y son pronunciadas en su mayoría para la festividad litúrgica del nacimiento; diez se detienen con particular atención en la escena de la anunciación y fueron empleadas posteriormente para la lectura homilética de la festividad litúrgica correspondiente; dos homilias, verdaderos encomios marianos, no sufren asimilación con las temáticas precedentes; un último grupo nos ofrece, a manera de complemento, un rápido análisis de cuatro homilias sobre el Hypapante.

Concluamos con algunas aclaraciones sobre el método empleado en el análisis de estas homilias. En la primera parte iniciamos cada párrafo con una brevísima nota biográfica que pone de relieve aquellos detalles de la vida y obra literaria del orador estudiado necesarios para comprender mejor el lugar, carácter y significado de las homilias analizadas. No se trata de una investigación científica al respecto, sino de una especie de composición de lugar basada en datos bien conocidos de los Patrólogos.

En el estudio de cada homilía damos el título y lugar exacto de la edición del texto, añadiendo a continuación la cita del texto crítico en las pocas

(14) Prescindimos de aquellas homilias que ciertamente pertenecen a época posterior; cfr. E. A. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*.

(15) Aunque Pablo de Emesa correspondería a este grupo, sus homilias predicadas después de Efeso son como el lazo de unión con dicho período.

piezas que lo poseen, reservando para una nota complementaria los datos referentes a la tradición manuscrita existente y que sirvió para su edición; la transcripción del incipit griego ayudará a precisar la pieza. Mayor determinación requiere el texto de las homilías pseudo-epigráficas, cuya tradición manuscrita señalaremos más exactamente además de indicar todas las atribuciones propuestas por la crítica.

Después de estos datos introductorios, viene una primera sección con una síntesis del contenido de cada homilía, sea en forma de brevísimos resúmenes, sea en forma más amplia cuando la importancia de la pieza lo requiere. Repetidamente nos asaltó la duda de si sería preferible omitirlo, teniendo en cuenta que aumentaba considerablemente la longitud de nuestro estudio y no parecía corresponder a las exigencias de un trabajo rigurosamente científico; por otra parte, sin embargo, nos parecía que tal indicación previa, a más de facilitar la lectura del texto mismo, ofrecía con exactitud la temática desarrollada por el orador y su peculiar orden sistemático, interesantes elementos comparativos que nos ahorrarían continuas y fatigosas repeticiones, y permitirían al lector compulsar con extrema facilidad aquellos puntos o temas que le hubieren llamado la atención. El parecer afirmativo de varios especialistas en el ramo (16) nos decidió a incluirla en el texto mismo, disponiéndola en tal forma que quien no tenga interés en ella pueda pasar fácilmente a la sección siguiente.

Un segundo apartado, bajo el epígrafe "observaciones generales", trata de analizar cuidadosamente los elementos que permitan precisar con alguna probabilidad las circunstancias y época en que la homilía fue pronunciada, el pensamiento cristológico del orador, las características de estructuración y estilo literario, algunas peculiaridades de vocabulario u otros datos de especial valor comparativo. No hemos pretendido realizar un análisis rigurosamente científico y exhaustivo que nos hubiera exigido un recurso directo y completo de la tradición manuscrita, de la obra literaria completa de cada autor, de los testimonios de crítica externa. Se trata únicamente de poner de relieve todos los datos proporcionados por la lectura directa del texto y que ofrecen un valor teológico o crítico para la homilética del siglo y, en primer lugar, para las piezas paralelas. En algunos casos la suma de estas observaciones confirma la autenticidad de la pieza; en otros señala tales diferencias que sugiere la necesidad de un nuevo estudio crítico completo. Este análisis reviste especial importancia en el estudio de las homilías pseudo-epigráficas.

(16) Agradecemos sinceramente los consejos de nuestro director, I. Ortiz de Urbina, y de los eminentes patrólogos M. Richard y M. Aubineau.

Localizada así cada homilía en el panorama del siglo V (17), una tercera sección, la más importante sin duda, recoge y analiza minuciosamente y en su contexto todos los datos mariológicos, sin arredrarse ante las inevitables repeticiones o la aparente insignificancia de algunas alusiones. Solamente el estudio comparativo y conjunto de todos los datos, sin excepción, permitirá una conclusión realmente valedera par el pensamiento mariano. En aquellas piezas en que probablemente se conjugan fuentes diversas, hemos tenido el cuidado de diferenciar sus formulaciones mariológicas, de manera que la reflexión teológica sobre ellos pueda proceder con el máximo de seguridad.

Una parte sintética final ofrecerá, en la revaloración comparativa de todos los datos analizados, una triple serie de conclusiones críticas, litúrgicas y dogmáticas, último y más sazonado fruto de nuestra investigación. Como indicaremos en su lugar, dichas conclusiones se deben entender dentro de los límites señalados en la parte analítica y serán aceptables en cuanto valgan los argumentos correspondientes. Podemos decir que toda afirmación o hipótesis está respaldada en el texto mismo; de ahí el número casi excesivo de citas, cuya verificación hemos pensado facilitar editándolas en fascículo aparte y haciendo referencia en el extremo superior derecho a la paginación correspondiente del texto.

¿Cuál es, finalmente, el objeto y la utilidad de nuestra investigación?

Ante todo precisar un inventario críticamente seguro de todos los documentos homiléticos pertenecientes al siglo V, testigos del pensamiento mariano de aquella época. Inventario doblemente necesario para revalorar la autenticidad de algunas homilías y para rescatar del olvido e incógnito muchas de las piezas pseudo-epigráficas. Ya advertimos cómo Del Fabbro dió un primer valioso paso en este sentido; desafortunadamente incompleto, tanto por prescindir de muchas piezas de abundante contenido mariano, como por excluir sistemáticamente la consideración de las pseudo-epigráficas. R. Laurentin salva parcialmente estas deficiencias (18) pero se basa exclusivamente en el parecer de la crítica precedente, labor más de compilación que de aporte personal. La contribución de D. Montagna es escasa en este aspecto. Era pues del todo necesario un trabajo que completase la documentación propuesta revalorase su autenticidad al contacto directo con el mismo texto y en la discusión de los argumentos aducidos por la crítica.

(17) Aun aquellas homilías que fijaremos en los siglos IV, VI o posteriores presentan un importante elemento de comparación para el siglo V.

(18) R. Laurentin, *Court traité de tréologie mariale*, Paris, 1953.

Sobre esta base fundamental, nuestro estudio pretende realizar un análisis pormenorizado de todos los datos mariológicos, y éste dentro de su contexto. Labor igualmente necesaria, a nuestro juicio, por dos razones: primera, porque en la tradición viviente de la Iglesia más que el valor del testimonio individual cuenta su convergencia universal; cuando para la justificación de algún dogma los teólogos han buscado el apoyo de la tradición, se ha corrido el grave riesgo de reunir en un florilegio textos pertenecientes a épocas y regiones diferentes que dan la apariencia de generalidad, pero no resisten un examen crítico; así pudieron partidarios y adversarios de la prerrogativa de la exención de pecado en María encontrar sus armas en la misma tradición; así acontece hoy día en la controvertida cuestión de la corredención mariana. Solamente en una mirada de conjunto se puede diferenciar el dato verdaderamente común de aquellos que son opiniones personales de tal o cual Padre de la Iglesia; muchos de los estudios patrísticos parciales, incurren en este escollo sin quererlo.

Otros, más universales y completos en su documentación, como el reciente estudio de F. Spedalieri (19), no logran esquivar un segundo escollo: predispuestos por una orientación dogmática determinada, sacan el texto citado de su contexto próximo y de su contexto histórico; así quien en busca de testimonios sobre la concepción inmaculada de María encuentra los adjetivos ἄχραντος - ἄφθορος aplicados a ella, se apresura a catalogar sus nuevas conquistas, en tanto que el análisis completo de la homilía y su integración en el marco homilético contemporáneo indican claramente que el orador se refiere a su virginidad y pureza. Esta es la segunda utilidad de nuestro trabajo: no solamente recoge todos los datos, sino que examinándolos en su contexto se encuentra más capacitado para darles su verdadero significado.

Tercera importante finalidad de nuestra investigación: precisar la evolución del pensamiento mariano en dicha época y ofrecer a los historiógrafos de la mariología un elemento seguro de comparación con el pensamiento de siglos anteriores y posteriores. En este terreno se han hecho estudios meritorios, entre los que cabe señalar los de G. Jouassard (20), I. Ortiz de Urbina (21) y W. J. Burghardt (22); sin embargo, abarcando un período demasiado

(19) F. Spedalieri, *Maria nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa primitiva*, Messina, 1961.

(20) G. Jouassard, *Marie a travers de la Patristique*, Marie, I, 71-157.

(21) I. Ortiz de Urbina, *Lo sviluppo della Mariologia nella Patrologia Orientale*, OCP., VI (1940), 40-82.

(22) W. J. Burghardt, *Mary in the Eastern Patristic Thought*, Milwaukee, 1957.

vasto y limitados por el espacio reducido de la edición, no pueden menos de ser incompletos y en cierta manera imprecisos. Creemos que un amplio recorrido por el campo homilético, ciertamente susceptible de rectificaciones y perfeccionamiento, proporcionará un sólido fundamento para la historia del dogma.

* * *

Presentamos a continuación un esquema de la investigación realizada, que esperamos poder hacer pública próximamente en su totalidad, a fin de que el lector de las páginas siguientes pueda darse una idea de conjunto y comprobar las numerosas referencias que en ellas se harán a las homilías estudiadas.

PLAN GENERAL

PARTE PRIMERA: HOMILIAS CONSIDERADAS AUTENTICAS

* Capítulo I: *Primeros oradores del siglo V*

- Parágr. 1º: Hesiquio de Jerusalén — 3 Homilias
- Parágr. 2º Attico de Constantinopla — 1 Homilia

* Capítulo II: *Oradores efesinos*

- Parágr. 1º: Proclo de Constantinopla — 7 Homilias
- Parágr. 2º: Cirilo de Alejandria — 3 Homilias
- Parágr. 3º: Acacio de Melitene — 1 Homilia
- Parágr. 4º: Teodoto de Ancira — 5 Homilias

* Capítulo III: *Oradores post-efesinos*

- Parágr. 1º: Pablo de Emesa — 1 Homilia
- Parágr. 2º: Erectheio de Antioquia [Pisidia] — 1 Homilia
- Parágr. 3º: Antípatro de Bostra — 2 Homilias
- Parágr. 4º: Crisipo de Jerusalén — 1 Homilia

* Capítulo IV: *Homilias discutidas*

- Parágr. 1º: Homilía XXXIX de Basilio de Seleucia
- Parágr. 2º: Homilía VI de Proclo de Constantinopla

PARTE SEGUNDA: HOMILIAS CONSIDERADAS PSEUDO-EPIGRAFICAS

* Capítulo I: *Homilias sobre la Encarnación*

- Parágr. 1º: Ps. Crisóstomo 1º — Bibl. I, 84 ss.
- Parágr. 2º: Ps. Taumaturgo 1º — AS, IV, 406 ss.
- Parágr. 3º: Ps. Crisóstomo 2º — PG, LVI, 385 ss.
- Parágr. 4º: Ps. Atanasio 1º — PG, XXVIII, 960 ss.
- Parágr. 5º: Ps. Crisóstomo 3º — PG, LIX, 709 ss.
- Parágr. 6º: Ps. Crisóstomo 4º — PG, LXI, 737 ss.
- Parágr. 7º: Ps. Crisóstomo 5º — PG, LXI, 763 ss.
- Parágr. 8º: Ps. Basilio Magno — RBn, LVIII, 233 ss.
- Parágr. 9º: Ps. Crisóstomo 6º — LeMus, LXXVII, 155 ss.
- Parágr. 10º: Ps. Crisóstomo 7º — PG, L, 795 ss.
- Parágr. 11º: Ps. Atanasio 2º — PG, XXVIII, 944 ss.

* Capítulo 2º: *Homilias sobre la anunciación*

- Parágr. 1º: Ps. Niseno 1º — Mar, XXVI, 536 ss.
- Parágr. 2º: Ps. Taumaturgo 2º — PG, X, 1145 ss.
- Parágr. 3º: Ps. Taumaturgo 3º — PG, X, 1156 ss.
- Parágr. 4º: Ps. Taumaturgo 4º — PG, X, 1172 ss.
- Parágr. 5º: Ps. Crisóstomo 8º — PG, LX, 755 ss.
- Parágr. 6º: Ps. Atanasio 3º — PG, XXVIII, 905 ss.
- Parágr. 7º: Ps. Crisóstomo 9º — PG, LXII, 763 ss.
- Parágr. 8º: Ps. Atanasio 4º — PG, XXVIII, 917 ss.
- Parágr. 9º: Anónimo — Soc. Sc. Fennica, 1962
- Parágr. 10º: Ps. Atanasio 5º — LeMus, LXXI, 209 ss.

* Capítulo III: *Panegíricos marianos*

- Parágr. 1º: Ps. Epifanio — PG, XLIII, 485 ss.
- Parágr. 2º: Ps. Metodio — PG, XVIII, 348 ss.

* Capítulo IV: *Homilías para la festividad del Hypapante*

- Parágr. 1º: Ps. Crisóstomo 10º — PG, L, 807 ss.
- Parágr. 2º: Ps. Atanasio 6º — PG, XXVIII, 974 ss.
- Parágr. 3º: Ps. Cirilo de Jerusalén — PG, XXXIII, 1187 ss.
- Parágr. 4º: Ps. Niseno 2º — PG, XLVI, 1151 ss.

CONCLUSIONES:

- Parágr. 1º: Conclusiones críticas
- Parágr. 2º: Conclusiones litúrgicas
- Parágr. 3º: Conspecto del estado de la explicitación del dogma.

* * *

En el presente artículo ofrecemos al lector el resultado total del análisis de las cincuenta y cinco homilías que de una manera directa o indirecta delinean la figura de María. Para mayor claridad dividiremos nuestra síntesis en tres secciones: en la primera atenderemos a las conclusiones críticas, que si bien marginales a nuestro interés mariológico, son fundamentales para la validez de las conclusiones teológicas; en la segunda propondremos brevemente aquellos datos estructurales y litúrgicos que son de interés para la historiografía de nuestro siglo y para una más exacta inteligencia de los datos mariológicos; finalmente en la tercera sección nos detendremos más a espacio en la mariología griega de la época, tal como aparece en las homilías estudiadas.

I. — OBSERVACIONES CRITICAS

Recordemos ante todo que nuestras afirmaciones se basan de manera casi exclusiva sobre el análisis del texto tal como ha sido editado, bien sea en la Patrología Griega, bien en las pocas ediciones críticas existentes. Los argumentos de crítica externa los tomamos de las informaciones suministradas por quienes han tomado contacto directo con las fuentes manuscritas, no suficientemente estudiadas aún. Por consiguiente las conclusiones a que hemos llegado no pretenden ser la palabra definitiva, sino un modesto contributo para los estudiosos del tema.

1. Por lo que hace a la primera parte de nuestro estudio, homilías generalmente consideradas como auténticas, nos parece haber comprobado la autenticidad de algunas piezas puestas en duda por la crítica, el carácter pseudo-epigráfico de otras, y cómo algunos de los textos que actualmente poseemos, si bien auténticos, son adaptaciones posteriores para alguna solemnidad litúrgica.

A. Autenticidad comprobada. La primera segura conclusión es que la homilía "in sactam Dei genitricem" atribuida a Attico de Constantinopla por el manuscrito sirio del siglo XI y publicada por J. Lebon y M. Brière, no es otra cosa que la compilación de dos homilías, una de ellas pronunciada por Proclo de Constantinopla en la festividad mariana, y la otra pronunciada por Attico de Constantinopla en la festividad del nacimiento. A esta afirmación nos ha conducido la diferencia temática y literaria entre las dos partes, las explícitas citaciones de Juan Damasceno y del manuscrito siríaco, el estudio atento del argumento basado en la doble referencia de Cirilo de Alejandría. Así la opinión avanzada cautamente por I. Ortiz de Urbina y recogida posteriormente por D. Del Fabbro, recibe a nuestro juicio una confirmación poco menos que definitiva.

Una segunda importante conclusión ha sido la demostración de que la famosa homilía leída en Efeso cuando los siete bajaron a la Iglesia de Santa María, pertenece a Cirilo de Alejandría. La crítica, guiada por la autorizada voz de E. Schwartz, había creído oportuno juzgarla inauténtica; contra esta corriente se había levantado A. D'Alès, seguido recientemente por Del Fabbro. El análisis del texto concluye indubitablemente en favor de Cirilo; un atento estudio de los probables acontecimientos históricos del Concilio de Efe o encuadran perfectamente los datos del exordio y peroración en la fecha 28-30 de junio del 431. Así, pues, no hay ninguna razón válida para rechazar la autenticidad sufragada por la abundante tradición manuscrita.

Una tercera homilía parece se pueda restituir a su verdadero autor. Se trata de la homilía "in anuntiationem Deiparae" editada a nombre de Basilio de Seleucia y atribuida por la crítica moderna a Proclo de Constantinopla en base al estudio de B. Marx. Compulsando sobre el texto mismo la argumentación propuesta por el autor, concluimos que las circunstancias en que fue pronunciado el sermón difícilmente cuadran dentro del marco histórico procliano, en tanto que se pueden explicar suficientemente en el año 449, época de la actividad conocida de Basilio de Seleucia; el pensamiento cristológico se presenta incompatible con el procliano y más en consonancia con la mentalidad un tanto versátil e insegura de Basilio; el estilo mismo propor-

ciona de por sí un argumento muy pobre, dada la singular afinidad entre los dos oradores —afinidad puesta de relieve por el mismo Marx—, y tomado en su conjunto lejos de ser favorable a Proclo, se aproxima más a las peculiaridades literarias y poéticas de Basilio. Nuestra opinión es, pues, que no existe razón alguna válida para rechazar el testimonio del manuscrito, y la homilía se debe considerar como auténtica de Basilio de Seleucia hasta cuando aparezcan argumentos de crítica externa que obliguen otra conclusión.

Finalmente anotemos la confirmación de la autenticidad de la 3ª homilía de Teodoto de Ancira defendida recientemente por M. Aubineau, y de la 4ª de Proclo puesta en duda por algunos críticos.

B. Por el contrario nuestro análisis nos ha llevado a negar la autenticidad de dos piezas reivindicadas por la crítica moderna a Proclo de Constantinopla y Antípato de Bostra.

La primera es la controvertida homilía “*Laudatio sanctae Dei genitricis Mariae*” —sexta en la serie de la Patrología Griega—. En contra de su autenticidad concluyó la investigación de G. La Piana sobre el drama sacro byzantino; en su favor tenemos dos explícitas defensas: la de B. Marx y la de F. Leroy en sendas investigaciones sobre el patrimonio literario del orador constantinopolitano. El análisis del texto demuestra suficientemente la falta de unidad literaria de la pieza; un estudio atento de sus partes sufraga en general la opinión de La Piana, concediendo la posibilidad de que dos de ellas, el elogio a la virginidad y la peroración, pertenezcan a Proclo; un posterior estudio comparativo con la 3ª homilía del Ps. Taumaturgo ha demostrado poco probable la autenticidad de la peroración; el examen detallado de la argumentación propuesta por Marx y Leroy concluye que ninguna de las dos es valedera en su conjunto. En el estado actual de la investigación juzgamos más probable la opinión que niega la autenticidad procliana.

La segunda homilía, aquella “*in anuntiationem sanctissimae Dei genitricis*”, publicada por Migne como auténtica de Antípato de Bostra en fe a un manuscrito del siglo XI. El estudio atento del texto ha demostrado que si bien hay una continuidad temática aparente con la homilía primera —indudablemente auténtica de Antípato—, en realidad presenta diferencias de estructura, estilo y pensamiento suficientemente marcadas como para negar la identidad de autores; los argumentos de crítica externa, unánimes e indubitables en afirmar la autenticidad de la primera, son adversos a la segunda, a la que presentan como una adaptación de las exégesis de Orígenes y Tito de Bostra principalmente. La cerrada argumentación propuesta por Del Fabbro

prueba plenamente que no es segura una atribución a Tito de Bostra, pero se muestra tendenciosa y claramente insuficiente para probar la autenticidad de Antípato. En el estado actual de la investigación, los argumentos de crítica externa e interna son decididamente desfavorables a dicha autenticidad.

C. Un tercer aporte que creemos poder ofrecer a la crítica, es el establecer que algunos de los textos editados no representan la redacción original, sino una adaptación posterior generalmente con fines litúrgicos.

Así tenemos en primer término la homilía auténtica de Antípato de Bostra, que nos presenta dos apartes exegéticos sobre Lucas I, 6-43, encuadrados artificialmente en la festividad del nacimiento del Bautista, para la cual el homiletista posterior redacta un exordio no muy feliz y realiza algunas modificaciones necesarias en el texto original.

Idénticas características y fin similar encontramos en la tercera homilía de Cirilo de Alejandría. La crítica estaba de acuerdo en afirmar que la homilía editada en la Patrología Griega correspondía a las 3ª y 4ª de la serie exegética de 156 homilías sobre San Lucas predicada probablemente en el período 429-430. Un análisis detenido del texto señala la adición del exordio adaptado a la festividad litúrgica del Hypapante y pequeñas modificaciones e interpolaciones en el texto original sugeridas por la ocasión.

Sin alcanzar la seguridad de las conclusiones precedentes se podría plantear el interrogante de la unidad literaria de la 4ª homilía de Teodoto de Ancira, pronunciada al parecer para la misma festividad litúrgica del Hypapante. Las diferencias temáticas tan sorprendentes, la diversidad de estilo y un pensamiento mariano extraño al Teodoto de las homilías pre-efesinas, son argumentos que avaloran nuestra reserva. La fuerza de la lógica nos ha llevado a extender esta duda a la homilía 5ª del mismo Teodoto. Sin embargo los argumentos no nos han parecido suficientes para rechazar de modo absoluto su autenticidad; las experiencias vividas en Efeso o posibles reelaboraciones e interpolaciones posteriores podrían explicar las dificultades y salvar la autenticidad del núcleo. Preferimos, pues, llamar la atención de los estudiosos.

En este mismo sentido señalemos la 2ª homilía de Proclo, cuya autenticidad ha sido puesta en duda por algunos críticos. Coincidiendo con Leroy en que fundamentalmente proviene de la pluma de Proclo, hemos visto que la estructura peculiar de la homilía y las singulares características de sus dos partes sugieren la reunión posterior de dos apartes exegéticos, uno sobre el salmo CIII, 24 y otro sobre Zacarías IV, 1-6, sin ningún nexo ideológico u

oratorio entre sí; piezas probablemente de su primera actividad como intérprete de la Escritura, compiladas ciertamente después de la controversia Nestoriana.

D. Finalmente juzgamos de utilidad el haber determinado con alguna probabilidad la fecha en que las homilias fueron pronunciadas, datación aproximada según los datos ofrecidos por el texto mismo.

El primer período del siglo, años 400-428, nos presenta seis homilias, en su orden: 1ª y 3ª de Hesiquio, Attico de Constantinopla, 2ª y 3ª de Proclo —en su probable forma original—, 3ª de Teodoto de Ancira; son homilias para las festividades litúrgicas del Hypapanto y mariana en Jerusalén, del nacimiento en Constantinopla y Ancira, exegética la de Proclo.

En los dos años que preceden inmediatamente la controversia nestoriana, 428-429, encontramos tres piezas: 2ª de Hesiquio en la festividad mariana de Jerusalén, 1ª de Teodoto de Ancira para el nacimiento, 3ª de Cirilo, homilias tercera y cuarta de la serie exegética sobre San Lucas.

La controversia nestoriana nos conserva siete homilias de grandísima importancia histórica y teológica:

- Diciembre del 430: 1ª de Proclo, festividad mariana.
- Diciembre 430: 2ª de Teodoto, para el nacimiento.
- Enero/febrero 431: 2ª de Cirilo, polémica contra Nestorio.
- 1º de marzo 431: 6ª de Proclo, al inicio de la cuaresma.
- 28-30 junio 431: 1ª de Cirilo, polémica contra Nestorio.
- 28 junio - 10 julio 431: Acacio de Melitene, polémica cristológica.
- 25 diciembre 430/431: 7ª de Proclo.

En el período inmediatamente post-efesino encontramos las dos de Pablo de Emesa (Navidad y su octava del 432), la 4ª de Proclo para la festividad mariana, la 4ª y 5ª atribuidas a Teodoto de Ancira para la Navidad y el Hypapante; y en una época un tanto posterior la 5ª de Proclo para la festividad mariana y la polémica de Erectheio.

La segunda mitad del siglo V nos ofrece solamente tres homilias: la de Basilio de Seleucia para la festividad mariana; la de Antípatro de Bostra probablemente exegética, la de Crisipo de Jerusalén para la festividad mariana.

En resumen, de las veintiseis homilías seguramente pertenecientes al siglo V, nueve son pre-efesinas, siete pertenecen estrictamente a la controversia nestoriana, siete representan el intervalo entre las dos controversias cristológicas, únicamente tres son posteriores al negocio de Eutiques.

2. Las conclusiones críticas sobre las homilías atribuidas erróneamente a los Padres de los siglos IV-V, si bien menos precisas y definitivas, ofrecen un particular interés por incorporar en el tesoro homilético de nuestra época piezas de un gran valor histórico y teológico.

A. La primera importante observación es el hecho que de las veintiocho piezas analizadas, la mitad únicamente ofrece el texto original, en tanto que las catorce restantes son elaboraciones posteriores sobre un núcleo auténtico primitivo, lo cual dificulta especialmente un estudio crítico del texto. Algunas de ellas se presentan como simples compilaciones de apartes diferentes, con mínimas modificaciones para efectuar el ensamble en una pieza única: así tenemos el Ps. Niseno 1º, Ps. Taumaturgo 2º y 3º, Ps. Proclo, Ps. Atanasio 5º. Otras demuestran una cuidadosa adaptación de piezas primitivas a una festividad litúrgica determinada: así tenemos el Ps. Crisóstomo 7º y 8º. Las ocho homilías restantes dan señales de una reelaboración del texto original de acuerdo con el gusto del tiempo, la personalidad del homiletista o compilador, las exigencias de la festividad litúrgica; como es obvio el trabajo de disección en tales casos es muy dificultoso y por lo general no pasa de ser hipotético; así tenemos el Ps. Taumaturgo 1º, Ps. Crisóstomo 5º y 6º, Ps. Atanasio 2º, 3º y 4º, Ps. Antípatro y Ps. Epifanio.

B. Un segundo paso nos ha llevado a conclusiones menos seguras pero de mayor importancia, a saber, la datación probable de estas homilías. Nuestras afirmaciones se basan en el estudio comparativo de los criterios internos y por tanto su valor es apenas aproximado; en algunos casos los criterios externos convierten en certeza nuestras apreciaciones, en otros el resultado no excede la esfera de la probabilidad; para apreciar en detalle el valor de cada caso es necesario considerar los argumentos que adujimos en el análisis de cada homilía.

Esto supuesto podemos proponer cuatro grupos: el primero nos presentará homilías de fines del siglo IV; el segundo aquellas que pertenecen a la primera mitad del siglo V; el tercero abarca la segunda mitad del siglo V; el cuarto agrupa las posteriores al siglo V.

* En las del siglo IV incluimos con certeza el Ps. Atanasio 5º en su texto original, extractado de la difusa compilación que editó Lefort sobre el

manuscrito copto de Turín; y el Ps. Crisóstomo 9º, cuyas determinaciones geográficas y circunstanciales no dejan lugar a duda. Con gran probabilidad incluimos en este grupo cuatro homilías cuyo núcleo original son comentarios de tipo exegético sobre los dos primeros capítulos de Lucas; la primera es el Ps. Crisóstomo 10º adaptado posteriormente a la festividad litúrgica del Hypapante; la segunda el Ps. Antípatro, compuesto de apartes exegéticos de Orígenes y Tito de Bostra adaptados posteriormente a la festividad de la Anunciación; las dos restantes, Ps. Atanasio 2º y 3º, nos presentan comentarios oratorios muy peculiares sobre Lucas I, 11-34 y II, 1-7, reelaborados al parecer por la misma mano, homiletista identificable quizás con Timoteo de Antioquía, siglo VII.

El Ps. Crisóstomo 5º merece consideración aparte. Los indicios ofrecidos por el texto hacen pensar en un temprano siglo IV, en una región sometida al influjo ideológico de las comunidades cristianas de Hipona, cuando la festividad del nacimiento se celebraba en la primavera. La citación explícita de Teodoreto de Ciro atribuye la homilía a Severiano de Gábalá. El carácter de compilación posterior que presenta el texto actual dificulta el problema. De todos modos, sea que nuestra homilía represente el más antiguo texto de nuestro estudio, sea que se haya de atribuir a Severiano, su pertenencia al siglo IV nos parece fuera de duda.

* Primera mitad del siglo V. Con menor seguridad proponemos las cuatro homilías señaladas para los primeros años del siglo, que bien podrían pertenecer al final del siglo precedente, o bien retardarse hasta la segunda década del actual. Son ellos el Ps. Crisóstomo 1º que podría provenir de la escuela del Efrem griego; el Ps. Taumaturgo 1º que podría ser una traducción armenia del original siríaco, como insinúa I. Ortiz de Urbina; el Ps. Crisóstomo 2º, importantísima pieza que viene a ser como el prototipo de las homilías sobre el nacimiento y cuya autenticidad disputan con razones valederas Crisóstomo y Proclo; y el Ps. Crisóstomo 7º cuya atribución a Severiano de Gábalá es probable.

En la década 420-430 encontramos cuatro homilías: Ps. Crisóstomo 3º y 4º, cuya datación es bastante segura del estudio comparativo con el Ps. Crisóstomo 2º; y las proclianas efesinas. Más inobjetable aún, el Ps. Atanasio 1º, que se presenta como una réplica capadocia o antioquena ortodoxa a la sustitución que hizo Nestorio en sus sermones IX y X del título de Theotokos por el de Theodochos. Finalmente el peculiar Ps. Basilio, cuya inspiración procliana es evidente.

* Segunda mitad del siglo V. Posterior a los grandes oradores efesinos en quienes se inspira abundantemente, y por consiguiente hacia la mitad del siglo, encontramos el interesante panegírico cristológico sobre el Hypapante, orador jerosolimitano y transmitido a nombre de Cirilo de Jerusalén; el Ps. Taumaturgo 3º que ofrece cierta semejanza estilística con Crisipo, al menos en su núcleo primitivo; y las dos homilías del Ps. Taumaturgo 4º y Ps. Crisóstomo 8º que en cierta manera deben ser consideradas en íntima relación temática y alguna afinidad estilística.

Algo posterior, con posibilidad de penetrar en las primeras décadas del siglo VI, encontramos cuatro homilías: el Ps. Taumaturgo 2º, el Ps. Crisóstomo 6º editado recientemente por F. Leroy, el Ps. Epifanio y el anónimo editado hace poco por H. Nordberg; estas homilías pertenecen sin duda a la decadencia literaria byzantina, pero participan del patrimonio ideológico y literario de nuestro siglo. El carácter de compilación de las tres primeras dificultan especialmente el problema, pero nada existe en ellas que fuerce una datación posterior.

* Cerramos nuestro recuento con siete homilías que ciertamente son posteriores al siglo V, al menos en el texto actual que poseemos. Más cercanas a nuestra época podríamos señalar las tres sobre el Hypapante, Ps. Metodio, Ps. Nisseno 2º, Ps. Atanasio 6º, cuyo análisis ha sido necesariamente superficial y su datación no pasa de ser una hipótesis de trabajo. Tres composiciones sobre la escena de la anunciación, Ps. Atanasio 4º, que presenta características de estilo y pensamiento claramente posteriores, el Ps. Proclo que se emparenta ideológicamente con la anterior y estilísticamente revela una poesía contemporánea o aun posterior a los *kontakion* byzantinos del siglo VI. —indicamos cómo el elogio a la virginidad podría situarse en nuestro siglo V—; finalmente el Ps. Nisseno 1º, pobre compilación hecha sobre el Ps. Crisóstomo 2º y el Ps. Proclo.

C. Una tercera aproximación en este enmarañado y difícil terreno, sería la atribución de algunas piezas a determinados homiletistas. La inseguridad de los criterios internos, peculiarmente del estilo, —como hemos comprobado abundantemente al analizar las atribuciones de Marx y la identificación propuesta por Leroy de Crisipo de Jerusalén como autor de los Ps. Taumaturgos 2º y 3.— nos invita a la prudencia en nuestras conclusiones, que proponemos exclusivamente como hipótesis de trabajo, revisables siempre que se presenten argumentos de crítica externa o interna de mayor peso.

Con sólida probabilidad pensamos se pueda añadir al patrimonio de Proclo de Constantinopla dos homilías: el Ps. Crisóstomo 2º y el Ps. Crisóstomo 4º, homilías redactadas para la Navidad en el período pre-efesino. En forma dubitativa señalamos la atribución que hacen Marx y Leroy del Ps. Taumaturgo 4º y del Ps. Basilio, homilías pertenecientes con seguridad al siglo V, y cuyo estilo e ideología presenta simultáneamente puntos de contacto y oposición con el auténtico Proclo.

A manera de hipótesis señalamos a Anfiloquio de Iconio como autor del Ps. Crisóstomo 9º, hermosa homilía predicada en Cesarea de Capadocia en tiempos de Basilio el Magno; y de los comentarios oratorios a los textos de Lucas I, 11-34 y II, 1-7 reelaborados posteriormente por Timoteo de Antioquía en los Ps. Atanasio 2º y 3º.

En dirección de Severiano de Gábala nos parece se ha de investigar la autenticidad del Ps. Crisóstomo 7º, con su peculiar comentario al salmo segundo y sus profecías mesiánicas de Daniel; probable permanece la autenticidad de la 2ª parte del Ps. Crisóstomo 5º.

Un nuevo estudio merece la atribución al Crisóstomo del Ps. Crisóstomo 2º y 10º; del Ps. Atanasio 1º a Teodoreto de Ciro; y del Ps. Taumaturgo 3º, en su núcleo primitivo, a Crisipo de Jerusalén.

A un escritor alejandrino de fines del siglo IV parece se le deba atribuir el Ps. Atanasio 5º. En un capadocio del siglo V —al menos por su formación— debemos buscar al autor del Ps. Crisóstomo 6º, valiosísima polémica contra Nestorio. Oradores jerosolimitanos parecen los Ps. Cirilo de Jerusalén, Ps. Metodio, Ps. Nissenos 2º y Ps. Atanasio 6º. Siro— palestinese podría ser el escritor del poético Ps. Crisóstomo 1º.

En el cuadro esquemático siguiente presentamos una síntesis de todos estos datos: en una primera columna vienen las cincuenta y cinco homilías en su orden cronológico probable; la segunda columna ofrece la indicación del autor, indicando con una interrogación el carácter hipotético de algunas conclusiones; la tercera columna señala la edición del texto griego correspondiente, la cuarta indica si el texto que poseemos es original o bien una compilación, adaptación o elaboración posterior sobre una o varias piezas originales; la quinta precisa la festividad litúrgica que dió lugar al texto actual; la sexta trata de precisar la época, bien sea de composición, si la pieza es original, bien de reelaboración posterior, si no lo es; la última columna avanza sintéticamente el tema general de la homilía en cuestión.

II. — ASPECTOS LITURGICOS

1. *Festividad litúrgica mariana.*

* No pretendemos resolver aquí todo el problema de la liturgia primitiva, ni siquiera el aspecto estrictamente mariano, tema éste tratado recientemente por D. Montagna en su bien documentado estudio "La liturgia mariana primitiva", y en forma más sintética por J. A. de Aldama en su artículo "La primera fiesta litúrgica de Nuestra Señora".

Nuestro objeto es simplemente enumerar los datos litúrgicos ofrecidos por las homilias analizadas, señalando sucintamente aquellos puntos en que nuestras conclusiones se apartan de los autores mencionados, como material de investigación para los especialistas en este terreno.

Una mirada de conjunto al material estudiado corrobora plenamente la posición que D. Montagna expresaba así en fórmulas felices: "Per comprendere appieno la genesi della liturgia mariana, dobbiamo quindi tener presente che essa non sorge come un fenomeno improvviso, sotto magari l'impulso di un decreto ufficiale di istituzione. Non dobbiamo neppure aspettarci di trovare fin dall'inizio una vera festa mariana a sè stante... la connessione tra il mistero di Cristo e quello di Maria spiega sufficientemente il seno secondo cui si opera l'inserzione del elemento mariano nella liturgia. Tutto avviene in un modo quasi insensibile, nella scia del primitivo ciclo cristologico natalizio, fin dal momento della celebrazione del mistero dell'Incarnazione di Cristo... perciò non é possibile tracciare per la liturgia mariana un momento d'inizio rigido e preciso".

Descendiendo ya a puntos particulares, observamos ante todo un dato descuidado por la crítica: la adaptación a festividades litúrgicas posteriores de núcleos homiléticos originalmente exegéticos. Tal es el caso absolutamente comprobado de las festividades del nacimiento del Bautista y del Hypapante. Para la primera han servido los comentarios de Antipatro de Bostra y probablemente de Anfiloquio de Iconio reelaborado en el Ps. Atanasio 3º. Para la segunda es notable el hecho de que solamente una de las cuatro homilias pertenecientes a nuestro período, —la de Hesiquio de Jerusalén— ha sido ciertamente escrita para esta festividad existente en Jerusalén desde el siglo IV según el testimonio de la peregrina Eteria; las de Cirilo de Alejandría y Ps. Crisóstomo 10º son seguramente comentarios exegéticos sobre San Lucas II, 21-35; la atribuída a Teodoto de Ancira presenta un carácter de compila-

ción posterior que hace inseguro su testimonio; ¿qué nos reservará el análisis de la de Anfiloquio de Iconio y la inédita del Crisóstomo reseñada por J. E. Bickersteth? (*).

Bajo esta misma luz parece se deban considerar cinco de las siete piezas asignadas a la segunda mitad del siglo IV: Ps. Atanasio 2º, 3º y 5º, Ps. Antípatro, Ps. Crisóstomo 10º; y dos del siglo V: Ps. Crisóstomo 7º y Antípatro de Bostra.

Dentro de este marco viene la importante homilía del Ps. Crisóstomo 9º, composición original predicada en Cesarea de Capadocia, en tiempo de Basilio el Grande, 370-378, en un domingo en que se leía en las Iglesias —nótese el plural— el evangelio de la anunciación. Justamente D. Montagna ve en ella los primeros indicios seguros de una liturgia mariana, dato importante ignorado por los historiadores precedentes. Ahora bien, ¿en qué circunstancias precisas se tenía dicha lectura?

Los autores comentados responden enfáticamente que se trata de un domingo precedente a Navidad, resucitando así la teoría propuesta por M. Jugie de un temprano adviento oriental de tipo mariano, y del cual serían testimonio en nuestro período la homilía paralela del Ps. Nisseno 1º, en el siglo IV; Hesiquio 1º y Proclo 1º, en el siglo V pre-efesino; Proclo 5º, Teodoto de Ancira 5º, Basilio de Seleucia y Antípatro de Bostra, sobre el Bautista, en el siglo V post-efesino; que conecta la serie anterior con los advientos caldaicos y de Ravena.

¿Qué conclusiones al respecto proporciona nuestro análisis? Por lo que hace al siglo IV observamos que el paralelo con el Ps. Nisseno no es válido, perteneciendo esta pieza a un tardío siglo VII; la comparación con las homilías paralelas de este período podría expresarse en este cuadro sintético:

— Ps. Crisóstomo 9º	Lc. I, 26 - 38
— Ps. Atanasio 5º	28 - 45
— Ps. Atanasio 3º	11 - 14, 26-34
— Ps. Antípatro	28 - 55
— Antípatro de Bostra	6 - 23; 28-43.

El carácter de reelaboración que presentan estas piezas no permite una comparación adecuada, pero sí proporciona una conclusión aproximada: no existe un estricto esquema litúrgico común a ellas.

 (*) Estando estas páginas en prensa, llegó a nuestro conocimiento la edición de dicha homilía; *efr. E. Bickersteth, Edition and Translation of a Hypapante Homily ascribed to John Chrysostom, OCP 32 (1966) 53-77.*

¿Qué datos proporciona la misma homilía del Ps. Crisóstomo 9º? Dos ciertos: no es posible ninguna conexión con una hipotética liturgia dominical precedente sobre el Bautista a semejanza de las liturgias caldea y de Ravena; segundo, no presenta ninguna conexión explícita o implícita con la festividad litúrgica del nacimiento hipotéticamente posterior. -

Prosiguiendo la argumentación de los autores citados nos encontramos con Hesiquio 1º, Proclo 1º, testimonios —según su parecer— de esta dominica prenatalicia. Por lo que hace al primero, recordemos que se trata de una verdadera festividad de la Virgen, cuyo objeto es la maternidad divina; de la escena de la anunciación se toman únicamente aquellos elementos que ponen de relieve este misterio —vv. 28. 30. 35. 38— y en forma por demás suscita, mientras el mayor énfasis se pone en el nacimiento del Verbo ligado íntimamente a la escena de los magos según Mt. II, 1-4. Estrictamente paralelo es Proclo 1º, en quien la escena de la anunciación se reduce a la evocación del nombre de Gabriel, cuya etimología argumenta de que Cristo es Dios y hombre.

Continuemos nuestro recorrido después de Efeso: Proclo 5º, panegírico para la festividad mariana, en el que no se encuentra ninguna alusión litúrgica a la anunciación o al nacimiento. Teodoto de Ancira 5º, sermón estrictamente de Navidad, en el que la anunciación a María viene a ser el último eslabón que une la escena del Paraíso con la escena de Belén, objeto principal del discurso de Basilio de Seleucia, encomio para la festividad mariana, cuyo objeto es la maternidad divina en sus dos momentos: concepción que se realiza con el anuncio del ángel, parto que tiene lugar en Belén. Antípatro de Bostra, cuyo texto actual no es otra cosa que una adaptación a la festividad del nacimiento del Bautista, de un comentario homilético a Lucas.

Resumiendo brevemente, ninguno de los testimonios citados ofrece un argumento positivo para probar la sugestiva hipótesis de tal liturgia mariana preparatoria de la Navidad; los cuatro post-efesinos son más bien desfavorables a tal hipótesis; los dos pre-efesinos podrían situarse en tal ocasión, pero su temática es bien diferente como lo veremos en seguida.

* Si las observaciones anteriores nos han llevado a la conclusión que Montagna y De Aldama proponen una teoría sin sólidos fundamentos en la homilética de la época, un dato permanece cierto: dentro de una notable abundancia de comentarios exegéticos sobre Lucas, aparece el Ps. Crisóstomo 9º como testigo para la Capadocia de la lectura litúrgica dominical de Lc. I, 26-38.

Este seguro punto de partida llama la atención sobre otras tres homilías que consideran el mismo tema con una perspectiva similar. La primera es el Ps. Taumaturgo 4º, probablemente orador del Asia Menor en el siglo V, que es un comentario circunstancial de Lc. I, 26-27, conectado ideológicamente con la figura del Bautista, concentrado en la embajada del ángel a la Virgen, sin nexos con la festividad litúrgica del nacimiento, cuyo estado al parecer fragmentario puede explicar que la escena de la anunciación no se desarrolle completamente; homilía estrictamente litúrgica, vimos que no correspondía a ninguna de las festividades tradicionales. La segunda es el Ps. Atanasio 3º, probable reelaboración de origen capadocio, que comentando el esquema evangélico lucano I, 11-14; 26-34, considera la anunciación a Zacarías como una introducción al tema central de la anunciación a María. La tercera es la adaptación posterior a la festividad del nacimiento del Bautista del comentario homilético de Antípato de Bostra a Lucas I, 6-23; 28-43, adaptación que considera la escena de la anunciación como la plenitud de las alabanzas del Precursor; se debe advertir que tampoco en estas dos últimas homilías se encuentra referencia a la festividad litúrgica del nacimiento.

En este punto se debe añadir el testimonio de dos homilías compiladas al menos para la Paranome de la Navidad, con marcada temática mariana: el Ps. Atanasio 2º y el Ps. Crisóstomo 6º, siempre dentro del ambiente capadocio.

¿Tendremos en este grupo de homilías un testimonio de la evolución de la liturgia mariana primitiva en la región de Capadocia? ¿Pertenece a éste el núcleo primitivo del Ps. Taumaturgo 2º, cuya procedencia del Asia Menor es probable, y que representa los prenuncios de la festividad de la Anunciación? ¿Encontraríamos así la línea genética de esta gran festividad del siglo VI bizantino, original de la capadocia y enraizada en la lectura evangélica correspondiente?

* Claramente diferenciadas de las homilías precedentes, poseemos una serie de panegíricos marianos pronunciados en la festividad litúrgica correspondiente: Hesiquio 1º y 2º, Proclo 1º, 4º y 5º, Crisipo de Jerusalén, Basilio de Seleucia. Mientras las homilías anteriores presentaban siempre un carácter de comentario al texto evangélico de la anunciación, estos panegíricos marianos presentan exactas referencias litúrgicas a la festividad de la Virgen y el tema es invariablemente la maternidad divina con todas sus profundas implicaciones.

Esta festividad litúrgica mariana viene testimoniada indudablemente por tres homilías anteriores a Efeso, Hesiquio 1º y 2º y Proclo 1º, por lo cual nos

vemos precisados a apartarnos de las conclusiones de Montagna y De Aldama que consideran esta festividad como un efecto de la exaltación mariana efesina.

Advirtamos que solamente dos Iglesias son testigos de su existencia: Jerusalén, que presenta la homilía más antigua, y Constantinopla, en donde se encuentra por primera vez en las vísperas del Concilio.

Ya indicamos en su lugar cómo la fecha del 15 de agosto propuesta por el leccionario armeno contradice todos los indicios de nuestras homilías, que se sitúan, sea por sus precisiones litúrgicas —Proclo 1º y 4º—, sea por sus alusiones temáticas —las dos de Hesiquio, Crisipo y Basilio—, en la festividad litúrgica del nacimiento. Hemos visto que una mayor precisión parece imposible por el momento, pues si los exordios de Hesiquio y las circunstancias históricas de Proclo 1º —según Teófanos— favorecen la hipótesis de una fecha previa al nacimiento, —quizás la dominica precedente—, el final de todas ellas sugiere una fecha posterior a él; a complicar el problema viene la 5ª de Proclo que se presenta completamente independiente del ciclo navideño y podría representar un transferimiento del fin de su episcopado, y la 3ª de Proclo, homilía estrictamente cristológica pronunciada el 26 de diciembre del período 426-429.

Concluyendo, debemos confesar que los datos litúrgicos de la homilética de nuestro período no se prestan a una fácil sistematización y no favorecen las hipótesis unitarias propias de nuestra mentalidad actual. Nos atreveríamos a decir, señalan en dos direcciones diferentes: en la región de Capadocia una liturgia mariana de tipo exegetico sobre el evangelio de la anunciación independiente del ciclo navideño y que abre la posibilidad de la conmemoración del día del εὐαγγελισμὸς a que hace alusión Abraham de Efeso —de hecho el 25 de marzo cayó en domingo en los años 372 y 378, época de la segura predicación del Ps. Crisóstomo 9º, único punto firme de nuestro análisis—. En las Iglesias de Jerusalén y Constantinopla una festividad litúrgica de la maternidad divina, estrictamente vinculada al ciclo navideño y anterior al concilio de Efeso.

La festividad de la presentación en el templo solamente tiene orientación mariológica en el Ps. Metodio, pieza tardía; los otros testimonios, de indudable origen jerosolimitano, son fundamentalmente cristológicos.

2. *Textos escriturísticos básicos.*

Siendo de poca utilidad para nuestro estudio hacer un recuento de todos los textos escriturísticos empleados en nuestras homilías, especialmente dada

la tendencia frecuente de usarlos según el sentido acomodaticio, nos limitaremos a aquéllos que sirven de guía bien sea al desarrollo general del tema, bien a la exposición de una idea principal, y que podrían ser indicio de esquemas litúrgicos variados.

En este sentido ocupa el primer lugar el evangelista de la infancia, San Lucas. Ya insinuamos cómo la escena de la anunciación es el centro escriturístico del grupo de homilias marianas que son el prenuncio de la festividad byzantina de la Anunciación; su carácter litúrgico es evidente, aunque limitado a la zona de influencia de la Capadocia y con un esquema relativamente amplio que admite la anunciación paralela a Zacarías en Antípatro y en el Ps. Atanasio 3º, y la escena de la visitación en el Ps. Atanasio 5º, Ps. Antípatro, Ps. Taumaturgo 4º y Antípatro de Bostra, con las reservas que impone el carácter exegético de muchas de estas piezas.

Esta influencia litúrgica de Lc. I, 26-38, acentuada en el siglo IV y en la segunda mitad del V, ha dejado huellas bien claras en la primera homilía de Hesiquio y en Basilio de Seleucia; alusiones más discretas en Hesiquio 2º, Proclo 4º, Teodoto 5º y Ps. Crisóstomo 4º. La datación todavía problemática del Ps. Atanasio 4º impide tomar en cuenta esta homilía que corresponde al primer grupo.

Perteneciendo al ciclo navideño la lectura del segundo capítulo de San Lucas, su aplicación más precisa es extrañamente variable; así tenemos que el primer versículo sugiere una paranome o vigilia de la Navidad en el Ps. Crisóstomo 7º y Ps. Atanasio 2º; los vv. 4-8 forman la lectura evangélica de la festividad mariana en Jerusalén según Crisipo; el trozo 1-7 aparece en las homilias litúrgicas de la Navidad en Ps. Crisóstomo 5º y Ps. Atanasio 1º; una brevisima alusión al v. 14 en Proclo 6º. El testimonio del Ps. Atanasio 5º no parece tener valor litúrgico dada su especial estructuración.

Lucas II, 21-35 es, con la única peculiar excepción del Ps. Metodio, la base exegética de la liturgia del Hypapante testimoniada por Ps. Crisóstomo 10º, Hesiquio 3º, Cirilo 3º, Teodoto 4º, Ps. Cirilo de Jerusalén, Ps. Atanasio 6º y Ps. Nissenno 2º.

Típicamente capadocio señalemos el esquema litúrgico de la Navidad formado por Mt. I, 18-25 + Is. VII, 14, que aparece en la homilía de Basilio el Grande —PG, XXXI, 1457 ss.— y se repite exactamente en Teodoto 3º, Ps. Atanasio 2º y Ps. Crisóstomo 6º. Más generalmente y no necesariamente índice litúrgico, el empleo de Mt. II, 1 ss. en la alusión a la escena de los magos que viene ligada frecuentemente a la escena del nacimiento— Ps. Ata-

nasio 5º, Ps. Crisóstomo 4º y 5º. Peculiar en el Ps. Atanasio 2º la citación de Mt. I, 18 como dificultad para la virginidad de María después del parto, temática que tomará más adelante el compilador del Ps. Proclo.

Es el momento de llamar la atención sobre el texto de Isaías VII, 14 que, ignorado en las homilias del siglo IV, aparece por primera vez en el Ps. Crisóstomo 2º y en Hesiquio 1º ligado a Lc. I, 28-38, para hacerse general en la homilética de nuestro siglo, bien sea según este esquema —Hesiquio 2º, Ps. Crisóstomo 3º, Proclo 4º, Basilio de Seleucia, Antípatro, Ps. Taumaturgo 4º; bien independiente de él— Ps. Crisóstomo 2º, Cirilo 1º, Erectheio, Ps. Epifanio, bien según el esquema capadocio ya indicado, bien según el jerosolimitano testimoniado por Crisipo y del que se ha apartado —notemoslo bien— Hesiquio 2º, bien conectado con Lc. II, 1-14 en el Ps. Crisóstomo 7º. Evocada por este texto aparece, —si bien menos frecuentemente— la citación de Is. IX, 6 que pone de relieve la divinidad del hijo de la Virgen: Ps. Crisóstomo 3º, Ps. Atanasio 1º, Acacio, Ps. Crisóstomo 7º, Teodoto 4º, Erectheio, Basilio de Seleucia.

Por su aplicación mariológica es oportuno observar la citación de las profesías mesiánicas que aparece por primera vez en Hesiquio 1º. La hermosa figura de la puerta cerrada, Ez. XLIV, 1-3, que reaparece en Hesiquio 2º y 3º, Proclo 1º y 2º, Ps. Epifanio; el texto de Baruc III, 37-38 aplicado a la venida de Cristo en Ps. Atanasio 1º, Teodoto 4º, Basilio de Seleucia; la imagen de la piedra que desprendida del monte abate la soberbia estatua, Dan II, 31 ss., en Ps. Crisóstomo 7º, Proclo 4º, Basilio de Seleucia, Ps. Epifanio. El oráculo profético de Miqueas V, 2 lo encontramos en Ps. Crisóstomo 2º, Basilio de Seleucia y Ps. Epifanio; Zacarías II, 10 en Basilio y Ps. Atanasio 2º; Zacarías IV, 1-6 se encuentra en Proclo 2º y Ps. Epifanio; Cantares IV, 12 en Hesiquio 2º y Ps. Epifanio.

El empleo de los salmos es variadísimo. El único que aparece frecuentemente es el mesiánico II, 1-7: Hesiquio 2º, Ps. Crisóstomo 7º, Proclo 4º, Ps. Crisóstomo 6º; el salmo CXXXI indicado por el esquema litúrgico jerosolimitano aparece en Hesiquio 2º y Crisipo. Otro tanto se puede decir de San Pablo, cuyo texto más conocido es Gálatas IV, 4 que no parece ligado a esquema litúrgico alguno.

Concluyendo se podría decir que fuera de los trozos evangélicos de Lucas, Mateo y quizás Isaías VII, 14, las citaciones escriturísticas analizadas revelan una temática común a la homilética del siglo, más que una dependencia de un esquema litúrgico determinado. Pretender la fijación de una liturgia con base en estos elementos, como lo ha intentado D. Montagna, resulta ex-

puesto a errores definitivos. Esto no excluye el que dado un esquema por fuentes litúrgicas diversas se pueda rastrear una influencia en la homilética, como sucedió en el caso de Crisipo gracias al testimonio del leccionario armeno; sin embargo, aun en estos casos se ha de proceder con prudencia, ya que los oradores no se ciñen necesariamente a ese esquema, como lo prueba el Hesiquio 2º, Teodoto en sus homilías 1º y 2º, Proclo —que se muestra completamente independiente—, etc.

Una última palabra sobre las alusiones bíblicas, tema que nos introduce en el párrafo siguiente. Una serie nos recuerda los milagros realizados en la antigua alianza, original en Teodoto de Ancira 2º y copia casi literal en Erechtio. Otras nos presentan las figuras de Patriarcas y Profetas, recurso familiar a Proclo en sus homilías 5ª y 7ª, y que reaparece en el Ps. Basilio y en el elogio de la virginidad del Ps. Proclo, ambas piezas cuya autenticidad procliana es posible.

3. *Alabanzas marianas.*

Este punto ha sido tratado detenidamente por D. Montagna en su estudio “La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli IV-VIII”, enriquecido con la transcripción de cuarenta y dos textos que hacen al propósito, entre los cuales veinticuatro homiléticos de nuestro período.

Nuestro análisis puede aportar once textos más —Ps. Taumaturgo 1º, Ps. Crisóstomo 2º, 4º y 5º, Ps. Atanasio 3º, 5º y 6º, Ps. Proclo, Ps. Epifanio, Ps. Metodio y Anónimo, algunos de gran importancia; modifica las perspectivas generales del autor, debido a las precisiones críticas sobre las homilías de Cirilo 1º, Ps. Nisseno 1º, Ps. Taumaturgo 2º y 4º; establece un estudio comparativo entre los diversos textos, revalorando el orden de dependencia de algunos de ellos, prescindiendo de cualquier teoría previa.

La importancia de estas preculiars alabanzas marianas viene sintetizado muy bien por el autor aludido: “esse costituiscono anzi il vertice espressivo della pietà mariana byzantina... la lode alla Theotokos vi trova la manifestazione tipica ed ideale”.

Su origen parece encontrarse en una especie de glosa de la perícopa lucana de la anunciación. En efecto, el más antiguo testimonio seguro, Ps. Crisóstomo 9º, comentando directamente el evangelio del día, Lc. I, 26-38, parafrasea el término *χαῖρε, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη*; igualmente el comentario lucano del Ps. Atanasio 3ª enriquece el *ὁ Κύριος μετὰ σοῦ*

con cinco exclamaciones encomiásticas. En el siglo V, Teodoto 5º adorna con nuevos epítetos laudatorios a María la frase $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon\ \text{Μαρία}$, y sobre el $\mu\eta\ \phi\omicron\beta\omicron\upsilon$ pondera las consecuencias redentoras de la maternidad divina. Basilio de Seleucia desarrolla la misma idea sobre el $\chi\alpha\iota\omicron\epsilon\ \kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ y Antípato de Bostra lo hace glosando el $\chi\alpha\iota\omicron\epsilon$ y el $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$. Todos estos testimonios coinciden en la estructura y temática; si tenemos en cuenta que todos —si se exceptúa quizás Antípato— proceden de la zona de influencia de Capadocia, no se puede menos de pensar en una cierta dependencia.

En la primera mitad del siglo V encontramos dos piezas que hacen explícitamente el comentario de Lucas: Ps. Crisóstomo 4º, que en diecinueve figuras glosa el $\chi\alpha\iota\omicron\epsilon\ \kappa\epsilon\chi\alpha\rho\iota\tau\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ y Ps. Taumaturgo 4º, que en seis miembros parafrasea el $\chi\alpha\iota\omicron\epsilon$. Estos dos textos cuya proximidad literaria sugiere la unidad de autor —quizás Proclo de Constantinopla— presentan una característica que los diferencia radicalmente de la serie precedente: mientras aquella consideraba directamente la misión de María y formaba sus alabanzas con expresiones preferentemente dogmáticas, los dos textos presentes exaltan directamente a la madre virgen por medio de imágenes bíblicas preñadas de poesía y con tendencia a la simetría. Es más, en el Ps. Taumaturgo 4º este artificio viene en un segundo aparte desligado de la perícopa lucana y estructurado sobre la repetición anafórica del mandato del Señor $\acute{\alpha}\pi\epsilon\lambda\theta\epsilon\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\dots$. Llama la atención el paralelismo muy estrecho entre las imágenes bíblicas empleadas por los dos.

La forma primitiva capadocia y esta nueva que podríamos llamar procliana, vienen a reunirse en el Ps. Taumaturgo 3º, composición de la segunda mitad del siglo V, que glosa dogmáticamente el $\chi\alpha\iota\omicron\epsilon$ y poéticamente alaba a María sobre la forma anafórica $\alpha\upsilon\tau\eta$. Advertimos que no tomamos en consideración ni el tercer texto del Ps. Taumaturgo 3º, referido por Montagna, ni el Ps. Taumaturgo 2º y Ps. Nisseno 1º que se limitan a reproducir sustancialmente las mismas alabanzas marianas de Crisipo.

Si el doble grupo anterior glosaba expresamente la perícopa lucana de la anunciación, nos encontramos ahora con otro grupo que toma de ella solamente la forma inicial del saludo $\chi\alpha\iota\omicron\epsilon$ o $\chi\alpha\iota\omicron\iota\varsigma$ para estructurar una alabanza de tipo poético procliano independiente del texto de Lucas que no entra en el desarrollo de la homilía. En este grupo podemos enumerar a Hesiquio 2º y Cirilo 1º en la época pre-efesina, Teodoto 4º y Crisipo en la post-efesina, Ps. Epifanio y Ps. Metodio en el tardo siglo V-VI. La interdependencia entre los diversos textos recibe una válida confirmación en el estu-

dio de las imágenes bíblicas empleadas que forman un núcleo del cual sólo se aparta Cirilo 1º.

Ahora bien; bajo este punto de vista existe una estrecha relación entre este grupo y el conjunto Ps. Crisóstomo-Ps. Taumaturgo 4º que sugiere una influencia. ¿En qué sentido? ¿Ps. Crisóstomo 4º inspira a Hesiquio 2º, o viceversa? Estaríamos tentados a optar por la primera solución y coincidir —con sus debidas rectificaciones— con la apreciación de D. Montagna de que Capadocia influye en Jerusalén a través de Constantinopla.

Esta teoría, que de por sí no puede explicar la diferencia señalada entre los grupos de Capadocia-Constantinopla, encuentra una dificultad aún mayor en un tercer grupo de homilías en las que la alabanza mariana se presenta independiente por completo de la perícopa lucana, bien en forma de encomio acumulativo —Ps. Atanasio 5º, Ps. Crisóstomo 5º, Proclo 1º, 4º y 5º, Ps. Crisóstomo 3º y Ps. Atanasio 6º—, bien estructurada sobre formas anafóricas— Ps. Crisóstomo 6º y 8º, Ps. Proclo, Ps. Taumaturgo 1º, a los que se pueden añadir apartes del Ps. Epifanio y Ps. Metodio—.

Observamos que los dos primeros pertenecen al siglo IV y provienen de la zona de influencia de Alejandría. Dentro de la sobriedad propia de la época son los primeros en acudir a las imágenes bíblicas para formar la alabanza mariana y justamente con las tres imágenes más empleadas por la homilética posterior: arca de la Alianza, zarza que arde sin consumirse, monte del que se desprende la piedra que abatirá la estatua del coloso. El Ps. Atanasio 5º presenta además la primera “procesión de Profetas”, artificio que tomará más tarde el Ps. Atanasio 6º y empleará generosamente Proclo y sus discípulos, Ps. Basilio y Ps. Proclo.

Es, pues, muy probable que esta corriente literaria esté a la fuente de Hesiquio y de Proclo, punto de arranque de las alabanzas poéticas a María. En esta hipótesis no serían más lógico que la influencia alejandrina pasara a Constantinopla a través de Jerusalén?

Las conclusiones reseñadas brevemente nos hacen ver que la teoría de D. Montagna que considera un proceso de evolución homogénea de la piedad litúrgica mariana con foco único en Capadocia no se prueba con los textos homiléticos. Estos nos hacían pensar en una doble festividad mariana primitiva con centros en Capadocia y Jerusalén-Constantinopla, conclusión que se corrobora con el presente estudio de las alabanzas marianas, alabanzas —que dicho sea de paso— adquieren una plena evolución poética antes del concilio de Efeso.

1.	Ps. Atanasio 5º	337	Alejandro	Letus. LXXI, 209 ss.	Compilación
2.	Ps. Crisóstomo 9º	324	Anfiloquio ?	PG, LXXI, 763 ss.	Original
3.	Ps. Atanasio 2º	205	Anfiloquio ?	PG, XXVIII, 944 ss.	Elaboración
4.	Ps. Atanasio 3º	319	Anfiloquio ?	PG, XXVIII, 905 ss.	Elaboración
5.	Ps. Crisóstomo 10º	358	Crisóstomo ?	PG, L, 807 ss.	Original
6.	Ps. Crisóstomo 5º	238	Severino ?	PG, LXI, 763 ss.	Elaboración
7.	Antipatro 2º	198	?	PG, LXXV, 1173 ss.	Elaboración
8.	Ps. Crisóstomo 1º	193	Siro-palastinense	Biblica, I, 84 ss.	Original
9.	Ps. Teodoro 1º	197	Siro ?	AS, IV, 406 ss.	Elaboración
10.	Ps. Crisóstomo 7º	258	Severino ?	PG, L, 795 ss.	Adaptación
11.	Hesiquio ?	1	Hesiquio	PG, XCIII, 1453 ss.	Original
12.	Ps. Crisóstomo 2º	202	Crisóstomo-Proclo ?	PG, LVI, 365	Original
13.	Attico	15	Attico	Letus. XLVI, 186 ss.	Compilación
14.	Ps. Crisóstomo 4º	230	Proclo ?	PG, LXI, 737 s.	Original
15.	Ps. Crisóstomo 3º	223	?	PG, LIX, 709 ss.	Original
16.	Hesiquio 3º	11	Hesiquio	PG, XCIII, 1468 ss.	Original
17.	Proclo 2º	39	Proclo	PG, LXV, 692 ss.	Compilación
18.	Proclo 3º	43	Proclo	PG, LXV, 704 ss.	Original
19.	Teodoro 3º	103	Teodoro	OCP, XXVI, 224 ss.	Original
20.	Hesiquio 2º	6	Hesiquio	PG, XCIII, 1460 ss.	Original
21.	Teodoro 1º	93	Teodoro	PG, LXXVII, 1369 ss.	Original
22.	Ps. Atanasio 1º	215	Teodoro de Ciro ?	PG, XXVIII, 960 ss.	Elaboración
23.	Cirilo 3º	75	Cirilo	PG, LXXVII, 1040 ss.	Compilación
24.	Proclo 1º	29	Proclo	PG, LXV, 680 ss.	Original
25.	Teodoro 2º	97	Teodoro	PG, LXXVII, 1349 ss.	Original
26.	Cirilo 2º	71	Cirilo	PG, LXXVII, 1089 ss.	Original
27.	Proclo 6º	53	Proclo	Letus. LIV, 44	Compilación
28.	Cirilo 1º	64	Cirilo	PG, LXXVII, 992 ss.	Original
29.	Acacio	69	Acacio	PG, LXXVII, 1468 ss.	Original
30.	Proclo 7º	58	Proclo	Letus, LIV, 40 ss.	Original
31.	Pablo 1º	121	Pablo de Emesa	PG, LXXVII, 1433 ss.	Original
32.	Pablo 2º	124	Pablo de Emesa	PG, LXXVII, 1437 ss.	Original
33.	Teodoro 4º	107	Teodoro ?	PG, LXXVII, 1369 ss.	Compilación
34.	Teodoro 5º	114	Teodoro ?	PG, XIX, 318 ss.	Compilación
35.	Ereteo	126	Ereteo	PG, XIII, 161 ss.	Original
36.	Proclo 4º	45	Proclo	PG, LXV, 703 ss.	Original
37.	Proclo 5º	50	Proclo	PG, LXV, 710 ss.	Original
38.	Ps. Basilio	175	Proclo ?	RBn, LVIII, 233 ss.	Original
39.	Basilio (Saleucia)	160	Basilio	PG, LXXXV, 425 ss.	Original
40.	Antipatro 1º	131	Antipatro	PG, LXXV, 1764 ss.	Adaptación
41.	Crispo	148	Crispo	PG, XIX, 336 ss.	Original
42.	Ps. Teodoro 3º	291	Crispo ?	PG, X, 1128 ss.	Compilación
43.	Ps. Teodoro 4º	294	?	PG, X, 1122 ss.	Original
44.	Ps. Crisóstomo 8º	313	Mismo autor ?	PG, LX, 755 ss.	Adaptación
45.	Ps. Teodoro 2º	238	?	PG, X, 1145 ss.	Compilación
46.	Ps. Crisóstomo 6º	262	Capadocio	Letus. LXXVI, 155 ss.	Elaboración
47.	Ps. Cirilo de Jerusalén	334	Jerusalimitano	PG, XCIII, 1101 ss.	Original
48.	Ps. Epifanio	345	?	PG, XLIII, 485 ss.	Compilación
49.	Ps. Metodio	333	Jerusalimitano	PG, XXVII, 348 ss.	Original
50.	Anónimo	334	?	Soc.Sc.Fennica, 1962	Original
51.	Ps. Niseno 2º	360	Jerusalimitano ?	PG, XLVI, 1151 ss.	Original
52.	Ps. Atanasio 6º	380	Jerusalimitano ?	PG, XXVII, 974 ss.	Original
53.	Ps. Atanasio 4º	328	?	PG, XXVIII, 917 ss.	Elaboración
54.	Ps. Proclo	177	?	PG, LXV, 721 ss.	Compilación
55.	Ps. Niseno 1º	275	?	Kar., XXIV, 536 ss.	Compilación

FESTIVIDAD LITURGICA

E P O C A
COMPOSICION ELABORACION

T E M A

-----	Fines del s. IV	?	Comentario exegético-oratorio sobre Lc. 1,28-45; 11, 1-16
Prenatalicia	Fines del s. IV		Descripción y explicación de la escena de la anunciación
Paranone Navidad	Fines del s. IV	s. VII	Consideraciones sobre el nacimiento según Lc. 11,1-7
Natividad Bautista	Fines del s. IV	s. VII	Comentario exegético-oratorio sobre Lc. 1, 11-34
-----	Fines del s. IV		Exégesis continuada de Lc. 11, 21-35
Navidad/Epifanía	s. IV	Fines s. IV ?	Elogio de la maternidad divina y exégesis sobre el nacimiento
Anunciación	ss. IV - V	s. VI	Exégesis seguida de Lc. 1, 28-55
Navidad	ss. IV - V		Elaboración poética sobre la encarnación
Navidad	ss. IV - V	ss. VI - VII	Consideraciones sobre el misterio de la encarnación
-----	ss. IV - V	?	Exégesis de Lc. 11, 1-14 confrontada con Ps. 11 y Dan. 11,31; VII
Mariana	Temprano s. V		Concepción y nacimiento del Verbo en el seno de María
Navidad	Período 400-430		Encarnación y nacimiento del Verbo
Navidad	Primer cuarto s. V	?	Encarnación del Verbo y polémica cristológica
Navidad/Mariana	Período 415-423		Concepción y parto virginal
-----	Pre - efesina		Polémica cristológica anti-arrriana
Hypapante	Primera mitad s. V		Ley de la purificación y escena de Simeón
-----	Período 415 - 428		Exégesis del salmo CIII, 24 y Zacarías IV, 1-6
Navidad	Diciembre 26, 426-9		Encarnación del Verbo
Navidad	Diciembre/antes 428		Maternidad divina y virginal
Mariana	Diciembre 428		Nacimiento virginal
Navidad	Diciembre 428-9		Divinidad del recién nacido y justificación de la encarnación
Navidad	Diciembre 428-9	?	Defensa de los títulos marianos rechazados por Nestorio
-----	Período 429-430	?	Exégesis de Lc. 11, 21 ss.
Mariana	Diciembre 430		Defensa y explicación de la maternidad divina
Navidad	Diciembre 430		Misterio del nacimiento virginal
-----	Enero - febr. 431		Defensa del título de Theotokos
Cuaresma	1º de marzo 431	s. V	Encarnación redentora del Verbo
-----	28-30 junio 431		Encomio mariano y polémica contra Nestorio
-----	28 jun.- 10 jul. 431		Defensa de la encarnación y polémica contra Nestorio
Navidad	Diciembre 430-431		nacimiento de un Dios en el seno virginal
Navidad	Diciembre 432		Profesión de fe efesina
Octava Navidad	Enero 433		Profesión de fe efesina
Hypapante	Diciembre 430	Febr. post-efesino	Defensa de la maternidad divina y escena de Simeón
Navidad	Posterior al 431	?	Redención del género humano realizada por el nacimiento
-----	Período 433-448		Explicación cristológica según la fórmula nicena
Mariana	Enebr. 434-434		Maternidad divina
Mariana	Enebr. 434-446		Maternidad divina
?	s. V		Misterio de la divinidad de Cristo
Mariana	Diciembre 449		Maternidad divina
Natividad Bautista	Posterior al 450	s. VI ?	Exégesis de Lc. 1, 6-43
Mariana	? 452-473		Elogio de María sobre el formulario litúrgico del día
Anunciación	segunda mitad s. V	s. VI	Anunciación y su significado teológico; escena de la visitación
Prenatalicia	segunda mitad s. V		Escena de la anunciación y concepción virginal
?	s. V	?	Desarrollo dramático de la anunciación y dudas de José
Anunciación	segunda mitad s. V	s. VI	Escena de la anunciación
Paranone Navidad	segunda mitad s. V	s. VI ?	Elogio de la maternidad divina y virginal
Hypapante	segunda mitad s. V		Elogio de Cristo Redentor
Mariana	ss. V - VI		Elogio lírico de la maternidad divina
Hypapante	s. VI		Elogio mariano sobre la escena de la presentación
Anunciación	s. VI		Encomio mariano sobre la salutación angélica
Hypapante	posterior al s. V		Ley de la purificación, escena de Simeón, figura de Ana.
Hypapante	posterior al s. V		Ley de la purificación, escena de Simeón, figura de Ana.
Anunciación	posterior al s. V		Exposición de fe; anunciación, encarnación, nacimiento.
Anunciación	ss. V - VII	s. VIII	Elogio de la virginidad y desarrollo dramático de la anunciación
Anunciación	posterior al s. VII		Misterio de la concepción virginal.

Un punto queda por resolver: ¿Constantinopla y Jerusalén representan dos tradiciones simultáneas e independientes? En caso contrario, ¿cuál es la primitiva? ¿Hesiquio influye en Proclo, o viceversa? (En este punto adviértase que existe una gran diferencia entre Hesiquio 1º y Hesiquio 2º).

Una fusión de las dos tradiciones se había insinuado en el Ps. Taumaturgo 3º y parece hacerse evidente en los textos tardíos del Ps. Epifanio, Ps. Metodio, Ps. Proclo y Ps. Taumaturgo 1º (Cuando hablamos del Ps. Taumaturgo 1º en este apartado nos referimos a la sección final de dicha homilía que ciertamente es adaptación muy posterior).

Ps. Epifanio no tiene una sola imagen que no pertenezca a la tradición Hesiquio/Proclo; estructuradas anafóricamente, presentan algunas expresiones peculiares que pasan al conjunto Ps. Atanasio 6º-Ps. Proclo-Ps. Taumaturgo 1º.

Ps. Metodio parece inspirarse en Proclo-Crisipo para sus imágenes bíblicas y en el Ps. Taumaturgo 3º para las aclamaciones encomiásticas. Ps. Proclo y Ps. Taumaturgo 1º forman una unidad literaria que depende claramente de las precedentes y representa un estadio byzantino tardío de esta forma homilética.

Estas dos alabanzas marianas, con su marcado carácter de pieza independiente, da significado al curioso problema planteado por la alabanza del Ps. Crisóstomo 4º en su doble recensión diferente, la griega y la armenia.

Esta fusión literario-litúrgica corresponde a la fusión de la festividad mariana primitiva en el siglo VI? ¿Se ha de explicar más bien por mayor conocimiento de la homilética precedente?

Entre los términos peculiares creemos útil señalar los siguientes: “carro del ingreso de Dios” —Ps. Crisóstomo 8º—; “ornamento de los gentiles” —en contraposición al pueblo de Israel— Ps. Atanasio 3º; “mina” y “estrella” usados en Hesiquio de Jerusalén; “oveja” y “sacerdote” del Ps. Epifanio. Se deben observar las expresiones poéticas del Ps. Crisóstomo 4º y 6º, claramente diferentes de las alambicadas del Ps. Metodio, Ps. Proclo y Ps. Taumaturgo 1º.

El anónimo para la Anunciación es particularmente interesante:

ἡ ἑρσόφορος βάτος... τὸ ἀμάξιον τοῦ Θεοῦ... ἡ διόπτρα τῶν προφητῶν... τοῦ κόσμου πάντος διαλλακῆριον... ἡ θεόγραφος πλάξ... τὸ τῆς ἀπειθείας τεκμήριον... τὸ ἀνώτερον ἐπιφώνημα...

Para concluir nos ha parecido útil presentar un cuadro esquemático del empleo de los términos que forman estas alabanzas marianas que pueden ayudar a valorar nuestras conclusiones precedentes.

III. — CONSPECTO DEL ESTADO DE LA EXPLICITACION DEL DOGMA

Creemos de importancia capital determinar exactamente el propósito de esta sección para evitar malentendidos. No pretendemos proponer un estudio completo del pensamiento mariológico de la época, ya que solamente consideramos el campo homilético, prescindiendo por el momento del material ofrecido en los tratados directamente cristológicos y en la correspondencia epistolar; tampoco es nuestra intención precisar su evolución en la historia de la primitiva iglesia, ya que deberíamos ampliar el campo de nuestra investigación a los siglos precedentes.

Se trata simplemente de reunir en una perspectiva de conjunto los datos analizados minuciosamente en el estudio de cada pieza, con el fin de ofrecer un sólido y objetivo material a estudios teológicos más generales.

Aunque en la vital realidad de la homilética de la época los diversos aspectos de la fisonomía teológica de María van íntimamente ligados unos a otros, hemos creído oportuno considerarlos separadamente a fin de apreciar mejor el proceso de evolución que se opera dentro de nuestro siglo V.

1. *Maternidad Divina.*

a) Un término de comparación en la explicitación de este dogma se encuentra en las diez piezas que cronológicamente preceden a Hesiquio 1º, y que, perteneciendo con gran probabilidad al período 370-410, se deben considerar en el marco doctrinal del final del siglo IV junto a los sermones litúrgicos y dogmáticos de los Capadocios y Antioquenos. Se trata de Ps. Atanasio 5º, Ps. Crisóstomo 9º, Ps. Atanasio 2º, Ps. Crisóstomo 5º, Ps. Antípatro, Ps. Crisóstomo 1º, Ps. Taumaturgo 1º, Ps. Atanasio 3º, Ps. Crisóstomo 7º y 10º.

Hemos visto que en su casi totalidad son una explicación del texto evangélico lucano, por lo cual la maternidad divina viene implícita en el objeto de dicho relato y en la constante afirmación de la divinidad del hijo; cuando se explicita, lo es en forma categórica y sencilla: "El Señor, el Hijo de Dios, toma carne de una virgen, nace de una virgen", nos dice el Ps. Atanasio 5º, Ps. Crisóstomo 5º, Ps. Taumaturgo 1º, Ps. Crisóstomo 4º; una afirmación más enfática encontramos en el Ps. Antípatro: "María es verdadera madre, madre

del Verbo, del Salvador". Es una verdad que se supone, que se acepta sin discusiones, que no requiere ulteriores explicaciones.

Esta doctrina lleva consigo la afirmación de una segunda generación del Verbo, afirmada sencillamente por el Ps. Crisóstomo 4º, explicitada detenidamente por el Ps. Crisóstomo 4º, quien va contraponiendo antitéticamente la doble serie de atributos divinos y humanos del hijo de María para concluir en el carácter paralelo de dichas generaciones: inmutable la eterna, sin corrupción de la virginidad la temporal; Ps. Crisóstomo 5º recorre la misma vía para concluir en un segundo aspecto: el carácter inexplicable de la generación temporal justifica el carácter inefable de la generación eterna; Ps. Atanasio 2º comenta retóricamente en el final de su homilía cómo Cristo es "Primogénito" del Padre y de la Virgen, "Unigénito" del Padre y de la Madre según la economía. Observamos cómo la línea es ascendente: de la generación humana a la generación divina contra los arrianos.

El título de Theotokos aparece en el Ps. Atanasio 5º, Ps. Antípatro y Ps. Taumaturgo 1º. Encontramos por primera vez las imágenes bíblicas del Arca del Testamento, Ciudad real y domicilio del Verbo, así como el uso que se hará constante de la fórmula *κεχώρηκας τὸν ἀχώρητον*.

El comentario exegético del Ps. Crisóstomo 10º ha planteado un problema: ¿qué quiere decir con las fórmulas *δοκεῖς εἶναι μήτηρ, ὠμολογήσας εἶναι μήτηρ, ἔδοξας αὐτῷ χρῆσθαι τὴν μήτραν σου...* El orador considera a María madre de Dios; pero ¿cómo entiende esta maternidad? ¿Será un simple recurso oratorio para hacer más dramático el diálogo entre Simeón y María? Indecisión similar anotamos en el Ps. Crisóstomo 7º, quien apela a una formulación ambigua tomada del Ps. Crisóstomo 2º.

b) Un segundo grupo de homilías nos revela el pensamiento de los primeros años del siglo V, antes del comienzo de la controversia nestoriana en el 429. Un cambio de escenario nos augura una evolución temática: ya no se trata de explicaciones de tipo exegético, sino de verdaderas homilías litúrgicas de núcleo doctrinal.

La confrontación de los esquemas ideológicos nos da como denominador común —exceptuando Hesiquio 3º sobre el Hypapante y Ps. Crisóstomo 4º, pieza poética, —el misterio de la encarnación y consecuentemente el de la maternidad divina. En esta perspectiva pasa a primer plano la generación temporal del Verbo, la contraposición divino-humana del recién nacido y cierto matiz polémico que se acentúa cada vez más.

Hesiquio 1º representa un paso intermedio en esta evolución; predicando en la festividad mariana, comenta Lc. I, 28 ss. que contiene implícitamente la maternidad divina; su formulación es sencilla y no emplea el término Theotokos, pero hace mayor énfasis que Ps. Crisóstomo 4º y 5º en la contraposición de la doble serie de atributos que se realizan en Cristo, y lo que es más peculiar, exhorta insistentemente a no investigar curiosamente el misterio de nacimiento del Señor, sino a reverenciarlo religiosamente a semejanza de los magos.

Ps. Crisóstomo 2º es la primera homilía estructurada sobre un esquema estrictamente dogmático, en el que la escena misma del nacimiento viene hacia el final a manera de peroración litúrgica. Su exposición se puede considerar como la primera explicación implícita de la maternidad divina. Aunque no emplea el título de Theotokos, su pensamiento es claro en la equivalencia de la doble generación del verbo, en su cuidado en precisar que Cristo es verdadero Dios ex Deo y verdadero hombre ex virgine, pero sobre todo en su enfática afirmación: "Creo que la Virgen ha engendrado y dado a luz al Verbo".

El velado tono polémico de la anterior se manifiesta en el Ps. Crisóstomo 3º que se inspira en ella, pero por su orientación antiarriana se aproxima más al grupo precedente del siglo IV, y en Attico cuya homilía es una cálida apología del misterio de la encarnación y consiguientemente de la maternidad divina: la Virgen concibió, engendró y dió a luz; el término de dicha maternidad es aquel a quien competen los atributos divinos, Dios encarnado; por eso anatematiza indignado a los miserables inventores de sectas que dicen que Cristo es un simple hombre deificado y afirma que el Unigénito se encarnó realmente. De peculiar interés la explícita defensa: no hay ignominia alguna en el encarnarse en el seno materno como no la hubo en la acción creadora del paraíso.

Si estas homilías son un testimonio evidente de una controversia sobre la encarnación del Verbo y por consiguiente sobre la maternidad divina, existen cuatro homilías todavía anteriores a Efeso que son como su eco: la curiosa 2ª homilía de Proclo, donde encontramos por primera vez la explícita defensa de la inmutabilidad del Verbo en su encarnación y la significativa aclaración: "a lo cual respondo que yo nunca he dicho ὅτι ἠδύνατο γυνὴ Θεὸν γεννησαι, ἀλλ'ὅτι ἠδύνατο Θεὸς σαρκωθεὶς ἀπὸ γυναικὸς γεννηθῆναι... Proclo 3º precisa todavía más: "unión de dos naturalezas y parto de un solo Hijo, unión sin confusión del Verbo y de la carne"; Hesiquio 2º, quien predicando en la festividad mariana no sólo afirma enfáticamente la maternidad

verdadera y la divinidad del Hijo, sino explica cómo ella es el instrumento de la encarnación: *μετὰ σαρκὸς ἐκ σοῦ ὁ Μονογενὴς τίπτεται...* por lo cual emplea generosamente el título de Theotokos ausente de su primera homilía; finalmente Teodoto 3º, quien afirma explícitamente la doble generación del Verbo y encuentra en la maternidad virginal de María el argumento definitivo para probar que Cristo es Dios y hombre, y Teodoto 1º quien refiriéndose explícitamente a Fotino desarrolla la temática de la doble generación paralela del Verbo, esta vez en sentido descendente: de la generación eterna del Verbo a la generación temporal, para probar —quizás contra la opinión de la escuela antioquena y especialmente de su amigo Nestorio— la divinidad del recién nacido; justifica así mismo la encarnación contra la objeción del “non decet”.

c) Con esto entramos en el período definitivo para la historia del dogma que comentamos, años 429-432, particularmente rico en testimonios seguros.

Se abre con tres homilías que van dirigidas directamente contra el rechazo de Nestorio al título de Theotokos. Las dos primeras, Ps. Atanasio 1º y Cirilo 2º son completamente paralelas: la concepción, gestación y parto de la Virgen tiene como término único la persona del Verbo de Dios encarnado, Dios y hombre simultáneamente con la unión de las dos naturalezas, por tanto María se puede llamar Theotokos; no que María haya engendrado la divinidad, anticipan ambos, pues el Verbo de Dios es eterno, aclara Ps. Atanasio 1º, sino al Verbo de Dios encarnado, precisa Cirilo; Ps. Atanasio 1º concluye rechazando la fórmula Θεοδόχος en tanto que Cirilo rechaza decididamente el ἀνθρωποτόκος como superfluo e inútil; Ps. Atanasio 1º por su parte acepta los títulos equivalentes de Χριστοτόκος, Κυριοτόκος, Σωτηριοτόκος revelando así su procedencia antioquena o su simpatía por tal escuela.

La tercera homilía, Proclo 1º, vuelve sobre el mismo tema pero evitando cuidadosamente la polémica directa. Su formulación dogmática es particularmente precisa: María es Theotokos porque en su seno se efectúa la unión de las dos naturalezas y el que nace de ella Θεὸς οὐ γυμνός, καὶ ἄνθρωπος οὐ ψιλός... o en su forma positiva ὁ τεχθεὶς Θεὸς καὶ ἄνθρωπος. Su justificación en el panorama soteriológico es insuperable y su defensa de las objeciones es completa: impassibilidad de Dios, eternidad del Verbo, dignidad incontaminada del que se encarna... “así queda aclarado —termina Proclo— el significado de la Theotokos y se dirime toda contienda”.

En las restantes homilías de este período el centro de interés se orienta

directamente al misterio cristológico siguiendo la evolución de la contienda nestoriana. Teodoto 2º vincula estrechamente el misterio de María al misterio del Verbo encarnado, siguiendo en lo demás el pensamiento de sus dos homilías precedentes. Proclo 7º, ya en vísperas del Concilio, hace una estu-penda síntesis cristológica; Dios se hace hombre sin mutación, sin perder su eternidad, consubstancial con el Padre e igual al hombre en su naturaleza humana, verdadero Dios y hombre sin división de la naturaleza divina; un hijo cuyas dos naturalezas se juntan en un solo ὑπόστασις. Explica cómo el hijo está en todas partes, cómo puede sufrir, cómo a El se aplican los atributos de la divinidad y humanidad, en qué sentido sea Pontífice según la expresión de Hebr. y cómo se debe entender la palabra del Apóstol “sin padre, sin madre”; el Verbo asumió una naturaleza humana completa, alma e inteligencia, para asemejarse plenamente a nosotros.

Las mismas líneas doctrinales encontramos en la homilía que Acacio de Melitene pronuncia poco después en Efeso, quien, inspirado sin duda por las circunstancias, explicita la verdad de la maternidad divina, considerando un absurdo tributar veneración a la cruz por haber muerto en ella Cristo, y negarla a la Theotokos de quien nació Dios. La homilía de Cirilo pronunciada por el mismo tiempo es rica en la polémica del momento y sorprendentemente pobre en su formulación dogmática, limitándose a denunciar la pretensión de dividir a Aquel que nació de la Virgen María y a rechazar la usual objeción del “non decet”.

Eclos próximos del Concilio, Proclo 6º se ciñe a las fórmulas precedentes pero explicita en ella a la virgen madre: ὁ πρὸ τῶν αἰώνων γεννηθεὶς θεογενετῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς, αὐτὸς καὶ σήμερον ἐκ παρθένου οικονομικῶς, que se presenta así mismo como conclusión: διὰ τοῦτο καὶ Θεοτόκος ἢ παρθένος. Pablo de Emesa en su legación de paz en Alejandría presenta una síntesis maravillosa: la Deípara ha dado a luz a Dios hecho hombre, Verbo engendrado ab aeterno por el Padre, nacido en el tiempo de una mujer, Dios perfecto y hombre perfecto por unión de las dos naturalezas en un solo Hijo, en un solo Cristo. El misterioso Teodoto 4º, en su primera parte, pondera la sublimidad del parto que une los dos extremos, divinidad y humanidad, en el misterio de una madre virgen — μητροπαρθένης — a quien todo cristiano verdadero y piadoso debe llamar Θεοτόκος; vuelve sobre la objeción del “non decet”.

d) En el período efesino-calcedonense las seis piezas de autenticidad segura nos proporcionan un común testimonio de verdad incorporada definitivamente al tesoro doctrinal de la Iglesia. Si se exceptúa a Erectheio de An-

tioquía de Pisidia cuya homilía parece una apología propia, las cinco restantes —Teodoto 5º, Proclo 4º y 5º, Basilio de Seleucia y Crisipo— presentan la maternidad divina como tema de la festividad litúrgica que celebran en sus elogios. En este punto es de interés el observar que Teodoto 5º, homilía para la Navidad, y Basilio de Seleucia, elogio mariano, presentan fundamentalmente el mismo esquema ideológico, en el que la maternidad divina se considera en su perspectiva soteriológica y como razón de la excelencia de María. Los dos Proclos vuelven sobre las posibles objeciones a la encarnación del Verbo. Crisipo prefiere inspirarse en el esquema litúrgico del día. Todos, con excepción de Teodoto 5º, emplea el título Theotokos.

En el período subsiguiente apenas encontramos algo que notar. Los homiletistas ponderan esta verdad fundamental en la serie siempre creciente de títulos laudatorios a María, pero la formulación dogmática directa desaparece.

Como característica se podría señalar el multiplicarse de los títulos equivalentes a Theotokos sobre la vía abierta por el Ps. Atanasio 1º. Conviene advertir la expresión empleada por el Ps. Metodio para designar el objetivo del oráculo de Isaías: *καινήν θεανδρίαν*; la formulación calcedonense del Ps. Atanasio 4º en que se incluyen las fórmulas alejandrina y antioquena *ἐν δύο... ἐκ δύο...* y las reservas que parecen observarse en el Ps. Nisseno 1º sobre la verdad de la Theotokos.

Resumiendo esquemáticamente, a riesgo de perder algo de la precisión objetiva, podríamos decir que nuestra homilética nos narra la historia de la explicitación del dogma de la maternidad divina, a partir de un primer momento de formulación implícita y aceptación sencilla como punto de apoyo para explicar la generación eterna del Verbo contra los arrianos.

El temprano siglo V es testigo de un cambio de orientación en el que la generación temporal pasa a primer plano y con marcado carácter polémico se afirma la verdad de tal generación y paralelamente la realidad de la maternidad divina, haciendo especial énfasis en su carácter de misterio inexplicable.

A medida que nos acercamos al 428 se van ponderando las dificultades que presenta la encarnación del Verbo, entre las cuales ocupan lugar principal la inmutabilidad y eternidad divinas así como su dignidad, y se busca una explicación del misterio que viene a proponerse claramente al estallar la controversia con Nestorio y se precisa en las homilías que preceden el concilio de Efeso.

A juzgar por el testimonio homilético, coherente con los datos históricos, el Concilio de Efeso representa únicamente la sanción oficial —no muy clara y eficiente por lo demás— de una doctrina que se había ido depurando previamente. Así observamos que las fórmulas de Cirilo aprobadas en medio de las vicisitudes del 431 no dejan huella positiva en la homilética posterior.

En el período post-efesino la maternidad divina entra en segura posesión como objeto de la festividad litúrgica de la Theotokos. Con el avanzar del siglo, deja de ser el centro temático de las homilías marianas, conservando empero su importancia de fuente y raíz óptica de las alabanzas a María.

Si en la precisión de este dogma la figura de Cirilo ocupa un lugar de primer orden por sus escritos dogmáticos y polémicos, tal puesto corresponde sin duda a Proclo de Constantinopla en el terreno homilético tan apto en aquel tiempo no sólo para la instrucción del pueblo fiel, sino para la misma evolución doctrinal.

Al lado de Proclo debemos señalar en primer término a Teodoto de An-cira, el gran ignorado de los estudios patrísticos, y tres homilías olvidadas por los dogmáticos: Ps. Crisóstomo 2º, Ps. Atanasio 1º y Cirilo 2º.

2. *Maternidad Virginal*

No es nuestra intención reunir aquí todos los testimonios analizados en páginas anteriores, sino poner de relieve aquellos aspectos peculiares que pueden ofrecer mayor interés para la historia del dogma, y señalar los principales oradores que los emplean; para un elenco completo y exhaustivo, remitimos al lector al índice correspondiente.

Si en la sección precedente vimos cómo la maternidad divina centraba la formulación mariológica del siglo, el primer aspecto peculiar en la presente es señalar cómo este eje temático transforma el tradicional dato de la virginidad de María en lo que hemos denominado maternidad virginal.

a) Maternidad virginal que expresa el Ps. Crisóstomo 9º en forma sugestiva: “ni la virginidad repugnó al parto, ni el parto a la virginidad”, y que Attico expresa retóricamente: “Oh milagro no visto por los siglos preteritos: una virgen concibe, una virgen gesta, una virgen da a luz y permanece virgen”. Por eso Hesiquio 2º pone en labios de María la pregunta: “¿cómo seré madre yo que no he sido esposa?”; y con razón Proclo forja una expresión que se repetirá continuamente en la homilética del siglo. *Μήτηρ παρθένος*.

Teodoto 1º y 2º, sin emplear esta expresión, son particularmente enfáticos: “la gracia muestra a la madre y conserva a la virgen, hizo a la madre y no perjudicó su virginidad... la virgen, salva la integridad de su virginidad, ha sido hecha madre”. En la misma línea procede Teodoto 5º: “la Virgen permaneció virgen y obtuvo realmente el nombre de madre”. Pablo de Émesa es preciso en su brevedad: “una virgen da a luz y permanece virgen, es hecha madre y no experimenta todo aquello que sucede a las madres”. Ps. Basilio hace hablar a la misma Theotokos, quien respondiendo a la pregunta del orador “¿comment es-tu devenue mère sans connaître le mariage?”, dice “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 virginité. Je tiens dans mes bras un enfant, mais je ne puis pas dire comment je suis devenue mère”.

Maternidad virginal que prácticamente en todas las homilías se presenta como un misterio insondable, inaccesible a la pobre inteligencia humana, superior a la misma comprensión angélica y que viene a menudo expresado en la peculiar fórmula ὡς οἶδε αὐτός < Θεός >, misterio que se presenta a los ojos de los judíos como objeto de burla, a las miradas de los gentiles como escándalo; misterio que ofrece aspectos κατὰ γένειν, la maternidad de una mujer, y παρὰ φύσιν, la maternidad de una virgen. Son especialmente enfáticos en estas precisiones los oradores de la primera mitad del siglo V, Hesiquio 1º y 2º, Proclo 1º y 6º, Teodoto 1º, 2º y 3º, Teodoto 4º, Ps. Crisóstomo 2º, 3º y 5º, Basilio de Seleucia, Crisipo de Jerusalén.

Misterio insondable no únicamente por la paradójica expresión Μητροπαρθένος con su inexplicable realidad de una concepción virginal y de parto incorrupto, sino principalmente por su identificación con el misterio abismal de la encarnación del Verbo; Basilio de Seleucia propone una triple correspondencia entre el misterio de la unión del alma y del cuerpo, el misterio de las dos naturalezas en Cristo y el misterio de la unión de la maternidad y virginidad de María.

Hesiquio 2º pone en labios del ángel el nexo indisoluble: εἰ ἐγγί-
νωσκες ἄνδρα, οὐκ ἂν ἔτεκες Θεόν... οὐκ ἂν ὄργανον ἐγίνου τῆς τοῦ πάντα
παραγαγόντος σαρκώσεως... La virginidad de la Theotokos no es una
atribución más o menos accidental; es algo realmente esencial. ¿Por qué?

Ps. Crisóstomo 2º, Ps. Atanasio 1º y 4º avanzan una vía de solución: si el Verbo al hacerse hombre hubiera nacido como uno cualquiera de nosotros, muchos creeríamos que es pura invención; pero no, nace como Dios, conser-

vando la virginidad de la madre, y se convierte así en firme argumento de nuestra fe contra el judío y contra el gentil.

Hesiquio 2º y Proclo 1º precisan el argumento: la maternidad virginal es la prueba evidente de la divinidad del Hijo: εἰ μὴ γὰρ παρθένος ἔμεινεν ἢ μήτιρ, ψιλός ἄνθρωπος ὁ ιεχθεῖς... εἰ δὲ και μετὰ τόκον ἔμεινε παρθένος, πῶς οὐχὶ και Θεός; Teodoto 1º, por su parte, pregunta a Fotino: “ya que tienes por un puro hombre al que nace, dime cómo es posible que saliendo del vientre virginal lo conserve incorrupto? Idéntica argumentación emplean Teodoto 2º y Ps. Crisóstomo 4º. Teodoto 3º expone concisamente el misterio: “la Virgen demuestra que el recién nacido es hombre y es el Verbo; que es hombre lo comprueba el ser hecha madre, pero que el mismo es Dios lo atestigua permaneciendo virgen como lo era antes”, y continúa, penetrando así en el núcleo más íntimo del misterio virginal: “mansit ergo virgo quod erat, ac mater effecta est quod non erat, quippe quae eum paritura qui homo factus, Deus perseveravit”.

En última instancia el nexo entre el misterio virginal y el misterio del Verbo encarnado reside en una bellísima tipología querida por Dios: así como el Padre engendra eternamente al Verbo sin cambio alguno de su substancia divina, así la madre engendra en el tiempo al hijo sin corrupción alguna de su virginidad primera. Esta ilumina en Teodoto 3º, Ps. Crisóstomo 2º y 3º la generación eterna; aquella esclarece en el Ps. Crisóstomo 9º y en Basilio de Seleucia la generación temporal y virginal.

b) Maternidad virginal que supone ante todo la concepción sin el concurso de varón, verdad afirmada de un modo explícito en la Escritura e incorporada desde época temprana en la catequesis de la Iglesia. Todos nuestros oradores son testigos de esta unánime tradición incluida principalmente en las figuras bíblicas de Daniel y de los Cantares, en la vara que florece y en la fuente que brota de la roca, en las imágenes poéticas del campo no arado, de la espiga no sembrada, de la uva no vendimiada, de los ríos sin fuente, en la explicación de la expresión paulina “sin padre, sin madre”, y en la analogía con la figura de Melquisedec.

Por tanto nos fijaremos preferentemente en las diecinueve piezas que se detienen más o menos en la escena de la Anunciación, para señalar en ellas las peculiaridades de algún interés homilético o doctrinal. Las piezas a que nos referimos son: Hesiquio 1º y 2º. Proclo 4º, Teodoto 3º, Antípatro, Ps. Antípatro, Basilio de Seleucia, Ps. Basilio Magno, Ps. Crisóstomo 4º, 8º y

9º, Ps. Atanasio 2º, 3º, 4º y 5º, Ps. Taumaturgo 2º, 3º y 4º, Ps. Nisseno 1º, Ps. Proclo.

Ante todo se nos presenta la figura de María, doncella pura y Virgen, μεμνηστευμένη con José; primera antinomia que se esfuerzan por explicar con la diferencia entre desposado y marido: José es μνηστήρ no ἄνηρ nos dice el Ps. Crisóstomo 9º, y explica μέγροι γὰρ τῶν ἀρραβῶνων περὶ τοῦ γάμου συνθῆκαι προέβησαν . . . Ps. Taumaturgo 4º aclara: "quien era desposada κατηγύατο λοιπόν; por eso Proclo 4º afirma que la Virgen era γάμων ἀμήτος καὶ γάμων ἄβόητος. Parece que en este sentido se deban entender las curiosas expresiones de Hesiquio μή μεμνηστευμένη en su primera homilía, y μὴ νύμφη en su segunda.

Otros dirigen su atención a un segundo aspecto: μεμνηστευμένη dice Ps. Taumaturgo 4º, ἀλλ'οὐ συνημμένη... Ps. Atanasio 3º exclama: "Ὁ μνηστρα ἀλλῷ μνηστευθέντα, καὶ ἄλλῳ κατεγυηθέντα... Ps. Antípatro explica: "ciertamente José, su esposo, le estaba unido por derecho del matrimonio, pero conservó virgen a quien recibió virgen"; Ps. Crisóstomo 5º nos dice que la Virgen no había tenido relaciones con su esposo al momento de la Anunciación.

¿Qué sentido tienen entonces los esponsales con José? Teodoto 3º responde enfáticamente: siendo José el custodio fiel de la virginidad de María, se evita toda sospecha contra ella al realizarse el misterio de la maternidad; las mismas dudas de José sirvieron de testigo a la virginidad de la madre y a la divinidad del niño; además —dice el orador— así se podrá engañar al demonio, quien ilustrado por el oráculo de Isaías, acecha pérfidamente toda virginidad. Las mismas consideraciones encontramos en el Ps. Taumaturgo 4º.

Esta pureza y virginidad ponderadas entusiásticamente por el Ps. Taumaturgo 3º, explican la pudorosa turbación de María ante la presencia del joven mensajero celeste, delicada escena que se repite en muchas homilías: Hesiquio 1º, Antípatro, Ps. Antípatro, Ps. Crisóstomo 3º, Ps. Basilio Magno, Ps. Taumaturgo 2º y 3º, Ps. Atanasio 3º, Ps. Nisseno 1º. (Ps. Atanasio 5º, única excepción, presenta el carácter divino de la maternidad como motivo de la turbación). Esta actitud de prudente virtud evoca en gran parte de los oradores la escena antitética del coloquio de Eva con la serpiente, y en el conjunto del Ps. Taumaturgo 3º — Ps. Nisseno 1º la idea de que tal prudencia atrajo al Verbo a encarnarse en sus entrañas.

El anuncio de la maternidad origina una dificultad en la Virgen: "¿cómo será esto posible si no conozco varón?". La respuesta general, calcada sobre

las palabras del texto evangélico, es clara: se trata de una concepción virginal, obra divina sin intervención del hombre. Sin embargo, queda en el fondo un interrogante: ¿por qué tal dificultad en María, la *μεμνηστευμένη* ?

Antípatro, Ps. Antípatro y Ps. Crisóstomo 9º parecen resolver el problema considerando que la encarnación se ha efectuado en el seno de María antes de la venida del ángel, cuyo anuncio tiene por único objeto informarla de lo sucedido; lógicamente se asombra la Virgen, que hasta el momento no ha tenido relaciones con su esposo. Ps. Atanasio 4º es menos categórico: “Oh ángel, no conozco varón, y tú dices “ecce concipies” como si el momento estuviera inminente”. Sobre las mismas líneas se pronuncia el Ps. Crisóstomo 8º: οὐπω οἱ γάμοι, οὐπω ὁ νυμφώνκαι ἤδη ὁ τοκετός y añade: “Si he de concebir será ciertamente de José”.

Sin embargo estas voces quedan sin eco en el resto de la homilética, que continúa considerando la concepción como algo que sucederá después del anuncio del ángel. A nuestro interrogante no ofrecen otra solución que una tácita afirmación de la virginidad de la doncella, o de la virginidad de la desposada en los textos recordados más arriba.

Solamente tres testimonios, más bien tardíos, tratan de explicitar este dato. En el Ps. Taumaturgo 2º pregunta la Virgen: “¿Cómo será esto? ¿Acaso no permaneceré virgen? ¿Acaso perderé la dignidad de la virginidad?”. Basilio de Seleucia es mucho más claro: ἐμοὶ δὲ τῆς τοιαύτης καθαρευούσης πείρας, πῶς ἔσται τοῦτο δύνατον; con todo debemos esperar hasta el Ps. Nisseno 1º para encontrar una formulación categórica: “¿Cómo podrá sucederme ésto 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”.

¿Cómo se realizará esta concepción virginal? El ángel se excusa; “soy mensajero del hecho, no intérprete del modo”, fórmula que aparece en el Ps. Atanasio 3º, Hesiquio 1º, Antípatro, Ps. Taumaturgo 2º, Ps. Atanasio 4º y Ps. Nisseno 1º.

Otros homiletistas, basándose en el simbolismo del verbo mental, responden que la encarnación se realiza δι' ἀκοῆς como dice el Ps. Atanasio 5º, temática familiar a Proclo y a Teodoto, reaparece en el Ps. Atanasio 1º y Ps. Taumaturgo 4º, y más tarde en el Ps. Atanasio 4º y Ps. Crisóstomo 8º.

Algunos, finalmente, no contentos con repetir el versículo 35 de San Lucas, procuran precisar en qué consiste esta acción divina en la concepción

virginal. Hesiquio 2º representa el primer tímido ensayo: "Spiritus Sanctus adveniebat atque hospitabatur, Pater obumbravit, Filius utero gestatus inhabitavit" (recordemos que en una segunda formulación la actividad del Padre y del Espíritu Santo se intercambian). Proclo 3º dice: ὁ Λόγος δι' ἀκοῆς εἰσέπηδα, ὁ Παροκλέτος τὸν ναὸν ἐξεοπλάσσει... Ps. Antípatro, Ps. Atanasio 4º y Ps. Taumaturgo 3º aclaran la idea, detallando la obra de santificación plena que realiza el Espíritu Santo en María para hacerla digna madre del Verbo. Ps. Atanasio 4º es particularmente enfático en rechazar la idea —que tilda de herética— de que el Espíritu Santo realiza la encarnación supliendo la fecundación humana: la encarnación se realiza sencillamente por la venida de la hipótesis del Verbo a la Virgen y el tomar de ella la humanidad.

Ps. Crisóstomo 3º propone una idea por demás interesante, comparando la acción del Espíritu Santo a la de los pintores, a la acción creadora divina en el comienzo de los tiempos, al efecto obtenido de la reflexión de la luz en un espejo: "Quemadmodum ergo pictores colorum ope hominem, fontem, fluvium depingunt, cum nihil a fonte, fluvio vel homine acceperint; sic et Spiritus Sanctus in virgine non coloribus sed voluntate animatum efformavit hominem... Deus accepto pulvere de terra non humanis manibus Adamum ut voluit efformavit: Spiritus vero sanctus non pulverem accepit, non humana lege semen iniici concessit, sed solum illuxit, ossa compegit, nervos tendit, nares, aures, oculos, linguam, etc.:... ut enim ii, qui in speculo respiciunt, imaginem sui oppositam oculis vident, ex informi materia paratam, imaginem semper ridentem, flentem, etc., sic et Spiritus Sanctus in puro speculo, immaculato nempe virginis corpore illuxit, perfectumque creavit hominem, non lege naturae, non tempore, non humano semine usus, sed solo aspectu ac spirituali sanctaque virtute Virginem ad partum movit ineffabili modo infantem in illa contexuit ut vestimentum ad salutem hominum".

Finalmente observamos que el compilador del Ps. Taumaturgo 3º nos presenta al Espíritu Santo que entra δι' ἀκοῆς en la Virgen, juntamente con el χαῖρε del ángel, para santificarla.

La escena evangélica se cierra con el "fiat" de la Virgen. Es realmente sorprendente el hecho de que solamente tres oradores, Basilio de Seleucia, Ps. Antípatro y Ps. Atanasio 4º, comentan el paso. Basilio nos presenta la respuesta de María después de las explicaciones del ángel y a la que sigue inmediatamente la realización del misterio. Ps. Antípatro es más explícito: "soy esclava del Señor; tabla en que se escriba; grabe en ella el escritor lo que quiera; pronta está la materia, haga el artífice lo que desea... el ángel recibió las palabras del consentimiento y se marchó". Ps. Atanasio 4º nos

sorprende interpretando el “fiat” como un deseo de la Virgen de que las cosas sucedan como las ha predicho el ángel.

Sobre la primera interpretación encontramos el testimonio indirecto de Attico: “cum illa per fidem uterum dilatasset, postea in habitaculo exceptit regem mundi”; de Cirilo 3º: “bendice entonces Simeón a la santa Virgen ὡς ὑπερεστήσασαν θεία βουλή; de Proclo 4º: “acudan las hijas, porque la obediencia de la hija reparó la injuria original en la desobediencia de la madre”, idea que encontramos también en el Ps. Atanasio 5º.

c) Si la maternidad virginal recibe un profundo significado en la concepción sin obra de varón, el nexo indisoluble entre la maternidad divina y la maternidad virginal con la peculiar tipología recordada precedentemente, parecen exigir que esta virginidad se extienda al momento mismo del parto. ¿Cuál es el pensamiento de nuestros homiletistas?

Las contradicciones que antigua y modernamente suscita este aspecto de la virginidad de María, sugiere la conveniencia de tomar en consideración todos los datos posibles.

La peculiar temática de las homilías sobre la escena de la anunciación preannunciaría un silencio sobre el aspecto que ahora consideramos; y en efecto, siete piezas no lo mencionan explícitamente: Antípatro, Ps. Atanasio 4º, Ps. Crisóstomo 7º y 9º, Ps. Taumaturgo 1º, 3º y 4º; obsérvese que cuatro de ellas pertenecen a una época tardía. Idéntico silencio encontramos en la homilía de circunstancias que Acacio de Melitene pronunció en Efeso.

Una cierta reserva debemos señalar en Cirilo, quien en sus tres homilías se contenta con el título ἡ ἀεὶ παρθένος. Algo semejante encontramos en el Ps. Nisseno 1º, ὁ ἐκ τῆς παρθένου ἀφράστως τεχθεὶς; y en Ps. Atanasio 5º quien la expresa implícitamente en el sólido nexo con la divinidad del hijo; Ps. Antípatro se limita a denominarlo un “parto santo”.

Las cuarenta piezas restantes ofrecen un categórico y unánime testimonio del parto virginal de María. Algunos se limitan a afirmar el hecho con la clásica fórmula μήτηρ γέγονας καὶ παρθένος ἔμεινας... o con aquella otra παρθένος μετὰ τὸν τόκον... así tenemos a Basilio de Seleucia, Ps. Crisóstomo 6º, Attico, Ps. Epifanio, Ps. Crisóstomo 10º, Ps. Atanasio 2º.

Otros van más adelante, precisando que se trata de la virginidad física de la madre, de la conservación intacta del himen virginal, aspecto que ex-

presan muy precisamente con la palabra *σφραγίς*, o con el verbo *σφραγίζω*, que a menudo especifican añadiendo *ἢν ἢ φύσις ἐπέθηκεν* o alguna fórmula similar; así tenemos Hesiquio 1º, 2º y 3º; Proclo 1º, 2º, 3º, 4º y 5º; Pablo de Emesa, Teodoto 1º y 2º, Teodoto 4º, Erectheio, Ps. Crisóstomo 2º, 3º, 4º y 5º, Ps. Basilio Magno, Ps. Atanasio 1º y 6º, Ps. Crisóstomo 8º y 10º, Ps. Metodiodo, Ps. Proclo.

υἷον ἃς ψυχοῦ ἐνὶ τῷ ὄντι οὐκ ἐστὶν ἄλλο ἢ τὸ ἐκ τῆς ἁγίας ἁποστολῆς
 los dos términos, verdadera maternidad y parto virginal. Basilio de Seleucia no se compromete: *ὑπὲρ τὸ φῶς γὰρ ἔστι τοῦ τόκου σοῦ τρόπος...* Hesiquio 2º, Pablo de Emesa, Crisipo y su paralelo Ps. Taumaturgo 2º ponen énfasis especial en el primer término: “*peperisti tanquam mulier... peperit enim ut matribus mos est... secundum propter tempus graviditatis, insuper et propter legem nativitatis... ideo et ea quae ad partum pertinent humanae legi subiectae sunt...*”.

Ps. Atanasio 1º, Ps. Crisóstomo 4º y 5º se fijan expresamente en que el Verbo *διὰ τῆς μητρικῆς φύσεως ἐτίκτετο / ἐξῆλθε*. Ps. Crisóstomo 3º considera que el parto virginal con ser estupendo, es en cierto sentido comprensible, en cuanto se tienen los elementos naturales: *γαστήρ, μήτρα, ὀδός*. Consiguientemente pondera el nacimiento virginal de Cristo en estos términos: *προελθόντος τοῦ βρέφους τῆς παρθενίας ὑβρίσθη ἢ σφραγίς*; y más adelante añade que así como en la concepción no se perdió la virginidad, así tampoco *διὰ τῆς μήτρας προελθὼν τὴν μήτραν διέφθειρεν*.

En esta forma se comprende la comparación que toma del Ps. Crisóstomo 2º entre la formación de Eva y el nacimiento de Cristo: el Señor tomó una costilla de Adán y éste permaneció *σῶος* y añade paralelamente, *ἄφθορος ἔμεινε καὶ ἡ παρθένος μετὰ τὴν πρόοδον τοῦ βρέφους*.

Esta línea de pensamiento se hace más clara y explícita en Proclo, quien parece tomar posición contra el parecer de Hesiquio. Este, comentando el conocido texto del “*adaperiens vulvam*”, afirma categóricamente que Cristo no abrió el seno materno, antes bien conservó cerrada la puerta de la Virgen, idea que confirma con la imagen de Ezequiel de la puerta situada al oriente y cerrada para el Señor; más tarde, en su famosa segunda homilía, comentando el mismo texto de Ezequiel, dice: “en ninguna forma el rey de la gloria, sea al ser concebido, sea al ser dado a luz, abrió las puertas de tu seno, ni rompió las ligaduras de tu virginidad”, y añade a título de explicación que Dios no tiene necesidad de puertas para entrar o salir, explicación que

parece evocar en Ps. Basilio Magno y Teodoto 2º la figura del Señor que se presenta a sus discípulos *ianuis clausis*, o sale del sepulcro aún sellado.

Proclo por el contrario comenta en su homilía segunda el mismo texto de Ezequiel, según el cual por aquella puerta solamente pasará el Señor Dios de Israel *καὶ κλείσει τὰς θύρας ὅπιθεν αὐτοῦ*. Consecuentemente en su homilía primera dirá: ὁ Ἐμμανουὴλ φύσεως μὲν πύλας ἀνέφξεν ὡς ἄνθρωπος y solo en un segundo momento completará; “pero como Dios no rasga los *εἶλος* de la virginidad, sino que sale del seno materno como entró por el oído, nace como fue concebido, a saber, *ἀπαθῶς - ἀφροίστως*. A esta luz parece se deba entender la expresión de su homilía cuarta *ἔξῆλθε γὰρ τὸ βρέφος καὶ ἀκεραίους τοὺς χιτῶνας τῆς γαστρὸς ἀπέλιπε, τοιοῦτον ἀφεις ἐν προσθηκῇ της χάριτος οἷς εὔρε τὸ τῆς φύσεως ἐργαστήριον*. Así mismo la audaz comparación de Proclo 7º en que el parto virginal evoca el milagro paralelo del mar rojo que se abre y se cierra en favor del pueblo de Israel.

Paralela a esta imagen procliana, el Ps. Crisóstomo 3º nos propone una comparación explícita: “*utique in terrae motibus ita scinduntur muri ut mortis periculum inferant, et ita denuo coniunguntur ut ne vestigium quidem scissionis maneat: et in partu illo incorrupto noles vulvam illam solvi in hominem infantis et denuo iungi et copulari ac virginitatis formam recipere per virtutem operantis? Ἔτι que in terrae motibus muri scinduntur et coniunguntur et Christo nascente non aperitur vulva et rursus claudetur?*”.

Esta línea de pensamiento se perpetúa en la exégesis del “*adaperiens vulvam*” del Ps. Cirilo de Jerusalén, Ps. Atanasio 6º, Nisseno 2º y Ps. Metodios, quienes consideran que este texto de la ley sólo tiene exacta aplicación en Cristo, el único que en su nacimiento *τὰ τῆς μήτρας διήνοιξε πύλας, ἀλλὰ τὰ κλειθρα τῆς παρθενίας μὴ διηρηξάντα*.

d) Como complemento del parto virginal encontramos en el panorama homilético que estudiamos la ausencia de dolores físicos, de las tribulaciones propias del parto. Proclo 5º nos dice que María es la única en concebir sin placer y dar a luz sin dolor; Antípatro contrapone *ἡ ὠδῖνας ἀναμένουσα, ὠδῖνας οὐκ ἔχουσα...*; en Teodoto 5º el ángel anuncia a María una concepción virginal y un parto exento del dolor y de la tristeza; en este privilegio ven el Ps. Epifanio, Ps. Atanasio 3º y 6º el carácter *παράδοξος* del parto de María, y el Ps. Crisóstomo 8º lo llega a proponer como criterio para conocer la divinidad del hijo.

El problema de la virginidad de María en sus relaciones con José después del nacimiento de Cristo viene considerado únicamente por dos oradores —Ps. Atanasio 2º y Ps. Proclo— quienes rechazan enfáticamente tal hipótesis.

Terminemos con una pregunta: ¿este particularísimo énfasis en el parto virginal se debe a una influencia del Protoevangelio de Santiago, como se afirma a veces? Los datos hablan por sí mismos: de las cincuenta y tres piezas analizadas solamente siete acusan una influencia de este apócrifo, a saber: Teodoto 5º, Ps. Atanasio 2º, Ps. Crisóstomo 5º, 6º y 8º. Ps. Epifanio y Ps. Proclo; estas piezas pertenecen muy probablemente a una época tardía (se exceptúa el misterioso Crisóstomo 5º); de ellas solamente una, precisamente el Ps. Crisóstomo 5º, aduce explícitamente el testimonio de la comadrona como prueba del parto virginal; el núcleo original del Ps. Atanasio 2º rechaza explícitamente tal suposición, que viene introducida poco más adelante por el compilador posterior. Sobran los comentarios.

Resumiendo brevemente, la homilética estudiada integra el privilegio de la virginidad de María dentro del marco grandioso de su maternidad divina, realidad que se complace en exponer como un misterio insondable. Un número considerable de testimonios, críticamente inobjectables, ve un nexo íntimo entre el misterio virginal y el misterio del Verbo encarnado, una prueba irrefutable de la divinidad del Hijo. Unos pocos penetran en la tipología fundamental que expresa ese vínculo, cuya formulación más bella se encuentra en Teodoto 3º.

Concepción virginal afirmada unánimemente sin sombra de duda o vacilación alguna. La escena de la anunciación da pie a diversas interpretaciones de la duda de María: “quommodo fiet istud”, en cuyo fondo se puede leer la conciencia general de que la virginidad de la doncella desposada con José presentaba una característica de perpetuidad que pasaba sobre su condición jurídica y sobre el anuncio del ángel, cuya explicitación encontramos tímidamente en Basilio de Seleucia y claramente en el tardío Ps. Niseno 1º: María tenía el propósito de conservar su virginidad, se había consagrado al celestial esposo. Algunos esfuerzos aislados por explicar la acción divina, y especialmente la operación del Espíritu Santo, en el momento de la encarnación. Sorprendentemente pobre la consideración del “fiat” de la Virgen.

Parto virginal que, a pesar del silencio y reservas de algunos testimonios, ofrece un verdadero carácter de testimonio de tradición en el hecho mismo, su interpretación en el sentido de una virginidad física, con sus íntimas implicaciones con el misterio del Verbo encarnado, es común ciertamente en

las Iglesias de Jerusalén, Constantinopla y Asia Menor ya desde los primeros años del siglo V. Una explicación del mismo abre dos perspectivas: aquella que considera que Cristo no tuvo necesidad de puertas para entrar o salir, para emplear la expresión de sus autores —Hesiquio, Teodoto 2º, Ps. Basilio Magno—; y aquella que tiende a considerar un parto normal con la peculiaridad milagrosa de conservar intacto el signo físico de la virginidad, perspectiva propuesta tímidamente por Pablo de Emesa y Crisipo, insinuada en Ps. Atanasio 1º, Ps. Crisóstomo 1º, 4º y 5º, explicitada por Proclo y Ps. Crisóstomo 3º, expuesta claramente por Ps. Metodio, Ps. Atanasio 6º y Ps. Nisseno 2º.

Virginidad después del parto, en el sentido que se da hoy día, no viene considerada sino por dos testimonios tardíos.

Maternidad virginal, en la concepción y en el parto, segura tradición doctrinal de la Iglesia, ciertamente independiente del dato apócrifo, que va buscando el explicitarse y comprenderse mejor a lo largo de nuestro siglo.

3. *Puesto de María en la obra salvífica.*

a) Siguiendo una línea ya tradicional en la teología griega, la homilética estudiada nos presenta la figura de María como nueva Eva, en conexión íntima con el misterio de la Redención; veintidos piezas se detienen en esta consideración: tres del siglo IV, —Ps. Crisóstomo 9º, Ps. Atanasio 5º, Ps. Antípato—, muchas de las seguramente auténticas del período efesino-calcedonense— Hesiquio 1º, 2º y 3º; Ps. Crisóstomo 2º y 4º; Proclo 1º, 2º, 4º, 6º y 7º; Teodoto 4º y 5º; Antípato y Crisipo—, unas pocas del tardo siglo V.VI— Ps. Taumaturgo 2º, 3º y 4º; Ps. Crisóstomo 8º, Ps. Atanasio 4º y Ps. Nisseno 1º—.

Es una tipología familiar sugerida por el paralelismo de las escenas del Paraíso y de la Anunciación en Proclo 4º, Teodoto 5º, los Ps. Taumaturgos, Ps. Crisóstomo 8º y Ps. Atanasio 5º; o con una mayor aproximación teológica por la maternidad del nuevo Adán, Cristo, en Hesiquio 2º, Proclo 1º, 2º y 6º; Antípato, Crisipo y Ps. Atanasio 4º. Algunos ven en el *χαϊρε* del ángel como una antítesis de la sentencia pronunciada contra la primera mujer —Hesiquio 1º, Proclo 7º, Ps. Antípato y Ps. Crisóstomo 9º—; en tanto que Teodoto 4º y Ps. Crisóstomo 2º se inspiran en el factor común de la virginidad, Hesiquio 3º considera la debilidad de la mujer y Ps. Crisóstomo 4º la utiliza como temática independiente.

Su real implicación teológica se encuentra en las especificaciones de este paralelismo. Si la complejidad del análisis de cada texto permitiera algunas conclusiones generales, diríamos que fuera de Hesiquio 1º y Proclo 7º, que se limitan a la contraposición del gozo y tristeza que rodea las figuras contrapuestas de María y Eva, los demás homiletistas expresan una estrecha relación con la obra de la Redención, bien sea fijándose en la reparación de la primera mujer —Hesiquio 2º, Proclo 1º, Teodoto 5º, Ps. Taumaturgo 3º y 4º—, bien considerando la destrucción del pecado y sus consecuencias —Proclo 4º y 6º, Teodoto 5º, Antípatro, Ps. Taumaturgo y la sugestiva serie de contraposiciones del Ps. Taumaturgo 3º—, bien llegando hasta la victoria específica sobre el demonio y su tiranía— Hesiquio 2º, Crisipo y Ps. Proclo—.

En esta perspectiva la nueva Eva, María, realiza una acción singular y exclusiva al lado del Redentor, siendo para el nuevo Adán —para seguir la expresión particularmente vigorosa del Proclo 6º— lo que Eva debería haber sido según los designios divinos $\beta\omicron\eta\theta\delta\varsigma \kappa\alpha\tau'\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$. Ahora bien, $\zeta\eta\eta$ qué sentido, con qué precisas modalidades se realiza dicha cooperación de María a la obra del único Salvador, Cristo?

Si exceptuamos la idea del Ps. Taumaturgo 2º de que la virtuosa prudencia de la doncella, o su santidad como dice Teodoto 5º, fueron su causa y explicación; todos los demás oradores apelan enfáticos y unánimes al gran privilegio de la maternidad divina. En último término María es nueva Eva, madre de los vivientes —según Ps. Atanasio 4º y Ps. Crisóstomo 8º—, causa y raíz de salvación, alegría y bendiciones para la humanidad, porque engendró y dió a luz al nuevo Adán, Cristo Salvador y Redentor, de acuerdo con la precisa formulación de Crisipo: $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\upsilon \omicron\upsilon\tilde{\nu} \tau\omicron\upsilon\tau\omega\upsilon\upsilon \mu\omicron\iota \tau\acute{\iota}\varsigma \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha; \tau\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\eta \epsilon\acute{\iota} \mu\grave{\eta} \eta \tau\omicron\tilde{\nu} \theta\alpha\nu\mu\alpha\tau\upsilon\rho\gamma\omicron\tilde{\nu} \tau\omega\tilde{\nu} \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omega\tilde{\nu} \gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\alpha\sigma\alpha;$ o con la imagen retórica de Proclo 2º: $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho \eta \lambda\acute{\upsilon}\chi\nu\acute{\iota}\alpha \omicron\upsilon\kappa \alpha\upsilon\tau\eta \varphi\omega\tau\omicron\varsigma \alpha\iota\tau\acute{\iota}\alpha, \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \varphi\omega\tau\omicron\varsigma \acute{\omicron}\chi\eta\mu\alpha \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \eta \pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma, \omicron\upsilon\kappa \alpha\upsilon\tau\eta \Theta\epsilon\omicron\varsigma, \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \Theta\epsilon\omicron\upsilon \nu\alpha\omicron\varsigma.$

Conjunto armónico de testimonios que se refuerza con otros muchos textos en que la misma idea se expresa independientemente de la tipología de la nueva Eva. Attico, por ejemplo, afirma que la Virgen “portabat sarcinam, redemptionem mundi... semel peperit et totam simul infirmitatem abstulit”. Basilio de Seleucia pondera: $\acute{\omega} \gamma\alpha\sigma\tau\rho\delta\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\iota}\alpha\varsigma \kappa\alpha\acute{\iota} \theta\epsilon\omicron\delta\omicron\chi\omicron\upsilon \acute{\epsilon}\nu \eta \tau\omicron \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma \delta\iota\epsilon\rho\rho\acute{\alpha}\gamma\eta \chi\epsilon\iota\rho\omicron\gamma\rho\alpha\varphi\omicron\nu,$ temática que había desarrollado con predilección Proclo 1º. Teodoto 2º, al que seguirá Crisipo, afirma que la Virgen es más gloriosa que el Paraíso porque germinó no árboles frutales sino la vara de Jessé colmada de frutos salutíferos para la humanidad. El Ps. Anti-

patro comentando el Magnificat dice que María ha sido digna no solo de ser madre, sino madre de Aquel que es el único Salvador... τῆ τελειοτατῆ οἰκονομίᾳ διακονουμένη, o como lo expresa Teodoto 4º μητρη τῆς οἰκονομίας. El ángel en el Ps. Taumaturgo 2º anuncia a la Virgen: "el Verbo divino viene y reforma en tu seno a Adán".

Firme convicción que viene expresada en las frecuentes imágenes del Paraíso, nube de lluvias bienhechoras o columna de nubes guía en el desierto, vaso que contiene el maná, fuente de aguas, de vida, de luz indeficiente, aurora de un sol vivificante.

Convicción que tiene su fundamento en la idea común a nuestros homilistas, principalmente a aquéllos que pronuncian sus homilías en el día de Navidad, de que en la Encarnación y nacimiento del Verbo se efectúa ya la obra de la Redención, la destrucción del pecado y la victoria sobre el demonio.

¿Hasta qué punto este nexo entre la maternidad divina y la redención entra en el campo de conciencia de María y la incorpora formalmente en la obra salvífica de su Hijo? Recordemos la afirmación del Ps. Crisóstomo 2º que justifica nuestra pregunta: καὶ τίκεται (ὁ Μονογενῆς) ἐκ παρθένου ἀγνοούσης τὸ πρᾶγμα · οὔτε γὰρ συνήργησε πρὸς τὸ γινόμενον, οὔτε συνεβάλλετο πρὸς τὸ πραττόμενον, ἀλλ' ἦν ψιλὸν ὄργανον τῆς ἀπορρήτου αὐτοῦ δυνάμεως.

Podemos decir que esta voz permanece aislada en el conjunto unánime de testimonios que presentan a María concedora tanto de la divinidad de su Hijo —Ps. Atanasio 6º la presenta dudosa—, como de la perspectiva soteriológica de la οἰκονομία. Observamos en el párrafo precedente que esta formulación no viene de ordinario en la consideración del "fiat", sino en la afirmación más genérica de la obediencia de la Virgen a los planes divinos, contrapuesta a veces a la desobediencia de Eva; así tenemos a Proclo 1º y 4º, Cirilo 3º, Ps. Basilio Magno, Ps. Proclo.

b) De esta posición básica, idea doctrinal firme de nuestro período, parece que se desprenden dos consecuencias paralelas que se conjugarán en un nuevo valioso aporte a la figura mariana.

La primera de ellas, sobre la línea considerada precedentemente, viene expresada tímidamente por el Ps. Taumaturgo 1º cuando llama a María "radix omnium bonorum", "causa omnium bonorum", y por Teodoto 4º que la denomina πῆγη ζωῆς, vía que consagra Cirilo 1º cuando en su famosa homilía de Efeso entona una magnífica alabanza mariana de dieciocho miem-

bros estructurados sobre la forma δι' ἧς en la que se pone especial énfasis en la actividad de María, actividad propia que no se encuadra dentro de los estrechos límites de una casualidad puramente material, sino que abarca las regiones afines de motivo, tema, inspiración, en la obra de santificación y redención. Idéntica temática, διὰ + genitivo reaparece en Teodoto 5º, Ps. Taumaturgo 2º y 3º, Ps. Epifanio y Ps. Proclo, temática que parece inspirar la paráfrasis del χαίρει κεχαριτωμένη en el Ps. Crisóstomo 4º.

Si esta primera consideración se entiende siempre en íntima relación con la maternidad divina, su fundamento ontológico, la segunda fija su atención en el objeto correlativo de esta acción salvífica, el sexo femenino y el género humano todo, cuyo ejemplo y modelo es María; así Proclo 1º ve en la festividad de la Virgen la gloria y exaltación de las mujeres y consiguientemente del género humano; Proclo 4º congrega a los pies de María a las vírgenes y a las madres; Proclo 5º la contrapone gloriosamente a una serie de figuras femeninas del Antiguo Testamento. Idéntica temática en el Ps. Crisóstomo 2º y en Teodoto 5º En igual sentido se entienden las aclamaciones que en las alabanzas marianas celebran esta ejemplaridad, aclamaciones que aparecen por primera vez en Ps. Atanasio 2º y 3º para generalizarse en Cirilo, Teodoto y Ps. Crisóstomo 4º y que presenta su aspecto más inspirado en el Ps. Metodio.

Este doble aspecto, ejemplaridad y actividad eficiente en la obra de restauración, evolucionan dinámicamente en la segunda mitad del siglo V en la idea de intercesión y mediación mariana. El primero en insinuarla vagamente es Proclo 1º: ἡ μόνη Θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους γέφυρα que parece aludir más bien a su oficio de Madre de Dios. Teodoto 5º es más explícito, ponderando que el Creador en su providencia nos ha concedido a María como πρόξενος ἀγαθῶν. Basilio de Seleucia la saluda entusiásticamente χαίρει μεσιτεύουσα Θεῷ καὶ ἀνθρώποις acude a su ayuda para tratar dignamente el misterio, y lo que es más significativo aún, pondera su gran poder superior al de los Apóstoles y mártires debido a la dignidad de Madre del Salvador, por lo cual la pone como intercesora en las difíciles circunstancias de las Iglesias de Oriente y la implora sentidamente: ἄνωθεν ἡμᾶς ἰλεως ἐποπτεύουσα. Antípato repite su saludo de gozo χαίρει ἡ ἀπύνος μεσιτεύουσα τῇ θνητότητι, y el Ps. Epifanio desarrolla plenamente: διὰ σοῦ... καὶ δοξολογία ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανούς ἀναπέμπεται· διὰ σοῦ παρερησίαν ἄνθρωποι ἐν οὐρανῷ πρὸς τὸν Ὑψιστον ἔχουσι... ¿por qué? αὕτη γὰρ οὐρανοῦ καὶ γῆς μεσίτης πέφυκεν ἐνότητα ποιήσασα. Profunda idea que encuentra su formulación más piadosa en el tardío Ps. Atanasio 4º: "et iam audi, filia David et Abra-

ham, et inclina aurem tuam ad supplicationem nostram, ne obliviscaris populi tui, neque nostrum qui domus Patris tui sumus... te decet... nostrum recordari astantem illi cui terribilis est nobis, tibi iucundus est, omnesque tibi largitur gratias — πάσας παρέχοντος χάριτας... quamobrem vultum tuum deprecamur... ad te clamamus— περί σοῦ βοῶμεν — recordare nostri sanctissima virgo, quae post partum virgo permansisti et tributo nobis... magna dona ex divitiis gratiarum tuarum”.

Resumiendo en pocas palabras, el pensamiento de nuestro siglo nos presenta a María preferentemente como la nueva Eva, cuya actividad salvífica esencial es dar a luz al Redentor, pero a través de lo cual, gracias principalmente a su acto de fe inicial, ejerce una verdadera y real causalidad en la obra de la redención.

Paralela a esta unánime orientación doctrinal, comienzan a cobrar relieve las ideas de una actividad propia —si bien subordinada— y de una ejemplaridad, que conduce a la conciencia de una intercesión y mediación de María, situándola en relación con los miembros de la Iglesia según la imagen bíblica del terebinto frondoso empleada por el Ps. Crisóstomo 6º.

Unica excepción en nuestro recorrido, Hesiquio 3º avanza la idea de una propiciación: considerando cómo María cumple la ley de la purificación a la que no estaba sujeta, afirma: ὥστε οὐχ ὑπὲρ αὐτῆς ἢ προσφορά, ἀλλὰ ὑπερ ὅλου τοῦ γένους ἐγένετο.

4. *Santidad.*

a) Si en las secciones precedentes pudimos descubrir un sólido núcleo de tradición doctrinal que paulatinamente procuraba comprenderse mejor y explicitarse más perfectamente, al tratar de la santidad de María solamente una nota se puede decir común: la denominación de María como ἡ ἁγία παρθένος y una gran admiración por su persona singular.

Cuando se procura precisar este dato, se comprueba que el adjetivo ἅγιος se aplicaba corrientemente a los varones virtuosos de la iglesia primitiva, y por consiguiente no alude a ninguna característica peculiar de la Virgen; por lo que hace a la admiración a María, ésta se refería fundamentalmente a su misión de madre de Dios, no propiamente a sus virtudes o santidad.

Esta consideración que centra su atención en la persona misma de la Virgen, con cierta prescindencia de su óptica relación con Cristo, evade a la atención de los grandes homiletistas de nuestro siglo: Attico, Cirilo, Acacio de Melitene, Pablo de Emesa, entre los seguramente auténticos, Ps. Crisóstomo 5º, 7º y 10º, Ps. Basilio Magno, Ps. Atanasio 2º, 3º y 5º, entre los Pseudo-Epigráficos, no ofrecen ni la más mínima alusión explícita al punto.

Y sin embargo ese rudimentario núcleo primitivo comienza a evolucionar. En algunas de las figuras principales aparecen brevísimas referencias a la castidad y pureza virginal de la madre, condición necesaria para el nacimiento del Santo; así el Ps. Crisóstomo 3º observa que el Espíritu Santo brilló como en un espejo ἐν τῷ ἀσπιλῷ σώματι τῆς παρθένου. Teodoto 1º considera ἡ μήτρα παρθενικῆ καθαρᾶ τῶν ἁμαρτητίας παθῶν. Basilio la llama templo digno de Dios por los aromas de castidad de la καθαρὰ παρθένος; en tal sentido entiende el Ps. Atanasio 6º la gracia singular con que fue enriquecida la madre, y el Ps. Antípato y Ps. Atanasio 4º la santificación que obra en ella el Espíritu Santo, vistiéndola como reina “vestitu deaurato incorruptionis... non quidem secundum simplicitatem spiritualem... sed circumamicta, secundum suam sanctissimam carnem, incorruptione”.

El gran cantor mariano, Proclo, nos ofrece solamente dos brevísimas y discutidas expresiones, al parecer contradictorias: en la homilía primera compara κροκή δὲ, ἡ τῆς παρθένου (la edición crítica: ἐκ τῆς παρθένου) ἀμόλυντος σώξε. En el sermón tercero (Proclo 7º) se expresa así: τῷ Πατρὶ καθ' ὃ ἦν ὁμοούσιος, καὶ μητρὶ ὅμοιος κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας. Fuera de esto, silencio absoluto.

Un nuevo testimonio sobre la santidad de María podríamos encontrar en las figuras poéticas de las alabanzas marianas de Hesiquio 2º y Crisipo, Teodoto 4º, Ps. Taumaturgo 1º y 2º, Ps. Crisóstomo 8º y Ps. Proclo. Sin embargo la peculiar estructura de dichos elogios no garantiza la exactitud teológica de los términos empleados y sugiere prudencia y reserva en tomarlos como base de argumentación doctrinal.

b) Si los textos precedentes nos ofrecen una afirmación más bien pobre de la santidad personal de la Theotokos, algunos de nuestros homiletistas dan un paso adelante. El Ps. Crisóstomo 4º la considera adornada de muchas virtudes, y el Ps. Crisóstomo 9º, seguro testigo para el siglo IV, considera sí el aspecto virginal de la santidad de María, pero insinúa una nueva vía de

pensamiento al alabar a María por haber agradado al Creador, quien se complace τοῖς κάλλεσι τῶν ψυχῶν y por tanto en ella que es παρθένος τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ.

Santidad en el cuerpo y en alma es una temática que aparece brevemente en el Ps. Crisóstomo 2º y en el Ps. Proclo. El Ps. Taumaturgo 2º continúa por este camino y precisa: de todas las generaciones esta sola Virgen ἀΐα σώματι καὶ πνεύματι γέγονεν.. —expresión que repetirá su compilador posterior el Ps. Nisseno 1º—; la admiración por ella no se basa únicamente en la hermosura — κάλλος corporal, ἀλλὰ καὶ τῆς ψυχῆς τὸν ἐνάρετον τρόπον. Santidad que se traduce en la prudencia y sabiduría de la doncella y que determina, en un sentido no precisado suficientemente, la elección divina para madre del Verbo. La dificultad de precisar el núcleo primitivo hace dudoso el testimonio del Ps. Taumaturgo 3º, quien poniendo especialmente de relieve la pureza de la Virgen, no deja de aludir claramente a la santidad anterior; πάσης ἀνθρωπίνης φύσεως καὶ σὺ ἡ ἅγια, ἐνδοξότερα... λαμπροτέραν μὲν ὑπὲρ χίονα ἔχουσα τὴν διάνοιαν... y a la santificación obrada por el Espíritu Santo εἰς τὸν ἀμίαντον ναὸν τῆς παρθένου, καὶ ἡγιασθῆ ἔννοια σὺν τοῖς μέλλεσι.

Será necesario llegar al enigmático Teodoto 4º para encontrar un pensamiento categórico: contraponiendo las dos vírgenes, Eva y María, designa a ésta con el significativo título de πανάχαρτος μήτηρ ἁγιότητος y explica: ὁ γὰρ δημιουργήσας τὴν παλαιὰν παρθένον ἀνυβρίστως, αὐτὸς καὶ τὴν εἰς δεύτερον ἔτεκνήνατο ἀναμώμως· καὶ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν ὠραίως, αὐτὸς καὶ τὸ ἔσωθεν κατεκόσμησεν εἰς κατοικτήριον ψυχῆς εὐαγῶς.

Acción santificadora divina que aclara con las imágenes del hierro al fuego o del cuerpo penetrado de agua. Santidad, pues, excepcional que supera los linderos de la pureza legal y exterior para penetrar hasta lo interior del alma y hermosearla plenamente, realizando así un duplicado perfecto de la inocencia y santidad de la primera mujer, santidad fundamental en el momento mismo de la formación, más profunda y plena en el momento de la encarnación por obra del Espíritu Santo.

Posteriormente el Ps. Crisóstomo 6º y Teodoto 5º se inspiran en el Protoevangelio de Santiago para ponderar la consagración al Señor antes de su nacimiento y su peculiar santidad desde los primeros años, santidad que

la diferencia completamente de todas las demás mujeres, a ella “virgen inocente, sin mancha, completamente irreprochable, incontaminada... santa en cuerpo y alma como lirio entre espinas”.

c) Entre estas dos tendencias paralelas, superficial la una, más profunda la otra, encontramos tres testimonios cuyo exacto significado no ha sido posible precisar: el Ps. Atanasio 1º que contempla al Verbo ἐκ τῆς ἀφράστου οὐσίας προελθόντα, τον ἐκ τῆς ἀχρόαντου οὐσίως γεννηθέντα El Ps. Taumaturgo 4º que compara el ángel incorpóreo y la Virgen Inmaculada - ἀμόλυντος - el libre del pecado (angel) y la que estaba libre de corrupción (virgen). Finalmente Hesiquio 2º quien habla de una planta de incorrupción y de un paraíso de inmortalidad, a quien no llega el humo de la concupiscencia, ni el gusano del placer la corroe, templo incorrupto, tabernáculo exento de toda mancha - πάντος οὐπίου -.

Completan el cuadro dos oradores que si bien ponderan ciertamente la santidad de María, parecen afirmar —implícitamente el uno y explícitamente el otro— la sujeción de María a la común miseria del género humano: Antípatro reconoce que María ἡ πρώτη καὶ μόνη τίκτουσα βρέφος κατάρας ἐλεύθερον. Crisipo concede paladinamente όταν γὰρ σὺ ἐκεῖθεν ἐξαναστὰς τὴν τοῦ σοῦ ἀγιάσματος κιβωτὸν σφραγίσῃς, τότε καὶ ἡ κιβωτὸς μετὰ πάντων ἐξαναστήσεται ἐκ τοῦ πτώματος ἐν ᾧ κατέστησε μαὶ αὐτὴν ἡ τῆς Εὐᾶς συγγένεια... afirmación que repite posteriormente πονηρὸς γὰρ σε λαὸς ἐνυβρίζει τῇ ἀγχιστεία τῇ παρ’ αὐτοῦ.

Una vista de conjunto nos dice, pues, que en la conciencia de nuestra época existe una creencia en la santidad de María, santidad que para la mayor parte es singular, pero que se interpreta diversamente: para unos se refiere a su pureza virginal, para otros significa una santidad interior, que en unos pocos testimonios tiende a una santificación total y radical —prehistoria en la evolución de la doctrina de la Inmaculada Concepción—, perspectiva excluída implícitamente sin embargo en los dos homiletistas señalados.

d) En este marco se han de considerar las interpretaciones que a la profecía de Simeón darán las seis piezas que tratan el tema: Ps. Crisóstomo 10º, Hesiquio 3º, Cirilo 3º, Teodoto 4º, Ps. Atanasio 6º, Ps. Nisseno 2º.

Ps. Crisóstomo 10º, el primero cronológicamente, sigue fielmente la línea exegética griega iniciada por Orígenes: “Et tu, inquit, esse mater videris;

an tu igitur tentationis expers eris, quandoquidem esse te matrem confessa es, quandoquidem illum peperisti, quodquidem uterum tuum visa es comodasse? . . . ζnum tu igitur tentationis expers eris? Ne tu quidem tentationis expers eris, sed et tuam ipsius animam pertransivit gladius. ζQuare vero domine? ζquid enim ego peccavi? Nihil peccasti: sed cum illum in cruce videris, cum illum pro mundo videris patientem, cum expansas videris eius manus in cruce, clavisque ligno affixas, tunc dubitare incipies ac dicere: “hiccine est ille de quo mihi narravit angelus? hiccine est in quo miraculum mihi conceptionis est editum. . . pertransivit igitur et ipsius animam gladius, τὸ πειραστήριον καὶ ἡ ἀμφιβολία.

El alto concepto que Hesiquio tiene de la santidad de María parece que atempera las aristas hirientes de esta exégesis; concede sí que en la pasión de la cruz todos fueron probados y agitados, no solamente los simples discípulos sino los escogidos y su misma madre; pero no especifica en qué consistió dicha prueba o por qué la espada predicha sea la diversidad de opiniones.

Teodoto 4º, el entusiasta panegirista de la santidad total de la Virgen, explica claramente el signo de contradicción por las especiales circunstancias que origina la obra salvífica, en las que incluye la duda y negación de los apóstoles, pero soslaya el espinoso problema de la espada de dolor: καὶ τῆς παρθενικῆς δὲ ψυχῆς ἔσται ποτὲ βάσανος ὑπὸ ποικίλων εἰσίωντων καὶ ἐξίοντων λογισμῶν.

El pensamiento de Cirilo ha sido estudiado detenidamente, comparándolo en las tres exégesis paralelas de Zacarías, Juan y Lucas —texto de nuestra homilía— y hemos llegado a la conclusión de que Cirilo modifica su exégesis tradicional sobre la vía del pensamiento occidental: la espada es la aflicción a causa de los sufrimientos de Cristo que laceran el corazón de la madre, a quien le falta aquello que podría consolarla, a saber, el conocimiento de la resurrección de Cristo, circunstancia olvidada por los mismos testigos de su revelación, los apóstoles.

Esta posición de Cirilo parece que influye definitivamente en la exégesis posterior: Ps. Nisseno 2º identifica la espada con los sufrimientos al pie de la cruz, que desgarraron el corazón de la madre, el cual cicatrizó luego con el milagro de la resurrección; Ps. Atanasio 6º pone de relieve su compasión maternal: “ea de causa lugebis et congemisces, et utpote mater, pro Filio la-crimaberis”. El Ps. Metodio ni siquiera toca el punto.

Vemos, pues, cómo nuestro siglo V supera definitivamente la tradición exegética de Orígenes, guiado por una conciencia profunda de la santidad de la Theotokos. La figura de María al pie de la cruz pasa de las dudas y vacilaciones de la mente, a la compasión del corazón materno, sin insinuar empero en forma alguna el carácter soteriológico de dicha compasión.

5. *Conclusión.*

Con esto hemos llegado al final de un recorrido que nos ha mostrado cómo la maternidad divina es el punto focal del pensamiento mariológico de la época; maternidad divina que se explicita y se precisa dogmáticamente, que integra y da su pleno significado al privilegio mariano más primitivo y mejor considerado, la virginidad perpetua; maternidad divina que explica el lugar singular que ocupa María en la obra de la redención del género humano, e ilumina con luz propia la imagen de la segunda Eva trazada siglos atrás por Justino e Ireneo; maternidad divina, en fin, razón de la excelencia de María sobre todo lo creado y que insinúa una nueva corriente de pensamiento sobre la persona misma de la madre, sobre su inigualable santidad.

A esta luz se comprende cómo hay aspectos de nuestra mariología actual que no penetran en la temática de la época. Así la doctrina de la exención del pecado original apenas se delinea vagamente en algunos apócrifos del tardo siglo V; la cooperación de María al sacrificio redentor de Cristo se reduce a su oficio de madre del Salvador. Sobre la ascensión de María a los cielos encontramos una vaga y discutida alusión en Cirilo 1º, Ps. Taumaturgo 1º y Ps. Antípatro; y una clara formulación en el Ps. Taumaturgo 3º y en el compilador del Ps. Atanasio 4º en los siglos VII-VIII.

Sobre la perspectiva actual que relaciona íntimamente a María con la Iglesia, debemos decir que nuestra homilética la ignora casi por completo: un fundamento tradicional en Hesiquio 1º y Proclo 2º quienes unen oratoriamente dos tipologías paralelas: María-Eva y Eva-Iglesia; una aproximación en las consideraciones de María como ejemplo, modelo y corona de los fieles, como intercesora y medianera entre el cielo y la tierra; una sugestiva formulación en el tardío Ps. Proclo, quien en la alabanza mariana establece una relación entre María y la fundación de la Iglesia de la gentilidad, con dos in-

teresantes comparaciones: la nave que lleva de Jerusalén la conversión a los gentiles, y la madre que amamanta en sus brazos virginales a los nuevos convertidos; en el elogio a la virginidad del mismo Ps. Proclo se presenta a Isabel como tipo de la sinagoga y a María como tipo de la Iglesia. Añadamos, a modo de inventario, la discutible interpretación propuesta por A. Müller de la letanía laudatoria de Cirilo 1º.

El siguiente cuadro esquemático refiere intuitivamente todos los aspectos del pensamiento mariológico de la homilética griega en el siglo V. En la columna vertical se ordenan los temas en el orden de importancia según el pensamiento de la época; en la columna horizontal la ordenación de las homilías es la misma del cuadro crítico e indica por consiguiente, de izquierda a derecha, la sucesión cronológica desde el tardo siglo IV hasta las posteriores al siglo V.