

Pontificia Universidad Católica Argentina

Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación

Departamento de Historia

DE • REBUS • ANTIQVIS

ISSN 2250-4923

N°2 - 2012



PEHG

Proyecto de Estudios
Históricos grecorromanos

AUTORIDADES

Pontificia Universidad Católica Argentina

Rector

Pbro. Dr. Víctor Manuel Fernández

Vicerrector de Asuntos Académicos e Institucionales

Dr. Gabriel Limodio

Vicerrector de Asuntos Económicos

Dr. Horacio Rodríguez Penelas

Vicerrectora de Investigación

Dra. Beatriz Balian de Tagtachian

Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación

Decano

Dr. Enrique Aguilar

Secretario Académico

Dr. Roberto Aras

Directora del Departamento de Historia

Dra. Silvia Nora Arroñada

Proyecto de Estudios Grecorromanos (PEHG)

Directora

Lic. Graciela Gómez Aso

Secretario

Prof. Juan Pablo Alfaro

De Rebus Antiquis

Dirección

Lic. Graciela Gómez Aso

Edición

Prof. Juan Pablo Alfaro

CONSEJO EDITOR

Florencio Hubeñak: Profesor Titular UCA, Profesor Emérito UNCuyo

Giuseppe Zecchini: Profesor Ordinario Universidad del Sacro Cuore de Milán

Hugo Bauzá: Profesor Titular UBA, Academia Nacional de Ciencias

Pablo C. Díaz: Catedrático Universidad de Salamanca (España)

Renán Frighetto: Universidad Federal de Paraná (Brasil)

Raúl Buono-Cuore: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile)

Las opiniones vertidas por los autores reflejan sus criterios personales y la revista no se hace responsable por las mismas. Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos al Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina, como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ÍNDICE:**1. Autoridades, Staff y Consejo Editor****2. Índice****3. Presentación****4. Artículos:**

- Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná)
'Memoria conseruandae causa facit'. A memoria e a história como veículos da construção das identidades no reino Hispano-Visigodo de Toledo (Finais do século VI – Primórdios do século VII).....1-18
- Viviana Boch (Universidad Nacional de Cuyo)
Vetio Agorio Pretextato, visto por sus contemporáneos.....19-33
- Ilaria Ramelli (Durham University)
Le tre "quests" nello studio del Gesù storico e il ruolo di Rudolf Bultmann.....34-88
- Thiago Eustáquio Araújo Mota (Universidade Federal de Goiás)
Na trilha do etéreo: A divinização da Domus Iulia na Eneida de Virgílio e nas Metamorfoses de Ovídio.....89-122
- Álvaro M. Moreno Leoni (Universidad Nacional de Córdoba)
Polibio, el mundo helenístico y la problemática cultural: algunas líneas de reflexión en los últimos veinte años.....123-151
- Jorge Martínez-Pinna (Universidad de Málaga)
Los 'ludi' en la Roma arcaica.....152-179
- 5. Semblanzas del Mundo Grecorromano:**
 - Francisco Pina Polo (Universidad de Zaragoza)
Cicerón: triunfo y frustración de un 'homo novus'.....180-221
- 6. Reseñas Bibliográficas:**
 - BAUZÁ, Hugo Francisco; *Virgilio y su tiempo*. Madrid: Akal, 2008.
Florencio Hubeñák.....222-225
 - AGUADO GARCÍA, Paloma; *Julia Domna. La Emperatriz Romana*. Cuenca: Alderabán, 2010.
Lorena Esteller.....225-225
 - THESLEFF, Holger; *Platonic Patterns, A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009.
Rodrigo Illarraga.....226-227
 - BUCCIANTINI, Massimo, CAMEROTA, Michele e GIUDICE, Franco (a cura di); *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*. Firenze: Olschi, 2011.
Florencio Hubeñák.....228-229
 - HALL, Jon; *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.
Julia Albrizio.....228-232
 - PENNA, Romano; *Gesú di Nazareth nelle culture del suo tempo. Alcune aspetti del Gesù storico*. Bologna: EDB, 2012.
Florencio Hubeñák.....232-233

- MACKAY, C.S.; *El declive de la república romana. De la oligarquía al imperio*. Barcelona: Ariel, 2011.
Juan Pablo Alfaro.....233-235

PRESENTACIÓN

El Departamento de Historia de la Universidad Católica Argentina tiene el agrado de presentar el segundo número de la revista *De Rebus Antiquis*, editada por el Proyecto de Estudios Históricos Grecorromanos (PEHG) surgido en el año 2010.

Tanto este volumen como el anterior son el fruto de una labor mancomunada de docentes, investigadores y alumnos avanzados interesados en el estudio de las problemáticas del mundo greco-romano desde una perspectiva interdisciplinaria. Sus objetivos principales son difundir, contrastar y debatir las diferentes teorías, líneas de investigación y categorías de análisis que el mundo académico ha desarrollado en torno a las sociedades de la cuenca mediterránea y para ello se ha convocado a estudiosos de nuestro país y del exterior. Esta proyección internacional se plasma en los artículos de reconocidos catedráticos de Europa y Latinoamérica que contiene esta entrega.

La continuidad de esta publicación anual constituye un reconocimiento tanto por parte del Departamento de Historia como de los miembros del PEHG y de los investigadores que colaboran en este número de la importancia que reviste el conocimiento de la Antigüedad Clásica para la comprensión de la historia de Occidente y de la Humanidad.

La edición de la revista en formato electrónico está destinada a facilitar la difusión académica y a convertirse en un vehículo de acercamiento de esta cultura milenaria a todos aquellos interesados en descubrir sus profundos valores. El conocimiento de la civilización clásica no sólo permite desarrollar la capacidad de ver el mundo a través de los ojos de personas totalmente diferentes a uno mismo sino que estimula a pensar sobre los problemas universales. La aparición del segundo volumen de la revista *De Rebus Antiquis* seguramente contribuirá a estos nobles fines.

Dra. Silvia Nora Arroñada

*Directora del Departamento de Historia
Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación
Pontificia Universidad Católica Argentina*

ARTÍCULOS

*MEMORIAE CONSERVANDAE CAUSA FACIT. A MEMÓRIA E A HISTÓRIA
COMO VEÍCULOS DA CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES NO REINO
HISPANO-VISIGODO DE TOLEDO
(FINAIS DO SÉCULO VI – PRIMÓRDIOS DO SÉCULO VII)*

PROF. DR. RENAN FRIGHETTO

Departamento de História/ Núcleo de Estudos Mediterrânicos /CNPq
Universidade Federal do Paraná (Brasil)
rfrighetto@hotmail.com

Abstract: Both Hellenistic as Late Antique authors stressed the importance of *History* as the keeper of ancestral traditions and the most recent events, all recovered, firstly, by his own *personal memory* that is immortalized by the manuscripts, became *collective memory*, and documents reported by the past. Both *memory* and *History* could serve as pathways to the development of an *identity* for political purposes or enhance the distinct *identities* of social groups according to their ancestors. We intend, in this study to analyze whether these perspectives can be found in the example of Hispano-Visigothic kingdom, with emphasis on the writings of John of Biclaro and Isidore of Seville.

Keywords: Late Antiquity; *Memory*; *History*; *Identities*; Hispano-Visigothic kingdom of Toledo.

Resumo: Tanto os autores helenísticos como os tardo-antigos acentuavam a importância da *História* como mantenedora das tradições ancestrais e dos acontecimentos mais recentes, todos recuperados, por um lado, pela própria *memória* pessoal que, ao ser eternizada pelos manuscritos, se tornava *memória coletiva*, e pelos documentos que relatavam o passado. Ambas *memória* e *História* poderiam servir como vias à elaboração duma *identidade* com fins políticos ou acentuar as distintas *identidades* de grupos sociais segundo seus antepassados. Buscaremos, no presente estudo, analisar se tais perspectivas podem ser encontradas no exemplo do reino hispano-visigodo, com maior ênfase nos escritos de João de Biclaro e de Isidoro de Sevilha.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; *Memória*; *História*; *Identities*; Reino Hispano-Visigodo de Toledo.

A Memória e a História, construtoras das identidades.

Duas afirmações feitas por Marco Túlio Cícero, um dos mais destacados personagens da vida pública e cultural do mundo romano de finais da República, podem servir como base inicial para nossa digressão na abordagem dos conceitos de *memória* e *História*: a primeira fora apontada pelo eminente pensador romano como verdadeiro receptáculo de todo o conhecimento¹, enquanto a segunda era considerada como a autêntica mestra de toda a vida², um evidente vínculo com o pensamento clássico proposto pelo retórico Isócrates na primeira metade do século IV a.C. na sua famosa epístola aconselhadora dirigida ao soberano de Salamina, no Chipre, o jovem Nicocles³. Em ambas citações ciceronianas observamos a prevalência da retórica e da oratória como veículos de transmissão tanto da *memória* como da *História*, visto que a partir delas e pela expressão do orador todos os cidadãos romanos poderiam atingir o verdadeiro conhecimento do passado que seria, no seu momento histórico, reinterpretado pela *memória* de seus contemporâneos. No sentido contrário encontramos a opinião de Isidoro de Sevilha, figura de proa da política e da cultura na Antiguidade Tardia hispano-visigoda, que enfatizava, da mesma forma que Varrão, Salústio e Agostinho de Hipona⁴, o vínculo da *História* ao âmbito da *Gramática*, na medida em que, segundo o hispalense, *às letras se confia quanto é digno de recordação*⁵,

¹ CIC., *De orat.*, I,5,18:...*Quid dicam de thesauro rerum omnia, memoria?*...

² CIC., *De orat.*, II,9,36:...*Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?*...

³ ISOC., *A Nic.*, 35:...*Contempla los acontecimientos y sus consecuencias para los particulares tanto como para los soberanos: si recuerdas el pasado, mejor resolverás el futuro.*...

⁴ VAR., *De Ling.Lat.*, VIII,6:...*Ad illud genus, quod prius, historia opus est: nisi discendo enim id non pervenit ad nos; ad reliquum genus, quod posterius, ars: ad quam opus est paucis praeceptis quae sunt brevia...*; SALL., *De Bell.Iug.*, IV,1:...*Ceterum ex aliis negotiis quae ingenio exercentur, in primis magno usui est memoria rerum gestarum...*; AG., *De Ordine*, II,12:...*Poterat iam perfecta esse grammatica sed, quia ipso nomine profiteri se litteras clamat – unde etiam latine litteratura dicitur – factum est, ut, quicquid dignum memoria litteris mandaretur, ad eam necessario pertineret. Itaque unum quidem nomen, sed res infinita multiplex curarum plenior quam iocunditatis aut veritatis huic disciplinae accessit, historia non tam ipsis historicis quam grammaticis laboriosa...*

⁵ ISID., *Etym.*, I,41,2:...*Haec disciplina ad Grammaticam pertinet, quia quidquid dignum memoria est litteris mandatur...*

estabelecendo uma clara relação entre a *História* enquanto *memória* do passado preservada e perpetuada através dos manuscritos que seriam, na perspectiva do hispalense, autênticos *monumentos*⁶ que conservavam para o futuro aqueles *preciosos conhecimentos*⁷. Nesse caso a *História* era apresentada como a *memória escrita*⁸, sendo aquela verdadeira visto que, para Isidoro, tudo o que se via por meio do documento escrito representava a verdade⁹, fruto dos conhecimentos adquiridos e devidamente guardados na *memória* pessoal¹⁰ que se acentuaria, na perspectiva isidoriana, com a constante prática da leitura¹¹, baseada, por certo, nos códices. Dessa forma, como nos disse Guglielmo Cavallo¹², notamos que na Antiguidade Tardia se deu a *vitória*, no âmbito oficial, do documento manuscrito como *fonte de verdade*¹³, embora a *memória*, transmitida de forma oral, permanecesse plenamente viva e baseada nos *costumes*¹⁴, voltada a experiências

⁶ Baseamos nossa interpretação a partir de ISID., *Etym.*, XV,11,1:...*Monumenta itaque et memoriae pro mentis admonitione dictae.*

⁷ ISID., *Sent.*, I,13,7: *Ex causa vocabulum sortita est cogitatio. Cogendo enim animum reminisci quod memoriae commendatum est, dicitur cogitatio. Rerum omnium thesaurus memoria est...*

⁸ ISID., *Etym.*, I,3,2: *Vsus litterarum repertus propter memoriam rerum. Nam ne oblivione fugiant, litteris alligantur. In tanta enim rerum varietate nec disci audiendo poterant omnia, nec memoria contineri.*

⁹ ISID., *Etym.*, I,41,1:...*Dicta autem Graece historia απο του ιστορειν, id est a videre vel cognoscere(...). Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus, quam quae auditione colligimus.*

¹⁰ ISID., *Etym.*, XI,1,13:...*Dum ergo vivificat corpus, anima est: dum vult, animus est: dum scit, mens est: dum recolit, memoria est: dum rectum iudicat, ratio est...*

¹¹ ISID., *Sent.*, III,14,7: *Lectio memoriae auxilio eget. Quod si fuerit naturaliter tardior, frequenti tamen meditatione acuitur, ac legendi assiduitate colligitur;* aspecto que encontra repercussão em ISID., *Etym.*, 43: *Historiae gentium non inpediunt legentibus in his quae utilia dixerunt...*

¹² Cf. CAVALLO, G., *Libros, editores y público en el mundo antiguo. Guía histórica y crítica.* Madrid: Alianza Editorial, 1995, p.151, "...el cristianismo de hecho había introducido la idea de la aceptación total de los textos y estos textos estaban escritos en código. En una época en la que la legislación se convirtió en obligación exclusiva del *princeps*, el uso del *codex* se relaciona con una reverencia por los textos escritos que se une a la necesidad de imponer una observancia absoluta a su contenido; un respeto de ese tipo, en el caso de las constituciones imperiales, alcanza su culmen en los emperadores cristianos, que hablan 'en nombre de Dios'. El código es así depositario de la ley divina y humana..."

¹³ Para tanto, vide FRIGHETTO, R., 'Historiografia e poder: o valor da História, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha e de Valério do Bierzo (*Hispania*, século VII)', *Revista História da Historiografia* 05, Ouro Preto, Universidade Federal de Ouro Preto, 2011, pp.73-4.

¹⁴ Sobre os *costumes*, ISID., *Etym.*, V,3,3: *Mos autem longa consuetudo est de moribus tracta tantundem...*; na perspectiva de WOLFRAM, H., "*Origo et religio. Ethnic traditions and literature in early medieval texts*", in: *From Roman Provinces to Medieval kingdoms (Ed.T.F.X.Noble)*. London-New York: Routledge, 2006, p.61, "...Tribal sagas are not chronologically and historically reliable records. They had been subjects to the ever-changing oral tradition until they, or rather

personais e familiares que mereciam ser conservadas¹⁵. Estas, porém, passavam ao ambiente da *História*, ganhando uma projeção e reconhecimento maiores, a partir do momento em que eram transcritas e preservadas, de forma perene, nos documentos escritos.

Assim a *História*, fruto evidente da própria *memória* coletiva conservada pelos manuscritos, apresentava-se como essencial para conduzir o conjunto dos cidadãos, *a posteriori* dos cristãos e súditos tanto do Império Romano tardio como das monarquias romano-bárbaras que o sucedem¹⁶, à criação de modelos positivos, bem como daqueles que seriam seus antípodas, que surgiriam como verdadeiros *exempla* para os grupos sóciopolíticos mais destacados e que integravam o ambiente da corte régia¹⁷, inseridos no conjunto do que definiremos como a *sociedade política* hispano-visigoda¹⁸. Um exemplo evidente desta relação

fragments of them, came to be written down...”, e mais especificamente na p.67, “...These genealogies are, of course, literature, but their message still served its purpose, that is, to legitimize kingship by ethnic traditions no matter how deeply rooted in ‘genuine’ oral *memoriae*...”.

¹⁵ ISID., *De Diff.*, 222: *Inter dicere et memorare. Dicit enim qui semel idem pronuntiat, memorat non que semel dicit, sed qui saepius idem memoriae conseruandae causa facit*; tais feitos rememorados e preservados pela tradição familiar poderiam ganhar novos contornos, de acordo com GEARY, P., *O mito das nações. A invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad Livros, 2005, p.129, “...As identidades que ofereciam aos membros de seus ‘povos’ eram baseadas em vagas tradições familiares, reinterpretadas e transformadas de acordo com o contexto em que se encontravam...”.

¹⁶ Muito interessante é a vinculação estabelecida entre a *História* que desenvolveu-se em espaços e tempos distintos, segundo ISID., *Etym.*, IX,3,2: *Regnum universae nationes suis quaeque temporibus habuerunt(...), ut temporibus, et locis inter se ordinata atque distincta*.

¹⁷ Na opinião do clássico estudo de SANCHEZ ALBORNOZ, Cl., “Los Fideles Regis visigodos”, in: *En torno de los orígenes del Feudalismo. Libro I-Tomo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vassalaje y del beneficio hispanos*. Buenos Aires: EUBA, 1974, p.27, “... fuentes legales y canónicas vienen a confirmar la existencia en la sociedad visigoda, en torno al soberano, de un grupo de hombres que le debían una doble fidelidad: la general de los súbditos y una especial, espontánea y personalíssima...”; segmento nobiliárquico próximo ao soberano já descrito em IOAN.BICL., *Chron.*, a.590,3: *Reccaredo ergo orthodoxo quieta pace regnante domesticae insidiae praetenduntur nam quidam ex cubiculo eius...;* personagens que aparecem firmando as atas conciliares desde o Concílio VIII de Toledo na condição de integrantes do *ofício palatino* e que estão presentes em IUL.TOL., *H.W.*, 2:...*dum decidentis Recesuindi principis morte exequiale funus solueret et lamenta, subito una omnes in concordiam uersi, uno quodammodo non tam animo quam oris affectu pariter prouocati, illum se delectanter habere principem clamant; illum se nec alium in Gothis principari unitis uocibus intonant et cateruatim...*

¹⁸ Nesse sentido, Barbero, A. & Vigil, M., *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, Ariel, 1988, p.132, “...La situación llevada a una independencia cada vez mayor de los miembros de las clases altas que al mismo tiempo ostentaban dignidades públicas, como altos funcionarios, y ocupaban los puestos más importantes de la jerarquía eclesiástica...”; referimo-nos

memória – História foi preservado e transmitido por Isidoro de Sevilha para os grupos sociais do ambiente aristocrático – nobiliárquico hispano-visigodo, acentuando o passado glorioso dos godos, de seus reis¹⁹ e de suas *gentes*, destacando-se, sempre, suas virtudes guerreiras que os colocava como verdadeiros e únicos detentores do *regnum* sobre toda a *Hispania*²⁰. Ora, devemos entender esta construção histórica isidoriana a partir do processo de conquista e hegemonia perpetrado pelos godos sobre os territórios hispânicos, iniciado na segunda metade do século VI, no reinado de Leovigildo, e culminado com a definitiva vitória sobre as forças bizantinas no primeiro quartel do século VII, no reinado de Suinthila²¹. Ou seja, num lapso cronológico de seis décadas, os godos tornaram-se os verdadeiros *potentes*, sob o ponto de vista político, administrativo e militar, sobre as antigas *prouincias* da *Hispania* romana. Mas, acima de tudo, a tarefa de elaboração histórica do bispo hispalense devia lançar mão do argumento de integração e interação entre os grupos aristocráticos e nobiliárquicos de origem goda com os seus correlatos romanos e suevos, subjugados, ao menos em teoria, pela *fortitudo* que, segundo Isidoro de Sevilha, seria comum aos godos²². Uma

aqui aos que são nominados no *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni concilio communi constituent...*, que também estão descritos por IUL.TOL., *H.W.*, 2: *...quem principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communio elegit...* e 4: *...pleuium uota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est...*

¹⁹ ISID., *H.G.*, 2: *...Per multa quippe retro saecula ducibus usi sunt, postea regibus, quorum oportet tempora per ordinem cursim exponere et quo nomine actuque regnauerint, de historiis libata retexere.*

²⁰ Como, por exemplo, ISID., *H.G.*, 67: *Populi natura pernices, ingenio alacres, conscientiae uiribus freti, robore corporis ualidi, staturae proceritate ardui, gestu habituque conspicui, manu prompti, duri uulneribus...*; 68: *Hos Europae omnes tremuere gentes, Alpium his caesere obices, Wandalica ipsa crebro opinata barbaries non tantum praesentia eorum exterrita quam opinione fugata est. Gothorum uigore Alani extincti sunt, Sueui quoque hactenus intra inaccessos Spaniarum angulos coartati etiam eorum armis periculum finis experti sunt et regnum...*; 69: *Sed quis poterit tantam Geticae gentis edicere uirium magnitudinem, quandoquidem multis gentibus uix precum causa et munerum regnare licuerit, his tamen libertas magis de congressione quam de petita contigit pace atque ubi sese necessitas bellandi opposuit...*

²¹ Para tanto, vide Frighetto, R., ‘De la *barbarica gens* hacia la *christiana ciuilitas*: la concepción de *regnum* según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)’, *Anuario* 7, Centro de Estudios Históricos ‘Profesor Carlos S.A.Segreti’, Universidad Nacional de Cordoba, 2007, p.203-20.

²² ISID., *Etym.*, IX,2,89: *Gothi (...) gens fortis et potentissima, corporum mole ardua, armorum genere terribilis...*; segundo VELÁZQUEZ, I., ‘*Pro patriae gentisque gothorum statu* (4th Council of

característica que podemos denominar como *traço de identidade* que será extensiva, a partir daquele momento, a todos os elementos da aristocracia-nobreza inseridos naquele espaço político-territorial sob o qual estendia-se o *regnum*, entendido como poder recebido por delegação das *gentes*, dos *reges* godos sobre a *Hispania*²³. A esta confluência entre a hegemonia político-militar exercida por segmentos aristocrático-nobiliárquicos sobre um âmbito territorial hispânico é que denominamos como reino hispano-visigodo de Toledo. A construção desta *identidade* hispano-visigoda, mais extensa e que abrangia os segmentos aristocrático-nobiliárquicos godos, romanos e suevos, encontrava um importante apoio no relato histórico desenvolvido pelo bispo hispalense.

As virtudes militares como integrantes da Memória e da História das gentes godas

Nesse sentido, parece-nos certo afirmar que a *História*, na percepção isidoriana, seria um veículo difusor, e ao mesmo tempo mantenedor, do prestígio e da força das *gentes* aristocrático-nobiliárquicas que ofereciam seu apoio aos reis e soberanos, desde que estes fossem mercedores de tal amparo²⁴. O afastamento entre as *gentes* e o soberano traria conseqüências nefastas a este último, como no caso apresentado pelo hispalense acerca do rei Agila, governante entre os anos de 549 e 554²⁵ e cuja base de apoio encontrava-se, provavelmente, nas áreas da

Toledo, canon 75, a.633)”, in: GOETZ, H.W., JARNUT, J., and POHL, W. (Eds.), *Regna and Gentes. The relationship between Late Antique and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world (Ed.)*. Leiden-Boston: Brill, 2003, p.169, “...known among all the other peoples by their courage, a stereotype, found in contemporary literature that traces back the origins of one of their main to time immemorial...”.

²³ Cf. FRIGHETTO, R., ‘De la *barbarica gens* hacia la *christiana ciuilitas...*’, pp.216-7.

²⁴ Aspecto que se vincula, em nossa opinião, com as famosas citações ISID., *Etym.*, IX,3,4: *Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud veteres tale erat proverbium: ‘Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris’*; ISID., *Sent.*, III,48,7: *Reges a recte agendo vocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur...*

²⁵ ISID., *H.G.*, 45: *Aera DLXXXVII (...)* Agila rex constituitur regnas annis V...; sobre o período de governo de Agila e as querelas contra a aristocracia de Córdoba e o confronto com Athanagildo, vide VALVERDE CASTRO, M.R., *Ideologia, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía*

Lusitânia próximas a *Emérta Augusta*²⁶. Caracterizado como perdedor no campo militar e medroso²⁷, Agila acabou assassinado pelos seus próprios aliados²⁸ por ter fracassado como portador da *fortitudo* militar que, por sua vez, encontrava-se nas mãos de Athanagildo, usurpador do poder de Agila²⁹. Apesar de ser caracterizado como *tirano*, certamente por ter contado com apoio de forças romano-orientais e externas que o apoiaram em sua ação militar contra Agila e que se mantiveram nos territórios hispânicos por largo tempo³⁰, Athanagildo surge, no relato histórico isidoriano, como um soberano que governou por 14 anos e reuniu à sua volta os segmentos aristocrático-nobiliárquicos godos estabelecidos no eixo centro-sul do território hispânico tendo, como principal virtude, a força militar revelada pela constante confrontação com as forças romano-orientais que haviam apoiado-o em sua usurpação frente a Agila. A comprovação efetiva da autoridade de Athanagildo e o seu reconhecimento por parte da aristocracia-nobreza goda nas áreas do centro-sul hispânico encontra eco na informação, legada pela *Crônica* de João de Biclaro, da aliança matrimonial que uniu Leovigildo, *rei da Hispania*

visigoda: un proceso de cambio. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p.132-7; há uma interessante perspectiva apresentada recentemente por GARCIA MORENO, L.A., 'Prosopography, nomenclature and royal succession in the Visigothic kingdom of Toledo', *Journal of Late Antiquity* 1, 1, Washington, The Johns Hopkins University Press, 2008, pp.150-1, "...A sign of a Balthic resurgence might be attested of a few months after Agila's accession when he faced the rebellion of the city of Cordova. Traditionally, this has been interpreted in terms of opposition to Gothic dominance by Hispano-Romans, but epigraphic testimony shows Gothic noblement established in Cordova and its territory before 507. The rebellion of Cordova thus would be the result of the common interests of its powerful Hispano-Roman municipal aristocracy and its Visigothic nobility, both opposing the Ostrogothic-Amal hegemony...".

²⁶ De acordo com SANZ SERRANO, R., *Historia de los Godos. Una epopeya histórica desde Escandinavia a Toledo*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2009, p.238-9, "...mientras Ágila tuvo que buscar ayuda en Mérida, después de vencido al intentar recobrar el poder en Sevilla, lo que le hizo perder todos sus apoyos. La huida a Mérida demuestra que en la ciudad se mantuvieron los lazos de amistad con los godos e incluso que en ella permanecían todavía los descendientes de una antigua guarnición dejada allí por Teodorico II...".

²⁷ ISID., *H.G.*, 46: *Ipse uictus ac miserabili metu fugatus Emeritam se recepit...*

²⁸ ISID., *H.G.*, 46: *...Agilanem Emerita interficiunt...*

²⁹ ISID., *H.G.*, 46: *...Adversus quem interiecto aliquanto temporis spatio Athanagildus tyrannidem regnandi cupiditate arripiens, dum exercitum eius contra se Hispalim missum uirtute militare prostrasset...*

³⁰ ISID., *H.G.*, 47: *...Athanagildus regnum quod inuaderat tenuit annis XIII. Hic cum iam dudum sumpta tyrannide Agilanem regno priuare conaretur, militum sibi auxilia ab imperatore Iustiniano poposcerat, quos postea submouere a finibus regni molitus non potuit. Aduersus quos huc usque conflictus est...*

citerior, com a viúva de Athanagildo, Gosvinta, união que propiciou ao novo soberano a incorporação de novos *fiéis* que culminaram com a *integração* da *província dos godos*, envolta em *diversas rebeliões*, a autoridade do novo rei³¹. Reconhecimento que deu início a diversas campanhas militares bem sucedidas nas regiões do sul hispânico³² e que o levou, ao final de seu reinado, a exercer um poder hegemônico sobre uma grande parcela dos territórios da *Hispania*³³.

A inserção duma nova tradição: a gens gothorum como gens christianorum.

A passagem do poder ao sucessor e filho de Leovigildo, Recaredo, é apontada pelas fontes como *tranqüila*³⁴, embora a *Crônica* do biclareense indique problemas ocorridos entre os segmentos aristocrático-nobiliárquicos de Mérida imediatamente posteriores à coroação do novo rei³⁵. Questões que estavam

³¹ IOAN.BICL., *Chron.*, a.569,4: *Huius imperii anno III Liuuigildus germanus Liuuani regis superstite fratre, in regnum citerioris Hispaniae constituitur, Gosuintham relictam Athanagildi in coniugium accipit et prouinciam Gothorum, quae iam pro rebellione diversorum fuerat diminuta, mirabiliter ad pristinos revocat terminos.*

³² IOAN.BICL., *Chron.*, a.570,2: *Liuiuigildus rex loca Bastetaniae et Malicitanae urbis repulsis militibus vastat, et victor solio redit; a.571,3: Liuiuigildus rex Asidonam fortissimam civitatem prodicione cuiusdam Framidanci nocte occupat et militibus interfectis memoratam urbem ad Gothorum revocat iura; a.572,2: Liuiuigildus rex Cordubam civitatem diu Gothis rebellem nocte occupat et caesis hostibus propriam facit multasque urbes et castella interfecta rusticorum multitudine in Gothorum dominium revocat; ISID., H.G., 49: ...Leuiuigildus adepto Spaniae et Galliae principatu ampliare regnum bello et augere opes statuit. Studio quippe exercitus concordante fauore uictoriarum multa praeclare sortitus est(...). Cesserunt etiam armis illius plurimae rebelles Hispaniae urbes...*

³³ ISID., H.G., 49: ...Spania magna ex parte potitus, nam antea gens Gothorum angustis finibus artabatur...

³⁴ IOAN.BICL., *Chron.*, a.586,2: *Hoc anno Leovegildus rex diem clausit extremum et filius eius Reccaredus cum tranquillitate regni eius sumit sceptrum; ISID., H.G., 52: ...Leuiuigildo defuncto filius eius Reccaredus regno est conronatus...*

³⁵ IOAN.BICL., *Chron.*, a.588,1: *Quidam ex Arrianis, id est Sunna episcopus et Segga, cum quibusdam tyrannidem assumere cupientes deteguntur...; a.589,1: Uldida episcopus cum Gosuintha regina insidiantes Reccaredo manifestantur (...) quod malum in cognitionem hominum deductum Uldida exilio condemnatur, Gosuintha vero catholicis semper infesta vitae tunc terminum dedit; VSPE, V, 8-21: ...Quendam scilicet uirum pestiferum Arriane hereseos prauitatem per omnia uindicantem, cui nomen erat Sunna(...). Hic iam dictus perfidie auctor dum in urbem Emeritensem...; sobre Uldida existem dúvidas da sede episcopal ariana que ocupava. Para GARCIA MORENO, L.A., *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1974, p.225, n.665, "...Posiblemente había sido el obispo de Toledo"; segundo VELÁZQUEZ, I., "*Pro patriae gentisque gothorum statu...*", p.186, "...In fact, the joy expressed by the 3rd Council and the desire for religious unity need not have been received well by everyone, nor was the resulting political unity, as is shown by the immediate outbreak of attempted sedition by several members of the Gothic nobility and clergy, following on from earlier traditions, when there was a constant struggle for power by individuals and *factiones*..."*

relacionadas com a opção dogmática assumida pelo novo *princeps*, a da conversão ao cristianismo católico³⁶ que trouxe, segundo o biclarense, *a paz e a unidade* para todas as *gentes* godas e suevas³⁷. Isso pode ser entendido como um indício que explicaria a realização do grande concílio de conversão das *gentes* godas e suevas ao cristianismo católico, o III Concílio de Toledo, apenas no ano de 589, aliado, também, aos problemas ocasionados pela incursão do rei da Borgonha, Gontrão, contra a *Galia Narbonense* e que redundaram numa retumbante vitória militar das forças hispano-visigodas lideradas pelo *Duque da Lusitânia*, Cláudio³⁸. Tanto João de Biclano como Isidoro de Sevilha viram nessa vitória de Recaredo a intervenção da providência divina, demonstrando que a atitude do rei e de parte de seus *fiéis* de converterem-se ao cristianismo católico era o sinal evidente duma escolha acertada e apoiada por Deus³⁹. Ambos os sinais, indicados pelos relatos históricos do biclarense e do hispalense, podem ser entendidos como precursores e impulsionadores da convocação régia e celebração do III Concílio de Toledo no mesmo ano de 589, que congregou bispos de todas as áreas hegemonicamente dominadas pelo poder régio hispano-visigodo, da *Hispania*, *Gallia* e *Gallaecia*⁴⁰,

³⁶ Uma definição de *católico* em ISID., *De Eccl. Off.*, I,1,3: *Catholica autem ideo dicitur, quia per uniuersum mundum est constituta...*

³⁷ IOAN.BICL., *Chron.*, a.587,5: *Reccaredus primo regni sui anno mense X catholicus deo iuvante(...)potius quam imperio converti ad catholicam fidem facit gentemque omnium Gothorum et Suevorum ad unitatem et pacem revocat Christianae ecclesiae...*; na perspectiva de VELÁZQUEZ, I., “*Pro patriae gentisque gothorum statu...*”, p.168, “...The expression *gens gothorum* in the 3rd Council of Toledo designates, according to Teillet, a community born out of religious conversion, or in other words, from religious unity and thus refers both to Hispano-Romans and Goths under a single name, *Gothi...*”.

³⁸ IOAN.BICL., *Chron.*, a.589,2: *Francorum exercitus a Gonteramno rege transmissus Bosone duce in Galliam Narbonensem obveniunt et iuxta Carcassonensem urbem castra metati sunt. Cui Claudius Lusitaniae dux a Reccaredo rege directus obviam inibi occurrit. Tunc congressione facta Franci in fugam vertuntur et direpta castra Francorum et exercitus Gothi caeditur...; ISID., H.G., 54: *...Francis enim sexaginta fere milium armatorum Gallias inruentibus misso Claudio duce aduersus eos glorioso triumphauit euentu. Nulla umquam in Spaniis Gothorum uictoria uel maior uel similis extitit...**

³⁹ IOAN.BICL., *Chron.*, a.589,2: *...in hoc ergo certamine gratia divina et fides catholica, quam Reccaredus Rex cum Gothi fideliter adeptus est, esse cognoscitur operata, quoniam non est difficile deo nostro, si in paucis, una in multis detur victoria...; ISID., H.G., 54: *Egit etiam gloriose bellum aduersus infestas gentes fidei suscepto auxilio...**

⁴⁰ IOAN.BICL., *Chron.*, a.590, 1: *Sancta synodus episcoporum totius Hispaniae, Galliae et Gallaetiae in urbe Toletana praecepto principis Reccaredi congregatur episcoporum numero LXXII...; ISID., H.G., 53: *Synodum deinde episcoporum a condemnationem Arrianae haeresis de**

com o propósito de validar a conversão das *gentes* godas e suevas ao cristianismo católico, afastando-as da *perfidia ariana*⁴¹ que, até aquele momento, impedia a autêntica união da *gens gothorum* e a sua inserção no âmbito da *christiana ciuilitas*⁴². Podemos dizer que a perspectiva da unidade política hispano-visigoda teve seu início a partir de então, onde os elementos comuns à tradição da *gens gothorum*, como a *fortitudo* militar⁴³, aliavam-se, nos discursos do biclarense e do hispalense, com as virtudes próprias e específicas encontradas na caracterização dos soberanos romano-tardios, como a *pietas* e a *iustitia*⁴⁴, assimilando-a a uma *gens christianorum*⁴⁵. Por outro lado vale recordar que esta *gens gothorum*, criada

diuersis Spaniae et Galliae prouinciis congregat, cui concilio idem religiosissimus princeps interfuit gestaue eius praesentia sua et subscriptione firmavit...; Conc.III Tol., a.589,Tomus: In nomine domini nostri Iesu Christi, anno regnante quarto gloriosissimo atque piissimo de Deo fidelissimo domno Reccaredo rege, die VIII iduum maiarum era DCXXVII haec sancta synodus habita est in civitatem regiam Toletanam ab episcopus totius Spaniae vel Galliae qui infra scribiti sunt...

⁴¹ IOAN.BICL., *Chron.*, a.590,1:...in praesenti vero Sancta Toletana synodo Arrii perfidia post longas catholicorum neces, atque innocentium strages ita est radicitus amputata insistente principe memorato Reccaredo rege...; ISID., *H.G.*, 53:...abdicans cum omnibus suis perfidiam quam hucusque Gothorum populus Arrio docente didicerat...

⁴² *Conc.III Tol.*, a.589,Tomus:...quae licet suorum pravitate doctorum a fide hactenus vel unitate ecclesiae fuerit catholicae segregata...; sobre a questão, vide FRIGHETTO, R., 'Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a idéia de *Humanitas* na Antiguidade Tardia Ocidental', *Temas Medievales* 12, Buenos Aires, Saemed/Conicet, 2004, pp.161-3.

⁴³ *Conc.III Tol.*, a.589,Tomus:...Adest enim omnis gens Gothorum inclyta et fere omnium gentium genuina virilitate opinata...; ver também Fontaine, J., *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002, pp.175-6.

⁴⁴ ISID., *H.G.*, 52:...Reccaredus regno est coronatus, cultu praeditus religionis et paternis moribus longe dissimilis(...), hic fide pius et pace praeclarus(...), hic gloriosius eandem gentem fidei trophaeo sublimans...; 54: Egit etiam gloriose bellum aduersus infestas gentes fidei suscepto auxilio...; ISID., *Etym.*, IX,3,5: Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est; ISID., *Sent.*, 49,2: Qui recte utitur regni potestate formam iustitiae factis magis quam verbis instituit(...); regni fastigio humili praesidet animo; non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas; sine defraudatione alicuius ex paupere divitem facit, et quod iusta potestate a populis extorquere poterat, saepe misericordie clementia donat; 4: Bonus rex facilius ad iustitiam a delicto regreditur quam de iustitia ad delictum transfertur...; *Conc.III Tol.*, a.589,Tomus:...Quum pro fidei suae sinceritate idem gloriosissimus princeps(...) religiosissimo principi...; sobre as virtudes régias hispano-visigodas, vide Orlandis, J., "El Rey visigodo católico", en: *Estudios de Historia Eclesiástica visigoda*. Navarra: Eunsa, 1998, pp.58-9.

⁴⁵ IOAN.BICL., *Chron.*, a.590,1:...in qua synodo intererat memoratus Christianissimus Reccaredus, ordinem conversionis suae et omnium sacerdotum vel gentis Gothicae professionem(...) quae ad professionem fidei orthodoxae pertinent...; virtudes ressaltadas na figura de Suinthila, em ISID., *H.G.*, 64: Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis uirtutes: fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus...

a partir do III Concílio de Toledo e sinônima duma *gens christianorum*⁴⁶, congregava o conjunto das *gentes* godas, suevas e romanas, forjando uma *identidade nobiliárquica*⁴⁷ única e, ao mesmo tempo, coletiva, pautada, sobretudo, pela conversão de todos os grupos aristocrático-nobiliárquicos hispano-visigodos ao cristianismo católico⁴⁸. Ora, observamos que a unidade política proposta pelos relatos históricos de João de Biclaro e Isidoro de Sevilha fixava a sua base de sustentação na configuração desta única *identidade* hispano-visigoda que tinha, como ponto de partida, a conversão do rei, das *gentes* e do reino ao cristianismo católico⁴⁹, aliada as antigas tradições godas que realçavam a grandeza militar da *gens gothorum* apoiada, desde 589, pela providência divina. As vitórias militares alcançadas posteriormente, tanto sobre os *bárbaros* do norte como sobre as forças bizantinas no sudeste hispânico⁵⁰, seriam, de acordo com os pensadores hispano-

⁴⁶ *Conc.III Tol.*, a.589, *Tomus*:...*erit enim mici inmarcesibilis corona vel gaudium in retributione iustorum, si hii populi qui nostra ad unitatem ecclesia solertia transcucurrerunt, fundati in eadem stabiliti permaneant. Sicut enim divino nutu nostrae curae fuit hos populos ad unitatem Christi ecclesiae pertrahere, ita sit vestrae docibilitatis catholicis eos dogmatibus instituire, quo in toto cognitione veritatis instructi noverint...*; para GARCIA MORENO, L.A., “El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolíngia”, en: *L’Europe Héritière de l’Espagne wisigothique. Rencontres de la Casa de Velázquez*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992, p.29, “...La constitución del antiguo juramento de fidelidad y lealtad de los miembros del *Gefolge* regio al soberano en vínculo esencial de unión entre el monarca visigodo y todos los súbditos libres, con independencia de su origen étnico y condición social, sería así fruto de la iniciativa régia(...), una tal iniciativa encaja muy bien en la política régia de finales del siglo VI, tendente a la utilización del nuevo lenguaje religioso para reforzar las prerrogativas y la personalidad régia...”.

⁴⁷ Sobre a definição do conceito de *identidade nobiliárquica* no reino hispano-visigodo de Toledo, vide FRIGETTO, R., ‘Memória, História e Identidades: considerações a partir da *Historia Wambae* de Juliano de Toledo (século VII)’, *Revista de História Comparada* 5/2, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2011, pp.51-4.

⁴⁸ *Conc.III Tol.*, a.589, *Tomus*:...*Nec enim sola Gothorum conversio ad cumulum nostrae mercedis accessit, quinimmo et Suevorum gentis infinita multitudo, quam praesidio coelesti nostro regno subiecimus...*

⁴⁹ *Conc.III Tol.*, a.589, *Tomus*:...*Tunc episcopi omnes una cum clericis suis primoresque gentis Gothicae pari consensione dixerunt: Licet hoc fraternitas atque paternitas vestra a nobis cupit audire vel fieri, iam olim conversionis nostrae tempore egerimus, quando sicuti gloriosissimum dominum nostrum Recaredum regem ad Dei ecclesiam transivimus...*

⁵⁰ ISID., *H.G.*, 61: (*Sisebutus*) *In bellicis quoque documentis ac uictoris clarus. Astures enim rebellantes misso exercitu in dicionem suam reduxit. Ruccones montibus arduis undique consaeptos per duces euicit. De Romanis quoque praesens bis feliciter triumphauit et quasdam eorum urbes pugnando sibi subiecit. Adeo post uictoriam clemens...*; *H.G.*, 62:...*gloriosissimum Suinthila gratia diuina regni suscepit scepra(...). Postquam uero apicem fastigii regalis conscendit urbes residuas, quas in Spaniis Romana manus agebat, proelio conserto obtinuit auctamque triumphii gloriam prae regibus felicitate mirabili reportauit, totius Spaniae intra oceani*

visigodos, o resultado evidente desta conjunção de antigas e novas tradições hispano-visigodas que tendiam, como parte da providencia divina, à unidade régia sobre a *Hispania* amparada, por certo, no conjunto aristocrático-nobiliárquico integrado numa única grande *gens*, a *gens gothorum*, convertida ao conhecimento da verdade católica.

Porém esta construção ideal e perfeita duma *identidade* aristocrático-nobiliárquica hispano-visigoda, estabelecida tanto pelas tradições militares realçadas pela *memória* das *gentes* godas e suevas como pela conversão daquelas ao cristianismo católico e que aparecem definitivamente validadas pela elaboração da *História* da *gens* dos godos, tendentes a unidade política do reino hispano-visigodo de Toledo à volta do *princeps christianus sacratissimus*, encontrava uma natural dificuldade de revelar-se no plano pragmático da sociedade hispano-visigoda dos primórdios do século VII. Referimo-nos, para tanto, aos constantes atritos existentes entre o soberano e os grupos aristocrático-nobiliárquicos hispano-visigodos que indicam uma convivência menos idílica e tendente à confrontação. Parece-nos certo afirmar que as construções cronísticas e historiográficas feitas por pensadores hispano-visigodos, como João de Biclaro e Isidoro de Sevilha, seguiam o princípio da propaganda de fortalecimento da instituição régia voltada à noção de unidade política, religiosa e de *identidade* dos grupos aristocráticos e nobiliárquicos da *Hispania* visigoda⁵¹. Contudo, observamos que tal perspectiva *coletiva* e *unitária* poderia ser vista como uma estratégia política, por parte do conjunto da nobreza hispano-visigoda, para se evitar a concentração de demasiados poderes políticos nas mãos do *princeps* que

fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principum est conlatum. Auxit eo proelio uirtutis eius titulum duorum patriciorum obtentus, quorum alterum prudentia suum fecit, alterum uirtute sibi subiecit.

⁵¹ Segundo HILLGARTH, J.N., *The Visigoths in History and Legend*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009, p.36-7, "...Rather than the happy union of the 'gens Gothorum' and Hispania which some have seen as the message of Isidore's *Laus Spaniae*, what that work emphasises in the 'conquest' of Hispania by the Goths, which, Isidore tells us, 'Spain now serves'..."; e VELÁZQUEZ, I., "*Pro patriae gentisque gothorum statu...*", p.194, "...I believe that Isidore shows two distinct realities here, now drawn together: *Spania* and the *gens Gothorum* (...). For Isidore, Spain is now (happily) ruled by the Goths..."

poderiam induzir a autocracia e a tirania. Com efeito, tais ameaças foram apontadas nos escritos isidorianos⁵² e, também, no cânone 75 do IV Concílio de Toledo de 633 que se refere à relação de fidelidade mútua que deveria existir entre o rei e os grupos nobiliárquicos hispano-visigodos⁵³. Evidente que se acentuava, a princípio, a devoção e o reconhecimento da fidelidade jurada ao soberano e pautada, sobretudo, nas promessas feitas a Deus e que jamais poderiam ser rompidas⁵⁴ pois se o fossem, seriam apontadas, segundo o pensamento do hispalense, como verdadeiros atos de perfídia por parte daquele que o prestou e o rompeu⁵⁵. A insistência conciliar em afirmar a necessidade de manutenção do juramento de fidelidade do conjunto da nobreza em relação ao legítimo soberano⁵⁶ revela-nos, por sua vez, os problemas existentes entre os *seniores totius gentis* e o rei, especialmente no que se refere ao tratamento legado por este último com respeito aos integrantes do universo nobiliárquico hispano-visigodo. De fato, observamos na ata conciliar a menção e o pedido para que o soberano seja *humilde, moderado, pacífico* e que governe seus súditos com *justiça e piedade*, sem aplicar sentença unicamente segundo sua vontade, mas sim acorde a um juízo público que exporia a responsabilidade dos culpados⁵⁷. Há, nesse caso, uma

⁵² Como, por exemplo, ISID., *Sent.*, III,48,8: *Quidam ipsum nomen regiminis ad immanitatem transvertunt crudelitas; dumque ad culmen potestatis venerint, in apostasiam confestim labuntur, tantoque se tumore cordis extollunt, ut cunctos subditos in sui comparatione despiciant, eosque quibus praesse contigit non agnoscant...*

⁵³ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...multarum quippe gentium, ut fama est, tanta extat perfidia animorum, ut fidem sacramento promissam regibus suis observare contemnant, et ore simulent iuramenti professionem dum retineant mente perfidiae impietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praevaricant...*

⁵⁴ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...Sacrilgium quippe esse, si violeatur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem in cuius nomen pollicetur ipsa promissum...*

⁵⁵ ISID., *Etym.*, V,24,31: *Sacramentum est pignus sponsionis; vocatum autem sacramentum, quia violare quod quisque promittit perfidiae est.*

⁵⁶ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...servemus erga Deum religionis cultum atque timorem et usque in mortem custodiamus erga principes nostros pollicitam fidem atque sponsionem: non sit in nobis sicut in quibusdam gentibus infidelitatis subtilitas impia, non subdola mentis perfidia, non periurii nefas, coniurationum nefanda molimina; nullus apud nos praesumptione regnum arripiat; nullus excitet mutuas seditiones civium; nemo medietur interitus regum...*

⁵⁷ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deposcimus, ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditos regatis(...)ne quisquam vestrum solus in causis*

intrínseca vinculação de obediência devida pelo soberano à lei que o afastaria da tirania e do poder de caráter absoluto que se tentava evitar⁵⁸, pois, acima de tudo, o respeito às leis por parte do rei⁵⁹ afirmava e confirmava o princípio do consenso entre todos os integrantes da sociedade hispano-visigoda que traria, como conseqüência, a tão desejada *unidade* política e religiosa que tinha como autêntica *cabeça* à figura do soberano⁶⁰.

Apesar do reconhecimento da preeminência régia como importante articuladora da organização política, ideológica e social do reino hispano-visigodo de Toledo, o exagero e o excesso de algumas atitudes tomadas pelo soberano poderiam confrontá-lo com sua nobreza, levando-o, conseqüentemente, ao conflito e à desunião que culminariam com as usurpações do poder régio que, sendo vitoriosas, teriam o aval e o reconhecimento divinos contra aquele que *se atrevia a trabalhar de forma maléfica e levar o reino à ruína*⁶¹. Esse parece ter sido o caso da deposição de Suinthila, o mesmo soberano que havia recebido grandes elogios de Isidoro de Sevilha na sua *História dos Godos* alguns anos antes⁶². É bastante provável que logo após as vitórias militares alcançadas pelo soberano⁶³ e a elevação em *consorcio* de seu filho, Ricimer, ao trono⁶⁴, suas

capitum aut rerum sententiam ferat, sed consensu publico cum rectoribus ex iudicio manifesto delinquentium culpa patescat...

⁵⁸ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...Ut si qui ex eis contra reverentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinore sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit, anathematis sententia a Christo domino condemnetur...*; ISID., *Sent.*, III,49,3: *...Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere; nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut vere sit utile hoc potestatis insigne, et dono Dei pro tuitione utantur membrorum Christi...*

⁵⁹ ISID., *Sent.*, III,51,1: *Iustum est principes legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebet; 2: Principes legibus teneri suis, neque in se posse damnare iura quae in subiectis consituunt. Iusta est enim vocis eorum auctoritas...*

⁶⁰ ISID., *Sent.*, III,49,3: *Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, illis eos praeesse voluit, cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio...*

⁶¹ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75: *...et habeat a Deo separationem atque iudicium propter quod praesumerit prava agere et in perniciem regnum convertere...*

⁶² ISID., *H.G.*, 64: *Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis uirtutes: fides, prudentia, industria in iudiciis examinatio strenua, in regendo cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus, ita ut non solum princeps populorum, sed etiam pater pauperum uocari sit dignus.*

⁶³ Cf. nota 50.

relações com uma significativa parcela dos segmentos aristocrático-nobiliárquicos do reino hispano-visigodo tenham se deteriorado de forma evidente. De fato, pelas informações legadas tanto pelas fontes hispano-visigodas como pela *Crônica* franca de Fredegário, Suinthila teve seu poder *paralisado*⁶⁵, certamente graças à ação dos grupos nobiliárquicos da *Narbonense* que, contrários às atitudes iníquas perpetradas pelo soberano⁶⁶, deram apoio à usurpação encabeçada pelo duque Sisenando⁶⁷ que recebeu, também, o amparo militar da parte do rei franco Dagoberto⁶⁸. Iniciada em 629, a ação de deposição de Suinthila teve a sua conclusão com a condenação do antigo soberano e de todo o seu grupo familiar em 633, no IV Concílio de Toledo. O final do famoso cânone 75 é bastante eloqüente e revelador do animo nobiliárquico com relação ao soberano deposto: informa, de maneira direta, que Suinthila renunciara a sua condição régia por conta de *seus próprios crimes*⁶⁹ além, é claro, da aclamação e do reconhecimento, por parte da nobreza hispano-visigoda da *Narbonense* e da *Tarraconense*, de Sisenando⁷⁰, fato que deve ter implicado numa considerável retirada de apoios a Suinthila. Seja como for, segundo a informação conciliar, após consulta ao conjunto das *gentes*, Suinthila e seu grupo familiar sofreram as penas mais severas e, geralmente, imputadas aos acusados de perfídia e traição, como a perda de seus títulos e bens patrimoniais, exceto aqueles que fossem mantidos pela piedade do

⁶⁴ ISID., *H.G.*, 65: *Huius filius Reccimerus in consortio regni adsumptus pari cum patri solio conlaetatur...*; MAX., *Chron.*, a.627: *Svinthila rex Visigothorum in consortium regni Rechimirum filium admittit.*

⁶⁵ MAX., *Chron.*, a.629: *Svinthila regno pulsus moritur(...), rege jam Sisenando...*

⁶⁶ FRED., *Chron.*, 73: *...cum esset Sintela nimium in suis iniquis...*

⁶⁷ FRED., *Chron.*, 73: *...et cum omnibus regni sui primatibus odium incurreret, cum consilio caeterorum Sisenandus quidam ex proceribus...*

⁶⁸ FRED., *Chron.*, 73: *...ad Dagobertum expetit ut ei cum exercitu auxiliaretur, qualiter Sintellanem degradaret regnum(...). Quo audito, Dagobertus, ut erat cupidus, exercitum in auxilium Sisenandi de toto regno Burgundiae bannire praecepit...*; uma abordagem detalhada deste episódio, ver FRIGHETTO, R., 'Considerações sobre o conceito de *gens* e a sua relação com a idéia de *identidade nobiliárquica* no pensamento de Isidoro de Sevilha (século VII)', *Imago Temporis* 5, Lerida, Universidad de Lerida, 2012 (inédito).

⁶⁹ *Conc. IV Tol.*, a.633, c.75: *...De Suintilane vero qui scelera propria metuens se ipsum regno privavit et potestatis fascibus exiit...*

⁷⁰ FRED., *Chron.*, 73: *...usque Caesaraugustam civitatem cum Sisenando accesserunt, ibique omnes Gotthi de regno Spaniae Sisenandum sublimant in regnum...*

novo *princeps*⁷¹. Especial destaque foi oferecido ao irmão do rei deposto, Geila, que, ao que parece, ofereceu forte resistência ao novo soberano e teve o mesmo tratamento dispensado, a perda de seus títulos e bens, além de sua total exclusão do ambiente sóciopolítico hispano-visigodo por sua infidelidade tanto ao irmão como ao recém aclamado Sisenando⁷².

Conclusões parciais

A deposição de Suinthila e a ascensão, inicialmente ilegítima e, posteriormente, validada, de Sisenando à condição régia hispano-visigoda permite-nos lançar um olhar mais atento sobre a relação entre *memória* e *História*, com a conseqüente construção de *identidades* que tem, como ponto de partida e chegada, os grupos aristocrático-nobiliárquicos hispano-visigodos. De fato, as *Crônicas* de Máximo de Zaragoza e de Fredegário, uma hispana e a outra franca, indicavam o choque entre o legítimo soberano, Suinthila, com os segmentos nobiliárquicos, regionalizados, das províncias da *Narbonense* e da *Tarraconense* que, agindo de forma coesa e integrada, elevaram e aclamaram o duque Sisenando como novo soberano hispano-visigodo. Através da tradicional *fortitudo*, fortaleza guerreira característica e inerente aos grupos nobiliárquicos hispano-visigodos, foi imposta a vontade dos *seniores totius gentis* sobre a instituição régia. Uma atitude que seria condenável à luz das fontes tardo-antigas, ainda mais se recordarmos o apoio externo prestado à causa de Sisenando, mas que contempla um argumento irrefutável, o do descumprimento, por parte do rei deposto, de suas atribuições

⁷¹ *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75:...*id quum gentis consultu decrevimus: Ut neque eundem vel uxorem eius propter mala quae nostrae unquam consociemus, nec eos ad honores a quibus ob iniquitatem deiecti sunt aliquando provemus, quique sicut fastigio regni habentur extranei, ita et a possessione rerum quas de miserorum sumtibus, hauserant maneat alieni, praeter in id quod pietate piissimi principis nostri fuerint consequuti...*

⁷² *Conc.IV Tol.*, a.633, c.75:...*Non aliter et Geilanem memorati Suinthilani et sanguine et scelere fratrem, qui nec in germanitatis foedere stabilis extitit nec fidem gloriosissimo domno nostro pollicitam conservavit, hunc igitur cum coniuge sua, sicut antefatos, a societate gentis atque consortio nostro placuit separari, nec in amissis facultatibus, in quibus per iniquitatem creverant reduces fieri...*

como *princeps christianus*, onde a injustiça, a impiedade, a imprudência e a falta de misericórdia seriam os motivos centrais que levaram o conjunto da nobreza hispano-visigoda a se alçar contra seu soberano e que aparecem na validação da condenação de Suinthila e de seus familiares no cânone 75 do IV Concílio de Toledo. Ou seja, verificamos naquelas fontes a fusão das concepções de *identidades*, uma nobiliárquica e amparada na noção comum da tradicional *gens gothorum* onde a força dos séqüitos militares seria prevalente; outra pautada pela perspectiva do *consenso universal cristão* onde a figura régia deveria refletir as virtudes específicas do bom governante cristão e disseminá-las pela sociedade hispano-visigoda, autêntica *gens christianorum*.

Ambas as perspectivas de *identidades* aparecem, igualmente, tanto na *História dos Godos* de Isidoro de Sevilha como na *Crônica* de João de Biclano. Com efeito, o relato histórico apresentado pelo bispo hispalense pode ser dividido em dois grandes momentos, marcados pela conversão das *gentes* godas e suevas ao cristianismo católico. Antes da conversão, ocorrida nos primórdios do reinado de Recaredo, verificamos um acento total sobre a *fortitudo* enquanto virtude por excelência da *gens* dos godos e que os levou as mais espetaculares vitórias sobre seus inimigos. Elemento que se manteve vivo após a conversão, mas com um ingrediente a mais, pois as vitórias militares dos hispano-visigodos estariam relacionadas a providencia divina fruto da conversão à verdadeira fé. Mas, acima de tudo, a grandeza da *gens gothorum* teve como resultado efetivo, na concepção isidoriana, a unidade política e religiosa do reino hispano-visigodo de Toledo representada, em termos institucionais, na figura do *princeps christianus sacratissimus*. Por outro lado, o soberano dificilmente governaria sem o apoio do conjunto da *gens* dos godos e, em nossa opinião, a *História* proposta por Isidoro de Sevilha tem como *leitmotiv* a união destas duas instituições, a realeza e a aristocracia-nobreza, solidificada pelos princípios e virtudes católicos incorporados com a conversão de 589, e muito bem apontados pela ata do III Concílio de Toledo e, também, pela *Crônica* do biclarense. Nesse sentido, entendemos a *História*, de acordo com o pensamento tanto do hispalense como do

biclarense, como veículo difusor e mantenedor da idéia da força e do prestígio das *gentes* aristocrático-nobiliárquicas. Estas, integradas numa única *gens gothorum*, ofereceriam seu apoio ao soberano hispano-visigodo que seria portador de *novas* virtudes que deveriam ser comuns tanto a ele como ao conjunto de seus súditos. Uma *História* singular que pretendia oferecer uma unidade à volta duma única *gens* que encontrava, no plano prático, *memórias* coletivas que foram re-elaboradas com o intuito de criar, entre todos os segmentos aristocrático-nobiliárquicos hispano-visigodos, uma *identidade* hispano-visigoda.

VETIO AGORIO PRETEXTATO, VISTO POR SUS CONTEMPORÁNEOS

MAGTER. VIVIANA BOCHFacultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional de Cuyo
vivianaboch@yahoo.com

Abstract: In epigraphic and literary sources *Vettius Agorius Praetextatus* is identified as one of the most notable representatives of the pagan Roman senatorial aristocracy of the fourth century. These testimonies present him as the real and vivid incarnation of the *mos maiorum* custodian, the image of the best parents of Rome and symbol of fidelity to the arcane mission members of the elite, the legitimate guardians of the divine task of guiding the imperial destinies. Infer the true extent of his figure, constructed and transmitted by his contemporaries, is the focus of his study.

Key words: Aristocracies; Tradition; Cults; Continuity

Resumen: En fuentes epigráficas y literarias Vetio Agorio Pretextato es identificado como uno de los representantes más notables de la aristocracia senatorial pagana romana de la cuarta centuria. Dichos testimonios lo presentan como vívida encarnación y real custodio del *mos maiorum*, la imagen de los óptimos padres de Roma y símbolo de fidelidad a la misión arcana que hizo de los miembros de dicha elite, los legítimos depositarios de la divina tarea de conducir los destinos imperiales. Inferir el verdadero alcance de su figura, construida y transmitida por sus contemporáneos, constituye el centro de interés de este estudio.

Palabras Clave: Aristocracias; Tradición; Cultos; Continuidad

Que mi discurso te haya agradado no me alegra tanto como que el Senado, la mejor parte del género humano, lo haya escuchado con apreciación favorable (Símaco, Cartas, L I, 52)

Con estas palabras dirigidas a Vetio Pretextato, Quinto Aurelio Símaco exaltaba la excelencia del ordo senatorial en una época clave de significativos cambios en las estructuras políticas sociales y religiosas del Imperio. Durante el

trascuro de la cuarta centuria, el continuo ascenso y consolidación de la influencia cristiana en la corte imperial, motivó la profundización de un proceso de confusión entre los miembros de la elite senatorial pagana, frente al avance del cristianismo en diversos ámbitos de la realidad social. Fue un período en el cual se acentuó una dinámica compleja de coincidencias y disidencias en las ideas e interpretación de sucesos, que determinó un cambio de mentalidad y una sistemática transformación. Esta situación quedó también de manifiesto en cartas de Símaco dirigidas a Pretextato, cuando eran recientes las medidas adoptadas por Graciano encaminadas a suprimir la protección estatal a los cultos tradicionales romanos: *Desertar de los altares es ahora para los romanos un modo de ganar favores en la corte*¹.

Resulta oportuno recordar que el senado romano encarnaba la identidad paradigmática del ser romano y por ello era el responsable de realizar de manera eximia, la misión que Roma tenía asignada por voluntad divina. Estaba llamado por Júpiter, a asegurar la fidelidad a la *religio* y a la *traditio* y a dirigir la consolidación del Imperio Universal. En el senado fue depositada la custodia de las creencias, las artes *sacras* del *populus romanus*, el *ius* y el *mos maiorun*, que constituían la conciencia mesiánica de su destino. El *ius* civil romano conformaba el ordenamiento jurídico necesario para la realización de la misión unificadora del orbe. Roma entonces expresaba una unidad suprema, superadora de localismos. Su culto era un culto público y universal en el cual quedaban integradas todas las creencias itálicas y no itálicas. En suma el senado romano, depositario de la *auctoritas*, encarnaba el espíritu de la *religio* y por lo tanto de las acciones rituales, jurídicas y morales que conformaban la esencia de la Ciudad Eterna².

Para abordar esta temática es preciso llevar adelante un estudio basado en las fuentes propias del período que permitan elaborar conclusiones significativas. El conservadurismo y el tradicionalismo fueron los proyectos teóricos de sostén del

¹ SÍMACO, *Cartas*, I, 51.

² Cfr. VIOLA, L.M.A, *Quinto Aurelio Simmaco. Lo Splendore della Romanitas. La perfezione dell'uomo religioso romano-italiano e la costituzione della civiltà universale della Pace*. Forlì: Victrix, 2010, pp. 34-35.

senado y sus miembros para ejercer un papel protagónico y por lo mismo directriz en el ámbito político³. En la cita inicial de este estudio, queda de manifiesto que el ordo senatorial se consideraba el auténtico depositario de una misión divina, que lo convertía en: *la mejor agrupación del género humano*⁴ y que lo capacitaba para ejercer funciones de gobierno⁵.

Es menester poner especial atención en los grupos de elite tardorromanos, tanto paganos como cristianos, que conformaron el entramado social y que vivieron los cambios operados en el ámbito de las creencias y costumbres. En el caso particular de este trabajo, se analizarán las profundas motivaciones que guiaron a los efectivos comportamientos de los miembros de la aristocracia pagana, cuyo protagonismo constituyó un factor clave, emergente de la crisis propia de la época. En este contexto es preciso ubicar la figura de Vetio Agorio Pretextato, quien encarnó el espíritu de dicha facción y se convirtió en un claro representante de su particular mentalidad. Se busca inferir el verdadero alcance de su figura, construida y transmitida por sus contemporáneos e interpretar, a través de la relación entre cultos, costumbres y decisiones políticas, las motivaciones de su actuación así como su auténtica influencia en las circunstancias e ideas de la época, a partir de las variadas visiones de su paradigmática figura, aportadas por fuentes epigráficas y literarias.

En el siglo IV Roma permanecía fiel a las tradiciones antiguas, según quedaba de manifiesto en el mantenimiento de ritos y costumbres. Los monumentos sagrados continuaban en pie gracias a que sus magistrados estuvieron preocupados y ocupados en conservarlos y restaurarlos⁶. Dichos

³ Cfr. RODA, S., "Nobilità burocrática, aristocracia senatoria, nobilità provinciali", en: *Storia di Roma*. Torino: 1992, T. III, (pp. 643- 673), p. 653.

⁴ SÍMACO *Cartas*, L I, 52.

⁵ PARETI DE CANESSA, M.E., 'Teodosio ante la aristocracia pagana de Roma según el panegírico de Pacato', *Semanas de Estudios Romanos XII*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, 2004, (pp. 213-232), p. 219.

⁶ *CIL*, VI, 1652-71. Cfr. BOISSIER, G., *El fin del paganismo. Estudios sobre las últimas luchas religiosas en el S. IV*. Madrid: Jorro, 1908, p. 244.

edificios ponían en evidencia, de manera imponente, que el Imperio debía su pervivencia histórica a la protección de los dioses⁷.

Vetio Agorio Pretextado murió en el 384 cuando había sido propuesto para el consulado. Su nombramiento fue presentado como un verdadero triunfo obtenido por los defensores de los valores tradicionales, aspecto que quedó puesto de relieve en la realización de una procesión al templo de Júpiter Capitolino, conducida según el más espectacular ceremonial. El público participaba con entusiasmo de los festejos acompañados de combates de gladiadores y de otras actividades lúdicas y culturales⁸. Fue uno de los más destacados senadores tradicionales de su tiempo. Había dado siempre prueba de gran medida y de calibrado equilibrio evitando cualquier signo de abuso de poder. También logró distinguirse por su prestigio intelectual, ya que se dedicó a la lectura y traducción de importantes obras filosóficas griegas⁹. Desde el punto de vista político, fue cuestor candidato, corrector de Tuscia y Umbría, gobernador de Lusitania, procónsul de Acaya, prefecto de Roma (367-368), prefecto del pretorio para Ilírica e Italia y finalmente designado cónsul en tiempos de Teodosio, cargo que no llegó a ocupar¹⁰. La mención de dichos cargos figura en las fuentes epigráficas del período:

⁷ RODA, S., op cit. p. 656.

⁸ Doménico Vera elabora una hipótesis de datación de la muerte de Pretextato en base a los eventos lúdicos por él mencionados. Los polos cronológicos que adopta para realizar tal datación fueron el 9 de septiembre de 384, fecha en que data la última ley de Pretextato como prefecto del pretorio y el 9 de enero de 385, fecha en que debió haber asumido en consulado si hubiera estado vivo. Otros acontecimientos permiten realizar una aproximación más efectiva a la fecha de su deceso, el momento en que en Roma se festejó el triunfo de Bauto, los combates de gladiadores debían llevarse a cabo, según las exigencias del calendario, en los primeros días del mes de diciembre, combates en los cuales estuvo presente Pretextato. Por otra parte los *ludi* teatrales ocupaban sólo 5 días en diciembre a partir del 12. Se sabe que al conocerse su fallecimiento el pueblo, en señal de luto, renunció espontáneamente a concurrir a las representaciones teatrales. Tales datos permiten concluir que su muerte debió producirse entre el 2 y el 17 de diciembre del 384. Cfr. VERA, D., *Commento Storico alle relationes di Quinto Aurelio Simmaco* (Introducción, comentario, texto, traducción, apéndice al libro X, 1-2, índices). Pisa: Guardini Editori e stampatori, 1981, pp. 95-96.

⁹ Cfr. VALDÉS GALLEGO, J.A., "Introducción, traducción y notas", en: SÍMACO, *Informes. Discursos*. Madrid: Gredos, 2003, p. 63.

¹⁰ Cfr. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. y otro, *Historia de Roma*. Madrid: Akal, 2004, pp. 606-607.

[*Vettio Agorio Praet*]extato,
[*v(iro) c(larissimo), correctori Tusciae et U]mbriae,*
[*consulari Lusitaniae, proc]onsuli Achaiae,*
praef(ecto) urb(i), praef(ecto) Ill]yrici et Italiae
[...]¹¹.

En la gestión de los oficios públicos, Pretextato había demostrado una notable idoneidad en el respeto de las vías legales correspondientes y en el mantenimiento de los cultos tradicionales, aprovechando la coyuntura política de su tiempo. Mientras ocupó la prefectura urbana, desarrolló una intensa actividad edilicia orientada a la restauración de los antiguos lugares de culto, como los trabajos realizados con este fin en el pórtico de los dioses *consentes*.

En este sentido resulta oportuno recordar que en Roma, el prefecto urbano presidía todas las construcciones públicas, era en consecuencia responsable de la conservación y restauración de todos los edificios, tanto paganos como cristianos. Cabe aclarar que a partir del reinado de Graciano, las autoridades comenzaron a hacerse cargo de las Iglesias cristianas. En el 382, el gobierno imperial interrumpió el sistema de financiamiento para cultos paganos y por lo tanto, los aristócratas pudientes debieron asumir la carga del mantenimiento de sus lugares de culto (*loca sacra*). Sin embargo en la ciudad no sólo se construían templos cristianos, muchos edificios paganos eran reconstruidos o remodelados y se continuaban dedicando altares a los cultos tradicionales. Los templo de Vesta y el de Saturno restaurados en el 394 y 400 respectivamente, constituían ejemplos de esta situación lo constituían. El patrocinio de los aristócratas hacia este tipo de actividades era parte del código de vida de los senadores¹². La restauración de este pórtico fue una obra de notoria significación en la gestión de Pretextato, según consta en una inscripción encontrada en el foro romano:

¹¹ *CIL*, VI, 1779^a. Fragmento de base de mármol, encontrada en el foro romano en 1874. Cfr. KAHLOS, M. *Vettio Agorio Pretestato. Una vita senatoriale nella transizione*. Forlì: Victrix, 2010, p. 222.

¹² Cfr. KAHLOS, M., *op. cit.*, p. 93.

[Deorum c]onsentium sacrosancta simulacra cum
omni lo[ci totius adoratio] ne cultu informam
antiquam restituto] /
[V]ettius Praetextatus, v(ir) c(larissimus),
pra[efectus u]rbi [reposit] /
Curante Longeio [...v(iro) c(larissimus,
c]onsul[ari]¹³.

Esta tarea probablemente se limitó a la reubicación de las estatuas de los doce dioses y algunos arreglos en las partes dañadas del pórtico¹⁴. Las doce divinidades consejeras representadas cumplían una función especial en la vida política romana: encarnaban la proyección celestial del *ordo* senatorial, su propia imagen, sus funciones y su *dignitas*. Eran los divinos protectores de Roma y las celebraciones en su honor eran organizadas para propiciar la protección de la ciudad. El mantenimiento de su culto constituía una verdadera responsabilidad cívica. De acuerdo con estos presupuestos, preservarlo no se limitaba a una cuestión vinculada solamente a un deber cívico; para la aristocracia romana tradicional esta restauración trascendía este ámbito y se convertía en garantía de la pervivencia de Roma ligada, según una lógica arcana, a estas divinidades tutelares¹⁵.

En la misma línea Pretextato desarrolló un programa de demolición de los edificios privados que se habían levantado junto a los templos, ya que estos no solo eran considerados lugares de culto sino ornamentos cívicos y monumentos del pasado. Hizo remover los muros de las casas particulares que estaban unidas a

¹³ *CIL*, VI, 102= *ILS*, 4003, en: KAHLOS, M., *op cit.* p. 223.

¹⁴ Este pórtico había sido construido en entre los siglos II o III a C y alcanzó su forma definitiva en la época de los Flavios. Varrón el en siglo I menciona las doce estatuas doradas de las divinidades colocadas en el foro romano (KAHLOS, M., *op cit.*, p. 91).

¹⁵ Existieron además otras restauraciones relacionadas con los cultos llevadas a cabo por el prefecto de la ciudad o por otros altos magistrados de Roma, como el templo de *Apollo Sosiano* por *Memmio Vitrasio Orfito* (357-359) o el *Porticus Boni Eventus* de Claudio Ermogeniano Cesario (374-375). Estas tareas sólo podían realizarse si se ocupaban altos cargos, ya que permitían controlar el financiamiento de proyectos de construcción o restauraciones en Roma. Por otra parte, es posible pensar que, dicha posición, podía utilizarse de acuerdo con sus intereses políticos o religiosos. Cfr. KAHLOS, M., *op. cit.*, p. 92.

los templos y toda *maeniana*, es decir toda estructura adosada como balcones, galerías salientes, adjuntas a los edificios públicos. Estas estructuras fueron construidas primitivamente para ver los juegos en el foro romano, si bien estuvieron prohibidas desde tiempos antiguos, quizá por los riesgos de incendios¹⁶.

Es posible que con esta medida Pretextato buscara reconstruir la solemnidad del espacio donde estaban instalados estos edificios públicos¹⁷. Al respecto Amiano Marcelino sostenía:

*Hizo desaparecer todas aquellas usurpaciones sobre la vía pública, llamadas Maeniana, prohibidas por las leyes antiguas, libró a los templos de las construcciones parásitas, con las que muchas veces el interés particular profana y deforma sus inmediaciones (...)*¹⁸.

Esta apreciación buscaba mostrar que su prefectura se destacó por su constante dedicación. Durante el ejercicio de su proconsulado convenció a Valentiniano I que dejase sin efecto en Grecia su legislación sobre los sacrificios nocturnos, como refiere Zósimo, quien describió la actitud del emperador contraria al paganismo: (...) *Puesto que había adoptado (...) la decisión de introducir nuevas leyes (...) prohibió la celebración de los sacrificios nocturnos, con el fin de obstaculizar mediante la ley las prácticas místicas*¹⁹. De igual modo expuso la defensa del procónsul:

Pero como Pretextato, que desempeñaba el proconsulado de Grecia y era hombre destacado en toda suerte de virtudes, afirmó que esta ley haría imposible la vida en la Hélade al impedir que se celebrasen conforme al rito los

¹⁶ Cfr. *Idem*, p. 95.

¹⁷ Cfr. MARTÍNEZ MAZA, C., Introducción, traducción y notas, en Anónimo, *Carmen contra paganos*. Huelva, Universidad de Huelva, 1999, p. 152.

¹⁸ AMIANO MARCELINO, *Historia del Imperio Romano desde el año 350 al 378*, XXVII. Vertida al castellano por F. Norberto Castilla. Madrid: Librería de la Viuda de Hernando, 1896, pp. 125-126.

¹⁹ Cfr. ZÓSIMO, *Nueva Historia de Roma*, IV, 3. (Introducción., traducción y notas de José M^a Candau Morón). Gredos: Madrid, 1992, p. 322.

*sagrados misterios, salvaguarda del linaje humano, consintió en que, quedando la ley sin efecto, todos los misterios se ejecutasen conforme a las tradiciones ancestrales*²⁰.

Lo más significativo de su actividad y a la vez de su relevancia personal en la época, se desarrolló en el ámbito religioso. Pretextato fue augur, pontífice de Vesta, pontífice del dios Sol, quinceviro curial de Hércules, consagrado a Liber y a la diosa de Eleusis, sacerdote de Serapis, asimismo recibió el taurobolio, iniciado de Mitra. Por la documentación existente, es posible deducir que concretaba en su vida personal y familiar, sus creencias y cultos. Su esposa Anconia Fabia Paulina participó también de las mismas, fue iniciada en el culto a Ceres, en los misterios eleusinos, en el de Hécate, en el de Liber, en el de Isis, en el de Core y recibió también el taurobolio²¹.

En este sentido, resulta conveniente hacer referencia al epitafio en verso grabado por Paulina en su tumba, en forma de diálogo en el que ambos esposos mantenían una última conversación. En el texto Pretextato alababa las virtudes de Paulina: *que es amiga de la verdad y el honor, fiel a los dioses y devota de sus templos, que prefiere a su marido a sí misma y a Roma a su marido*²². Por su parte Paulina agradece la formación que había recibido de él:

*Tu eres (...) quien al tener cuidado de instruirme me has arrancado pura y santa de los brazos de la muerte, quien me ha conducido a los templos y me ha hecho sierva de los dioses. A tu vista he sido yo iniciada en todos los misterios*²³.

En el epitafio, Paulina hizo mención de sus creencias en una vida después de la muerte: *hubiera sido bien afortunada si los dioses me hubiesen hecho el*

²⁰ ZÓSIMO, IV, 3-4, p. 322.

²¹ Cfr. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. y otro, *op.cit.*, p. 607.

²² CIL, VI, I-779

²³ *Ibid.*

*favor de no sobrevivirte. Lo soy, no obstante, puesto que he sido tuya mientras he vivido y lo seré pronto, después de mi muerte*²⁴.

Según el *mos maiorum*, la *laudatio* fúnebre, que se recitaba en el funeral en presencia del muerto, cumplía una función esencialmente ritual. Renovaba la gesta divina de los mayores que era comunicada de esta manera al *populus* reunido, para que recibiera el influjo glorioso y sacral de sus obras. Esta rememoración de la *res gestae* debía ser pública para exaltar e iluminar el pasado ancestral. Del mismo modo debía ser fijada en el epitafio para celebrar la gloria, el honor e incentivar el espíritu de emulación, de manera que el amor a lo sacro fuera intenso en los ánimos y la *virtus patriae* permaneciera vigente en las conciencias futuras²⁵.

La versión de Paulina sobre la muerte y la inmortalidad de Pretextato no era compartida por los círculos cristianos de la época que presentaban el suceso como providencial, es decir como una merecida pena por su impiedad, decidida por Dios para humillar al gran pagano justo en momentos en que accedía a su mayor gloria²⁶.

En carta dirigida a Marcela²⁷ con motivo de la muerte de Lea, conocida viuda cristiana, Jerónimo aludía a la muerte de Pretextato. En ella comparó a la piadosa cristiana, que con seguridad estaba gozando de la eterna felicidad con Pretextato, a quien se refiere como “cónsul designado”, que se encontraba sufriendo los castigos del infierno: *Ahora (...) goza de la beatitud eterna, es recibida por los coros de los ángeles, (...) y juntamente con Lázaro, (...) ve cómo el rico vestido de púrpura, cónsul electo (...), está pidiendo una gota de agua (...)*²⁸.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. VIOLA, L.M.A., “Pretestato, la perfezione della pietas e la divinizzazione romana”, en: KAHLOS, M., *op.cit.*, p. VIII.

²⁶ Cfr. VERA, D., *op.cit.*, p. 103

²⁷ Esta noble viuda romana que transformó su palacio en el Aventino en un cenobio de vírgenes, en este lugar Jerónimo daba sus famosas lecciones bíblicas. Cfr. *Cartas de San Jerónimo* (Introducción y notas de Ruiz Bueno). Madrid: BAC, 1962, p 207.

²⁸ SAN JERÓNIMO, *Carta* 23, 3.

Más adelante intentó rebatir los presupuestos de Paulina, quien afirmaba el gozo eterno de su esposo. Es evidente que conocía el contenido de las palabras que la viuda pronunció en su funeral, grabadas luego en la inscripción²⁹. En concreto, Jerónimo intentó refutar la idea pagana de inmortalidad y que, en este caso, se atribuía al senador:

El que pocos días antes iba precedido de los más altos dignatarios, el que subía a la ciudadela del Capitolio (...), ahora se ha quedado solo y desnudo y mora, no como su mujer infortunada se imagina, en un palacio lácteo del cielo, sino entre inmundicias y tinieblas³⁰.

Comentarios similares referidos a la muerte de Pretextato se encuentran también en otra carta de Jerónimo dirigida a la cristiana, Paola, que lloraba la muerte de su hija. En ella sostenía que no debía sufrir por la desaparición física de su hija, ya que gozaba de la felicidad eterna, como sí debía hacerlo la esposa de aquel infiel que no mora en el cielo³¹. Resulta significativo este duro ataque de Jerónimo a Pretextato así como de que le dedicara tanto espacio epistolar. Estas consideraciones conducen a hacer cuestionamientos profundos sobre sus motivos. Es evidente que Jerónimo veía en él al máximo exponente del paganismo, al igual que el resto de sus contemporáneos. A esta consideración se sumaba, como consta en sus cartas, el deseo de extirpar esas creencias paganas arraigadas en la sociedad y concientizar a los nuevos cristianos a propósito de la importancia de una vida terrena regida por las enseñanzas evangélicas como medio para alcanzar la salvación eterna³².

La repercusión de la muerte del senador entre sus contemporáneos, también puede ser analizada a través del epistolario simaquiario, donde el orador expuso su pesar por el suceso y también destacó las características personales del

²⁹ Cfr. KAHLOS, M, *op. cit.*, pp 161-162.

³⁰ SAN JERÓNIMO, *Carta* 23, 3

³¹ Cfr. SAN JERÓNIMO, *Carta* 39, 3.

³² Cfr SAN JERÓNIMO, *Carta* 23, 4.

desaparecido. A raíz de la muerte del gran líder pagano, Símaco solicitó licencia en su cargo de prefecto y buscó consuelo en la vida privada. Si bien no menciona de manera explícita sus razones, es probable que se sintiera desconcertado con su muerte³³. Sobre este suceso están centrados cuatro de sus *relationes*. Las número 10 y 11 estaban dirigidas al poder imperial e informaban acerca de su muerte acontecida en Roma y en las número 12 y 24, solicitaba al senado la concesión de una estatua honorífica en su memoria. En la primera comunicó la triste noticia a Teodosio y Arcadio:

*Vuestro Pretextato, defensor del bien y la honradez, nos ha sido sustraído por la envidiosa Suerte. Era un varón dotado de todas las virtudes privadas y públicas, e incluso para vuestra Eternidad, que sabe elegir a los mejores, es extremadamente difícil nombrar a otro semejante para su puesto*³⁴.

En la segunda dirigida a Valentiniano II, comunicó igualmente tal suceso y resaltó los méritos del difunto:

*Aunque Vetio Pretextato haya desaparecido de acuerdo con la ley natural, no obstante vive en el recuerdo y en el afecto de todos, más dichosos con las lágrimas de los conciudadanos que ninguno con sus propias alegrías, y sólo con esto se venga del odio en contra suya, porque la muerte le ha aportado tanta gloria que hasta la malignidad de la Fortuna debe envidiársela (...)*³⁵.

La perdurabilidad en el tiempo de la imagen de Pretextato es también digna de analizar. Es indudable que su prestigio trascendió su época permaneciendo en el recuerdo como un personaje emblemático portador de la

³³ KAHLOS, M., *op.cit.*

³⁴ SÍMACO, *Informe 10*.

³⁵ SÍMACO, *Informe 12*.

virtus senatorial romana. Zósimo³⁶, en sus escritos estableció un parangón entre el emperador y el procónsul haciendo referencia a la medida imperial que dejaba sin efecto los sacrificios nocturnos en Grecia. Con respecto al primero sostenía:

*(...) Puesto que (el emperador) había adoptado (...) la decisión de introducir nuevas leyes (...) prohibió la celebración de los sacrificios nocturnos, con el fin de obstaculizar mediante la ley las prácticas místicas*³⁷.

En relación con la intervención de Pretextato afirmaba:

*Pero como Pretextato, que desempeñaba el proconsulado de Grecia y era hombre destacado en toda suerte de virtudes, afirmó que esta ley haría imposible la vida en la Hélade al impedir que se celebrasen conforme al rito los sagrados misterios, salvaguarda del linaje humano, consintió en que, quedando la ley sin efecto, todos los misterios se ejecutasen conforme a las tradiciones ancestrales*³⁸.

Lo más significativo de su actividad y a la vez de su relevancia personal en la época se desarrolló en el ámbito religioso. Como más tarde resaltaría Macrobio, en las ideales escenas en las cuales se reunían y conversaban los personajes más significativos de la Ciudad Eterna. Pretextato era quien presidía y dirigía las conversaciones referidas a las cuestiones de culto, nadie sabía como él las razones de los asuntos religiosos, de los ritos y costumbres relacionadas con las celebraciones de esta índole. Los asistentes escuchaban con respeto casi solemne las explicaciones que daba, en suma era el “gran teólogo del paganismo”, *princeps religiosorum sacrorum omnium paesul*³⁹.

³⁶ Zósimo según los datos existentes escribió su obra probablemente entre el 498-518/27. Cfr. CANDAU MORÓN, J.M., “Introducción”, en: ZÓSIMO, *op.cit.*

³⁷ Cfr. ZÓSIMO, *Nueva Historia de Roma*, IV, 3.

³⁸ ZÓSIMO, *Nueva Historia de Roma*, IV, 3-4.

³⁹ MACROBIO, *Saturnales*, I, 17, 1 (Edición de Juan Francisco Mesa Sanz, Madrid: Akal, 2009).

Más allá de las diferentes formas de tratar la figura de Pretextato, tanto paganos como cristianos coincidían en considerarlo como un personaje fundamental para entender, en profundidad, el entramado histórico y de ideas que caracterizó los últimos años de la cuarta centuria. Los debates historiográficos en torno a su figura son múltiples y giran principalmente en ubicar su gravitación en torno al conflicto paganismo-cristianismo propio del período. Es necesario repensar su verdadero protagonismo ya que ha estado ubicado siempre en un lugar colateral de dicha polémica, opacado por el relieve de hombres como Símaco, el orador brillante de la época, y Nicómaco Flaviano, el ejecutor de la ofensiva armada junto a Eugenio, contra al poder teodosiano. Fue Pretextato el representante de las ideas fundamentales que dieron consistencia a la defensa postulada por los líderes de la elite tradicional, interesada en defender su derecho a la preeminencia política en la conducción imperial.

Desde una nueva perspectiva de análisis, basada en la relectura de las fuentes, su imagen adquiere un significativo relieve ya que encarnó el verdadero blanco de los ataques de los líderes cristianos. La magnitud de su figura y su relevancia histórica, debe ser revisada al igual que su papel en los últimos intentos de revivir el paganismo como modo de entender el futuro imperial en tiempos tardorromanos.

BIBLIOGRAFÍA:

- BOISSIER, G., *El fin del paganismo. Estudios sobre las últimas luchas religiosas en el S. IV*. Madrid: Jorro, 1908.
- CRACCO RUGGINI, L., *Il Paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C): per una reinterpretazione el "Carmen contra paganos"*. Tai Accad. Naz. Dei Lincei, (pp.3-141), 1979.
- KAHLOS, M., *Vettio Agorio Pretestato. Una vita senatoriale nella transizione*. Forlí: Victrix, 2010.

- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. y otro, *Historia de Roma*. Madrid: Akal, 2004.
- MARTÍNEZ MAZA, C., Introducción, traducción y notas, en Anónimo, *Carmen contra paganos*. Huelva, Universidad de Huelva, 1999.
- PARETI DE CANESSA, M.E.: ‘Teodosio ante la Aristocracia pagana de Roma. Según el Panegírico de Pacato’, *Semana de Estudios Romanos XII*, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, (pp. 213-232), 2004.
- PASCHAOUD, F., *Roma Aeterna. Études sur le patriotisme Romain dans L’Occident Latin a l’époque des grandes invasions*. Institut Suisse de Rome: Bibliotheca Helvetica Romana, 1967.
- PÉREZ SÁNCHEZ, D. y otro, “Imagen y realidad de la mujer en un aristócrata del S.IV: Símaco”, *Stud. Hist. Antigua* 18, (pp. 315-330), 2000.
- RODA, S., “Nobilità burocratica, aristocracia senatoria, nobilità provinciali”, en: *Storia di Roma*, T. III, Torino, (pp. 643-673), 1992.
- SALCEDO GARCÉS, F.: ‘Imagen y persuasión en la iconografía romana’, en: *Revista Iberia* 2, (pp.87-109), 1999.
- VERA, D., *Commento Storico alle relationes di Quinto Aurelio Simmaco* (Introducción, comentario, texto, traducción, apéndice sobre el libro X, 1-2, índices). Guardini Editori e stampatori in Pisa, 1981.
- VIOLA, L.M.A., *Quinto Aurelio Simmaco. Lo Splendore della Romanitas. La perfezione dell’uomo religioso romano-italiano e la costituzione della civiltà universale della Pace*. Forlì: Victrix, 2010.

FUENTES:

- AMIANO MARCELINO, *Historia del Imperio Romano desde el año 350 al 378* (Escrita en latín, vertida al castellano por F. Norberto Castilla). Madrid: Librería de la Viuda de Hernando, 1895. T. I, L. XXII, p. 329.
- *Cartas de San Jerónimo* (Introducción y notas de Ruiz Bueno). Madrid: BAC, 1962.

- MACROBIO, *Saturnales* (Edición de Juan Francisco Mesa Sanz). Madrid: Akal, 2009.
- SÍMACO, *Cartas, Libros I-V* (Introducciones, traducción y notas de José Antonio Valdés Gallego). Madrid: Gredos, 2000.
- SÍMACO, *Informes. Discursos*. Madrid: Gredos. 2003.
- Zósimo, *Nueva Historia de Roma* (Introducción, traducción y notas de José M.^a Candau Morón) Madrid: Gredos, 1992.

LE TRE “QUESTS” NELLO STUDIO DEL GESÙ STORICO
E IL RUOLO DI RUDOLF BULTMANNPROF. DRA. ILARIA RAMELLI
Durham University

Abstract: This study critically analyses the three Quests for the Historical Jesus and the contribution of Rudolf Bultmann therein, in the light of the developments of NT criticism, especially on the part of Richard Bauckham and Pope Benedict XVI. A bibliography of Bultmann is also provided, as well as critically discussed literature. This article is the first of a series of six, which all revolve around the question of the historical Jesus:

1. – The Three “Quests” in the Study of the Historical Jesus and the Role of Rudolf Bultmann
2. – The Historical Jesus: The Pagan Sources and the First Reception of Gospel Narratives in Pagan Literature
3. – The Synoptic Question, the Theory of the Two Sources, and Alternative Theories. An Analysis of the Most Ancient Testimonies on the Composition of the Synoptic Gospels
4. – The Gospels Between Judaism and Christianity: The Question of the “Parting of the Ways”
5. – The Synoptic Gospels and the Messianic Nature of Jesus: The Messiah of Israel and the Greek *Sophos*
6. – Qumrân in Relation to the New Testament and the Historical-Cultural Environment of Jesus and the Gospels

Keywords: Historical Jesus; Gospels; New Testament; *Old Quest*; *New Quest*; *Third Quest*; R. Bultmann; R. Bauckham; Pope Benedict XVI

Riassunto: Il presente studio analizza criticamente le tre *Quests* nella ricerca sul Gesù storico e il contributo di Rudolf Bultmann in tale contesto, anche alla luce dei recenti sviluppi della critica neotestamentaria, specialmente da parte di Richard Bauckham e Papa Benedetto XVI. Si offre anche una bibliografia di Bultmann e letteratura ragionata. Questo articolo è il primo di una serie di sei, tutti incentrati sulla questione del Gesù storico:

1. – Le tre “Quests” nello studio del Gesù storico e il ruolo di Rudolf Bultmann
2. – Il Gesù storico: le fonti pagane e la prima ricezione delle narrazioni evangeliche in ambiente pagano

3. – La questione sinottica, la teoria delle due fonti e teorie alternative; analisi delle testimonianze più antiche relative alla composizione dei Vangeli sinottici
4. – I Vangeli tra Giudaismo e Cristianesimo: la questione del “Parting of the Ways”
5. – I vangeli sinottici e la messianicità di Gesù: il Messia di Israele e il *Sophos* dei Greci
6. – Qumrân in rapporto al Nuovo Testamento e l’ambiente storico-culturale di Gesù e dei vangeli

Parole Chiave: Gesù storico; Vangeli; Nuovo Testamento; *Old Quest*; *New Quest*; *Third Quest*; R. Bultmann; R. Bauckham; Papa Benedetto XVI

In tempi recenti Richard Bauckham, professore di Nuovo Testamento all’Università di St. Andrews ora emerito, ha scritto un importante volume di critica neotestamentaria, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids - Cambridge 2006), che ho recensito in “Aevum” 82, 2008: in base a un’analisi letteraria interna, allo studio dei nomi propri in uso nel I secolo, e alle più recenti ricerche sulle tradizioni orali, egli sostiene che i vangeli furono trasmessi in nome dei testimoni oculari originari, più che circolare come “tradizioni anonime di una comunità”. Bauckham intende espressamente superare la divisione tra il Gesù storico e il Cristo della fede (lo stesso intento che anima l’opera di Papa Benedetto XVI su Gesù), proponendo piuttosto il “Gesù della testimonianza”. La suddetta divisione è essenzialmente un’eredità bultmanniana, che anche uno studioso di teologia neotestamentaria come Ulrich Wilckens ha cercato di superare considerando il Gesù storico come “integrale alla teologia del Nuovo Testamento” nella sua *Geschichte der urchristlichen Theologie*, che compone il primo volume della sua *Theologie des Neuen Testaments* in quattro volumi, Neukirchen-Vluyn 2002-2005.

Vediamo dunque le tesi di Rudolf Bultmann, che si inseriscono in un preciso percorso nella storia dello studio del Gesù storico e tanta importanza hanno rivestito in essa.

Lo studio sul Gesù della storia, quello che Bultmann poneva al di là del “mito”, si è articolato in tre tappe. Il primo periodo risale all’Ottocento, all’epoca del liberalismo teologico, allorché la *Old Quest* fissa i criteri interpretativi e gli ambiti della ricerca e valorizza l’apporto delle scienze ausiliarie della storia. La figura di Gesù è sottoposta al canone ermeneutico della critica storico-letteraria e dello studio comparativo delle religioni. Generalmente ne emerge un’immagine isolata e lontana dal contesto giudaico. Nell’ambito della critica storica, le varie *Vite di Gesù*, ad esempio di Renan o di Schleiermacher, cercavano di dare una risposta alle questioni dei miracoli, del Regno di Dio, dell’autocoscienza messianica di Gesù e, a livello letterario, delle fonti dei vangeli. La categoria del “mito”, suscitato dalla fede, fu applicata ai racconti evangelici da Strauss, precursore dell’esigenza di de-mitologizzazione di Bultmann; un altro autore di spicco in questa temperie storico-culturale è Albert Schweitzer, autore di un’opera su *La ricerca del Gesù storico* (oggi disponibile anche nell’edizione di J. BOWDEN, *The Quest of the Historical Jesus*, Minneapolis 2001).

Riguardo alla critica letteraria, l’apporto più importante della *Old Quest* risulta essere la ricerca sulla questione sinottica e la teoria delle due fonti, Mc e la fonte Q dei detti del Signore, su cui ritorneremo nei successivi capitoli. Dalle ricerche di questa fase emerge anche la tesi, oggi posta in dubbio, della scarsa storicità del vangelo giovanneo; inoltre, in senso generale, va ricordata l’acquisizione del metodo storico-critico, che sarà poi arricchito con quello della storia delle forme (*Formgeschichte*) e della redazione (*Redaktionsgeschichte*). L’acquisizione dell’anteriorità di Marco – che per s. Agostino era un *pedissequus breviator* e che William Wrede considerò tendenzioso e di valore teologico e non storico –, dati i suoi scarsi riferimenti escatologici, fece ipotizzare che Gesù predicasse un messianismo non escatologico, ma simile supposizione fu ben presto confutata da studi come quelli di Emil Schürer, di Johannes Weiss e di Albert Schweitzer.

Lo studio comparativo delle religioni costituì anch’esso un apporto notevole ancora all’interno della fase della *Old Quest*, grazie alla Scuola di Storia

delle Religioni (*Religionsgeschichtliche Schule*), che, a partire da Reitzenstein e da Bousset, introdusse lo studio dei precedenti classici della figura di Gesù nelle loro tipologie, quali il mito del redentore gnostico, le teorie stoiche del *Logos*, il θεῖος ἄνθρωπος o uomo divino. Si tratta di categorie che oggi risentono dell'attenta critica alla quale nel frattempo sono state sottoposte. Ad es. quella di "uomo divino" o "uomo di Dio", tipica del mondo greco-romano e a lungo usata, nei primi decenni del '900, anche per Gesù, propone un'interpretazione che gode oggi di minore consenso tra gli studiosi, anche perché si è notato che le caratteristiche di questa figura mutano sensibilmente con il variare delle epoche e delle culture. Nella letteratura greca precristiana, inoltre, θεῖος non indica pressoché mai la natura e l'origine divina dell'uomo designato come tale – con espressione che non sembra tecnica in età precristiana –, ciò che invece è vero per il NT. Come mostra David du Toit, espressioni quali θεῖος o δαιμόνιος ἄνθρωπος non indicano, ontologicamente, natura o figliolanza divina, almeno nel mondo pagano antico, anche se, come osserva Dieter Zeller, questa conclusione non sembra tenere conto della classe di "uomini divini" costituita dagli indovini o profeti, i quali sono detti possedere effettivamente una "natura divina": le testimonianze, da Pindaro e Platone in poi, mostrano che questa *physis* divina inizialmente non ha valenza ontologica, quale si presenta invece nel Giudaismo ellenistico, con Giuseppe, e nella letteratura imperiale; Plutarco ad esempio usa θεῖος, riferito a un uomo, in senso ora ontologico ora etico, e in un testo del II sec. d.C. su Ippocrate questi è θεῖος e discende dagli dèi. Uno dei più famosi "uomini divini" dell'antichità fu, in ambito pagano, Apollonio di Tiana, la cui biografia, che gli attribuisce natura e discendenza divina, fu scritta da Filostrato agli inizi del III sec. d.C., molto tempo dopo la morte di Apollonio. Precisamente lo scarto cronologico, ben più ampio di quello che intercorre tra la vita di Gesù e la redazione dei vangeli, induce Erki Koskenniemi a mettere in guardia dall'impiegare lo scritto filostrato come fonte sull'"uomo divino" per il I sec. d.C. e dal considerarlo eccessivamente utile per un confronto con Gesù, mettendo anche in dubbio la tesi di Hans Dieter Betz secondo cui il filosofo taumaturgo sarebbe espressione tipica dell'"uomo divino"

nel periodo antico. L'interpretazione della categoria dell'"uomo divino" come indicante in generale gli antichi taumaturghi dotati di uno statuto sovranaturale o divino si trova ancora, comunque, in vari critici, come Bernd Kollmann. Nella letteratura d'età imperiale, tuttavia, θεῖος si riferisce spesso anche ai fondatori di una disciplina o di una scuola filosofica, a denotare non tanto natura divina, quanto eccellenza superiore alla media umana. Questa può esprimersi, oltre che nei miracoli, anche nella sapienza, nella virtù, nelle profezie e nelle opere artistiche: in vari casi, le espressioni di questa eccezionalità possono essere fondate su una "natura divina" intesa in senso più o meno ontologico. Nella visione che tende a separare il Gesù storico dal Cristo della fede, la caratterizzazione ontologica di tale natura spetta naturalmente al secondo.

La distinzione suddetta è tipica della fase successiva della *Old Quest*, nella quale subentrò uno scetticismo essenzialmente derivato dalla negazione della storicità dei vangeli, ad esempio in Martin Kähler; questa fase investì la prima metà del Novecento, con la Teologia Dialettica, e si fondò sullo studio della Storia delle Forme (*Formgeschichte*), o sulla Critica delle Forme (*Formkritik*), che nei testi evangelici cercava di discernere le fonti e i loro diversi generi letterari. Già gli studi precedenti di tipo storico-letterario avevano mostrato che le fonti evangeliche più antiche avevano un carattere più kerygmatico che storico, e avevano dichiarato tutta la difficoltà di accedere al Gesù storico. La *Formgeschichte* avrebbe rafforzato questi stessi risultati. Dopo essere stata applicata da Hermann Gunkel allo studio dell'Antico Testamento, sui racconti patriarcali e i Salmi, fu usata per i vangeli sinottici da Karl Ludwig Schmidt, autore di *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlin 1919), Martin Dibelius, la cui opera fondamentale in questo campo è *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1919), e, appunto, Rudolf Bultmann (1884-1976). Lo scritto teorico principale di Bultmann per la critica neotestamentaria è *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, comparso a Göttingen nel 1921, quando ormai la ricerca era pronta ad accoglierne gli insegnamenti: egli può essere considerato il massimo esponente della teologia dialettica, che al Cristianesimo unì l'esistenzialismo nella

forma conferitagli da Martin Heidegger. I suoi interessi teologici non andarono disgiunti dalla sua impostazione critica nella ricerca storico-letteraria sui vangeli.

Rudolf Bultmann, nato a Wiefelstede presso Oldenburg (Bassa Sassonia) da padre pastore luterano evangelico e da madre figlia a sua volta di un pastore pietista, dopo avere frequentato il ginnasio ad Oldenburg con Karl Jaspers e l'università a Tubinga, Berlino e Marburgo, tre atenei influenzati dalla teologia liberale, fu libero docente a Marburgo, poi docente di teologia a Breslau, dove si sposò ed ebbe due figlie, quindi a Gießen, e ancora a Marburgo, dove succedette a Wilhelm Heitmüller nella cattedra di Nuovo Testamento, fino al 1951. A Marburgo, dove studiò, ricevette il dottorato e insegnò teologia, insegnavano il teologo sistematico liberale Wilhelm Hermann e gli studiosi di Nuovo Testamento Johannes Weiss e Wilhelm Heitmüller, della Scuola di Storia delle Religioni. Tra i colleghi che Bultmann incontrò a Marburgo nell'ultimo periodo della sua carriera accademica ci furono Rudolph Otto, successore di Hermann, e Martin Heidegger, che rimase a Marburgo negli anni 1922-1928. Fu vicino a Karl Barth e Friedrich Gogarten, che tennero entrambi lezioni a Marburgo, quindi a Heidegger, i quali tutti influirono variamente sul suo pensiero. Il risultato della sua ricerca relativa ai vangeli e al messaggio cristiano, che ora analizzeremo, fece molto discutere, tanto che nella chiesa evangelica a cui apparteneva si pensò perfino a una qualche forma di punizione; Karl Barth, tuttavia, lo difese. Secondo Walter Schmithals (*Die Theologie Rudolf Bultmanns. Eine Einführung*, ²1967, Tübingen 1967), il fatto che Bultmann abbia incominciato a pubblicare opere teologiche significative soltanto a metà degli anni Venti sarebbe dovuto al suo disagio rispetto alla teologia liberale, non avendo egli ancora elaborato un sistema indipendente in base al quale criticarla. Poté farlo soltanto dopo essere passato alla teologia dialettica che lo allontanò dal metodo della Scuola di Storia delle Religioni: egli non era più disposto, come potevano esserlo alcuni teologi protestanti liberali, a considerare il Cristianesimo come una religione tra molte altre, e accusava questa teologia di sostituire a Dio l'umanità, presupponendo di poter trovare Dio nel mondo attraverso l'introspezione. Come ha ben riassunto, ad

esempio, Roger Johnson nell'introduzione a una raccolta di studi di Bultmann dal 1917 al 1958 da lui edita (*Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, Minneapolis 1991), le principali categorie del programma teologico e biblico di Bultmann si possono riassumere nei seguenti punti: l'idea di Dio come totalmente altro dal mondo e dall'uomo; l'esistenzialismo da cui deriva un'interpretazione esistenzialistica della Scrittura; la fondazione della fede nel *kerygma* e la demitologizzazione. Ci accingiamo ad analizzarli brevemente, inquadrando Bultmann nel contesto della fase della storia degli studi biblici che gli compete: quello della Storia delle Forme.

Il metodo della *Formgeschichte* applicato da Bultmann era basato sullo studio delle forme letterarie della tradizione orale o scritta che venne prima dei vangeli. Gli evangelisti, intesi come coloro che scrissero i vangeli nella forma in cui noi li abbiamo oggi, sarebbero redattori più che autori veri e propri, in quanto avrebbero raccolto e ordinato materiali precedenti, ispirandosi ad uno schema topografico o cronologico. Gli studiosi della *Formgeschichte*, e Bultmann in particolare, si proponevano di studiare in particolare questa "preistoria" dei vangeli, la formazione dei materiali suddetti e i fattori determinanti in questo processo, specialmente l'ambiente e la situazione di ogni singola comunità, il cosiddetto *Sitz im Leben*. Ne risultò un'immagine dei vangeli estremamente frammentaria, risultato di un'attività creatrice anche da parte della comunità: infatti, secondo Bultmann, gran parte dei racconti su Gesù e dei suoi detti non sarebbero storici e autentici, ma piuttosto creazioni della Chiesa primitiva utili per la catechesi, la liturgia o la controversia. Bultmann condivise e sviluppò le conclusioni di Karl Ludwig Schmidt, secondo cui le sequenze di pericopi quali appaiono nei vangeli attuali non avrebbero alcun valore dal punto di vista topografico e cronologico. Questa conclusione era il frutto della seguente teoria sulla formazione dei vangeli: dapprima su Gesù sarebbero esistiti soltanto brevi resoconti e detti isolati, non correlati tra loro e privi di un contesto cronologico e topografico; solo successivamente essi sarebbero stati riuniti, connessi tra loro e posti in una cornice storica fittizia, così da originare i vangeli nella forma in cui li

abbiamo attestati. Poiché, dunque, l'ordine delle varie pericopi sarebbe soltanto un'aggiunta tardiva, esso non potrebbe essere considerato come l'effettiva successione degli eventi nella vita del Gesù storico. Gli Evangelisti si sarebbero dunque limitati a "cucire insieme" pezzi di tessuto già pronti.

Bultmann classificò questi "pezzi" in due forme letterarie maggiori: detti e fatti. I detti di Gesù, a loro volta, si distinguevano in massime di saggezza, detti profetici o apocalittici, norme legali o disciplinari, detti di prima persona, su se stesso, parabole e apoftegmi, ossia parole di Gesù inserite in una narrazione breve. I fatti si ripartivano in narrazioni di miracoli, leggende o racconti edificanti, e "miti" veri e propri, come l'episodio della trasfigurazione. Nella sua analisi dei resoconti di guarigioni e di esorcismi nei vangeli, egli riscontra l'esistenza di classi di pericopi dotate di una struttura formulare liturgica che ne denotano una composizione molto più tarda rispetto alla vita di Gesù. Tanto più nella categoria del mito, in questa prospettiva, dovrebbe essere fatto rientrare il racconto della resurrezione. L'apporto "creatore" delle comunità in cui nacquero i vangeli deriverebbe principalmente dal fatto che le forme letterarie, secondo Bultmann, sono sempre condizionate dalla vita sociale e comunitaria che, attraverso gli scritti, esprime i suoi interessi, le sue convinzioni, i suoi bisogni spirituali. I vangeli, quindi, sarebbero un riflesso delle comunità e delle loro credenze, della loro fede nel Cristo risorto, e sarebbero espressioni di un contenuto kerygmatico, ossia esporrebbero l'annuncio della predicazione, consistente in un contenuto di fede. Ma se i contenuti dei vangeli sono kerygmatici, ciò significa che, inevitabilmente, non sono storici: secondo Bultmann, essi non rifletterebbero la vita reale del Gesù storico, ma sarebbero invenzioni finalizzate ad alimentare la fede. Per Bultmann, insomma, i vangeli sarebbero una creazione delle comunità primitive attraverso l'opera dell'evangelista-redattore, e costruirebbero già il Cristo della fede, su cui si fonda il Cristianesimo, mentre del Gesù storico non si potrebbe sapere nulla, e in fondo non occorrerebbe nemmeno saperne qualcosa ai fini della fede.

Bultmann cercò di chiarire il più possibile, nella sua prospettiva, l'opera creatrice della comunità, ricostruendo il percorso evolutivo della tradizione, soprattutto tramite il confronto delle narrazioni sinottiche. Ne risultano piccole differenze di forma tra i vangeli, una certa tendenza di Luca a toni romanzeschi, le narrazioni di Marco e di Matteo relative ad un medesimo evento esposte in uno stile diverso, nell'uno diretto e indiretto nell'altro, e viceversa. Bultmann ne conclude che i vangeli sinottici, i quali riflettono la tradizione scritta, lasciano trasparire un'evoluzione, avvenuta in essa, dal primo vangelo a Luca; quindi, questo lascia ipotizzare che anche nella tradizione orale si sia verificato un processo analogo. Le conclusioni generali cui questa ricerca giunge sono duplici: in primo luogo, una volta stabilito il *Sitz im Leben*, il contesto storico e sociale in cui i vangeli si formarono, questo contribuirebbe a farci conoscere non il Gesù storico, bensì la comunità in cui ciascun vangelo sarebbe nato. In secondo luogo, il fatto che i vangeli abbiano un carattere kerygmatico escluderebbe che essi possano essere considerati come biografie di Gesù: essi sarebbero piuttosto l'attestazione della fede nel Cristo risorto propria della primitiva comunità cristiana, comunità pasquale in quanto si costituisce attorno all'annuncio della resurrezione. La kerygmaticità dei vangeli veniva a contrastarne irrimediabilmente la storicità; non è un caso che dopo Bultmann siano scomparsi titoli quali *Vita di Gesù*, poiché non fu più ritenuto possibile scriverne una.

La stretta interrelazione delle due prospettive, storico-letteraria e teologica, nel pensiero di Bultmann, si mostra chiaramente nell'altrettanto stretta connessione tra i due principi fondamentali della sua riflessione relativa al Gesù storico, il primo di natura storico-letteraria, e il secondo invece di natura essenzialmente teologica:

- 1) non possiamo giungere a sapere nulla riguardo al Gesù storico;
- 2) non abbiamo bisogno di sapere nulla riguardo al Gesù storico.

Abbiamo già richiamato abbastanza compiutamente le ragioni per cui, secondo Bultmann, non sarebbe possibile sapere nulla sul Gesù storico: i vangeli, lungi dall'essere narrazioni storiche, e nemmeno biografie (un genere per cui mi limito

a rinviare a I. GALLO, *La biografía greca. Perfil histórico e breve antología de testi*, Soveria Mannelli 2005, fe soprattutto a Richard A. BURRIDGE, *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography*, Grand Rapids 2004), sono invece creazioni della fede pasquale nel Cristo risorto, e non possono essere impiegati in alcun modo per lo studio storico. Bultmann postula una forte opposizione tra il Gesù storico e il Cristo kerygmatico annunciato dai vangeli e predicato dalla Chiesa: l'unica continuità che Bultmann ammetteva tra il Gesù predicatore, ossia la figura storica, e quello del *kerygma* consiste nel dato di fatto che Gesù è veramente esistito, e che non è una mera invenzione delle prime comunità cristiane. Secondo Bultmann, tuttavia, la vita storica di Gesù ci sarebbe inattuabile, e la sua effettiva predicazione sarebbe stata sostituita da quella della prima comunità pasquale.

Per quanto riguarda il secondo punto, ossia che non avremmo nemmeno bisogno di sapere nulla riguardo al Gesù storico ai fini della fede, va ricordato che Bultmann era profondamente influenzato dai postulati e dalle categorie di Karl Barth († 1968), il fondatore della teologia dialettica, di tipo esistenziale, che istituiva una separazione radicale e assoluta tra Dio e l'uomo: Dio è totalmente altro, impossibile da conoscere per mezzo della ragione e attuabile soltanto attraverso la fede, che dunque non ha bisogno dell'ausilio razionale. Per la teologia dialettica di Barth, Bultmann, Emil Brunner, Friedrich Gogarten e altri, infatti, una prova di questo consisteva nel fatto che il Dio cui era pervenuta la teologia liberale non sarebbe stato veramente Dio, ma una specie di deificazione dell'umanità, come dimostrato dai risultati relativi e contraddittori delle ricerche della teologia liberale, che allo stesso modo aveva fallito nell'indagine sul Gesù storico. Questi insuccessi della teologia liberale indussero Bultmann e i teologi dialettici a concludere che Dio non è un oggetto che sia possibile conoscere al pari degli altri; non si dà immediatamente per essere colto e "oggettificato" e ridotto a formule e proposizioni umane. Dio, piuttosto, è "totalmente altro", come del resto aveva ammonito, lungo i secoli, la tradizione teologica apofatica. Più direttamente, Bultmann riprendeva la formula del "totalmente Altro" da Rudolph

Otto; la fece presto propria, riproponendola sia nelle sue prime opere sia, con maggiore sistematicità e coerenza di significato, in quelle successive al 1925. Tuttavia, a differenza di quanto era per Otto e, in fondo, per la teologia apofatica, per Bultmann questa formula non era una definizione metafisica, ma una categoria di relazione: Dio è totalmente Altro in quanto l'umanità è incapace di relazionarsi ad Esso, a causa del peccato originale. Che Dio, il quale determina la mia esistenza, sia il totalmente Altro – diceva Bultmann – non può significare se non che Esso si confronta con me peccatore, con me che sono mondo, come *il* totalmente Altro: l'uomo è il peccatore che vuole parlare di Dio e non può, così come non può parlare nemmeno della propria esistenza, in quanto è determinata da Dio, ma Questi non può esservi visto dal soggetto esistente a causa del suo stato di peccato. Prima del pentimento, manca completamente nel peccatore un orientamento a Dio, e dopo il pentimento esso rimane comunque incompleto. Bultmann e i teologi dialettici non concepivano Dio come assolutamente inaccessibile; essi ritenevano, infatti, che Dio debba essere accessibile in qualche modo, per poter avere importanza e un ruolo nella vita umana: questa è precisamente la “dialettica” che dà nome alla teologia di Bultmann e colleghi: Dio, infatti, si rivela, sì, secondo Bultmann, ma non in termini umani, bensì suoi propri. Così, l'incontro con Dio non dipende dal merito umano, dalle opere dell'uomo, ma è una sorta di giustificazione per fede: è questa una rivelazione che è difficile da comprendere per la ragione umana, e tuttavia il tentativo messo in atto dalla teologia liberale per rimuoverla era, secondo Bultmann, errato.

Si trattava dunque per Bultmann di trovare un'inquadratura che gli consentisse di mantenere, da un lato, la totale alterità e distinzione di Dio dal mondo e dall'uomo, dall'altro l'importanza di Dio nell'esistenza umana, la relazionalità tra Dio e l'uomo. Questa inquadratura gli venne fornita dalla filosofia esistenzialistica del suo collega Martin Heidegger, che descriveva la situazione umana in termini di coscienza, finitezza, ansia e decisione. Quest'ultima appare particolarmente importante per definire l'esistenza di una persona, che si determina ad ogni sua scelta, da cui dipende l'auto-comprensione di ognuno.

L'atto della decisione è un evento esistenziale e pre-filosofico, anteriore ad ogni descrizione filosofica (esistenzialista) di esso. Lo stesso rapporto tra esperienza diretta (esistenziale) e riflessione filosofica (esistenzialista) è istituito da Bultmann anche tra fede e teologia, come appare per la prima volta nel suo saggio del 1950 *Il problema dell'ermeneutica*: la prima riguarda un'esperienza immediata e personale, la seconda una riflessione; la fede è la decisione di una persona, ad un certo momento, di accettare una nuova auto-comprensione, ossia un modo nuovo di intendere se stessa; la teologia, invece, cerca di essere una riflessione coerente sul significato della fede. L'applicazione più importante che Bultmann fece della metodologia esistenzialista risiede, con ogni probabilità, nella sua critica neotestamentaria. Per la sua ermeneutica biblica, infatti, Bultmann non può usare il metodo delle scienze esatte, che va bene per lo studio della natura, ma non della storia, poiché l'uomo si sente parte della storia e dei testi in essa prodotti, e non della natura. Pertanto, il complesso di eventi della storia coinvolge ultimamente anche il soggetto, che non può "oggettificarlo". A motivo di questo coinvolgimento diretto non si può dare un'ermeneutica veramente "neutra". Ci si può relazionare con il testo soltanto come con altre persone con cui intratteniamo rapporti viventi. L'interpretazione del testo che fa l'esegeta è al contempo interpretazione delle proprie possibilità esistenziali; questo non accade soltanto nel caso della Scrittura; la peculiarità del Nuovo Testamento risiede nel fatto che il suo esegeta si trova di fronte all'affermazione che l'umanità non ha la propria esistenza a sua disposizione, ma che essa deriva soltanto dall'esperienza della fede.

Un esempio della lettura esistenzialistica del Nuovo Testamento offerta da Bultmann riguarda l'escatologia: Gesù nel vangelo sembra proclamare un'imminente fine del mondo con l'avvento del Regno di Dio. Secondo Bultmann, questi insegnamenti escatologici sono da ritenersi un tutt'uno con l'insegnamento etico di Gesù: il messaggio che ne deriva è che il compimento del volere di Dio è la condizione necessaria per aver parte nel suo Regno. Tutto dipende dalla decisione della persona per Dio o contro Dio, e il tempo in cui

prendere questa decisione è limitato (quest'ultimo assunto, si noterà, è un'eredità agostiniana, mentre la linea patristica concorrente, quella di Origene e di Gregorio Nisseno, non limita la decisione di una persona per o contro Dio al breve tempo della sua vita terrena, bensì prolunga questo tempo ben oltre la morte fisica e fino all'apocatastasi finale: su questa dottrina rinvio a Ilaria RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, in pubblicazione). L'escatologia di Gesù ha dunque il valore di rendere urgente la richiesta di questa decisione qui ed ora. Questo messaggio è racchiuso in una cornice escatologica mitologica, che trasforma la decisione dell'individuo in un evento decisivo per il mondo intero. Il significato dell'escatologia di Gesù non risiederebbe nell'idea di fine del mondo che essa trasmette, ma nell'idea di esistenza umana contenuta in essa. Dall'accento posto sugli elementi esistenziali Bultmann sarebbe poi passato a una maggiore componente di analisi esistenzialistica nel suo approccio ermeneutico ai testi neotestamentari, come risulta evidente dal suo citato saggio *Il problema dell'ermeneutica*, nel quale si misura la distanza che si era nel frattempo creata tra Bultmann e Barth dai tempi della recensione positiva di Bultmann al libro di Barth sulla Lettera ai Romani nel 1922. Nel saggio del 1950, infatti, Barth è sentito come un teologo di opinioni differenti che va confutato. Mentre, infatti, Barth aveva rifiutato ogni inclusione della filosofia nella teologia, Bultmann era convinto dell'importanza della filosofia nel discorso teologico, e assumeva che l'esegeta avesse sempre una particolare pre-comprensione del testo che lo porta a rivolgere al testo determinate domande corrispondenti alle risposte che si trovano nel testo stesso. In questa linea di non disgiunzione della teologia dalla filosofia Bultmann si dimostra un erede, più o meno intenzionale, della tradizione patristica.

La predicazione della Chiesa riguarderebbe soltanto ciò che è importante per la fede della comunità, ossia la morte e resurrezione di Gesù Cristo, il *kerygma* di fronte a cui i fatti o i detti del Gesù storico rimarrebbero completamente privi di rilevanza: la Croce e resurrezione di Cristo non sarebbero un evento primariamente storico, ma piuttosto un evento esistenziale, che

sopravvive indipendentemente dalla realtà storica di Gesù e dalla sua pretesa messianica. La fede cristiana non esisteva prima della formazione del *kerygma*, secondo cui Gesù Cristo, il crocifisso e il risorto, è l'atto escatologico di salvezza di Dio, soprattutto come si caratterizza negli scritti di Paolo: quest'ultimo, infatti, non si cura degli insegnamenti di Gesù, ma si concentra piuttosto sull'evento salvifico che lo ha visto protagonista. La precisa concezione di *kerygma* derivava a Bultmann anche dalla Scuola di Storia delle Religioni, pur da lui criticata sotto altri aspetti; in base a questa concezione, la rivelazione di Dio non si dà mai in modo diretto, ma soltanto attraverso la mediazione del linguaggio, che a sua volta è influenzato dalla cornice culturale in cui sorge; pertanto, per comprendere il *kerygma* della Chiesa primitiva, sarà necessario studiare le condizioni esistenziali della cultura della Chiesa delle origini. Il nocciolo di questo annuncio consiste nel fatto che Dio, quale fondamento del "Mondo" di qualsiasi persona, ha mandato Gesù a condurre l'umanità ad una consapevolezza della propria limitatezza e, dunque, dipendenza da Dio. Il "Mondo" di ciascuno, ossia la persona di ciascuno, non è completo al di fuori della sua fondazione in Dio: finché non ci si è appropriati della Grazia di Dio manifestata nell'opera di Cristo, si rimane "alienati dalla propria vera natura, alienati dalla vita, resi schiavi da poteri ostili e alla mercè della morte". Si può compiere un "riorientamento" soltanto attraverso il riconoscimento del giudizio di Dio nell'evento della Croce, in cui Dio proclama che l'essere di una persona non appartiene ad essa, ma è dono di Dio: le persone acquisiscono una vita autentica quando riconoscono la propria creaturalità; modello di questo atteggiamento è Cristo. Poiché in genere gli uomini non assumono tale atteggiamento, ne deriva che il mondo è strutturato inautenticamente. Questo mancato riconoscimento della propria dipendenza da Dio costituisce anche il peccato di tutti gli esseri umani, i quali per questo risultano colpevoli di fronte a Dio. Ma nel momento stesso in cui l'uomo assume la consapevolezza del proprio peccato di fronte a Dio, assume anche la consapevolezza della Grazia di Dio: la fede non separa il giudizio di Dio dalla sua Grazia. L'atto di fede è anche un atto di obbedienza, con cui l'uomo abbandona

ogni pretesa di vivere in base alle proprie risorse, per dare l'assenso all'evento del Signore crocifisso. Come Paolo, infatti, anche Bultmann proclama che lo scandalo di un Signore crocifisso è il cuore del *kerygma* cristiano. L'atto di fede non è un' "opera", ed anzi si differenzia da tutte le opere. Come scrive Bultmann nel suo *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1966⁶ [1933¹], l'atto di fede "è l'ascolto obbediente della Parola, ossia della Parola che mi dice che sono un peccatore e che Dio, in Cristo, perdona i miei peccati; e questa fede è un libero atto di decisione, poiché soltanto in un libero atto di decisione si realizza l'essere dell'uomo come essere storico ... ne consegue il compito teologico di salvaguardare questo atto di fede contro ogni fraintendimento di esso come opera". La fede stessa, inoltre, è sempre esposta a prove e a debolezze, e spesso non determina un riorientamento definitivo della vita della persona.

Bultmann poneva, di conseguenza, la fede come fondamentale per la salvezza e non la ancorava al dato storico; la validità del *kerygma* non dipende certo da una data situazione storica, ma deve valere per tutte le epoche; per comunicarsi a tutti, in tutte le civiltà e in tutti i tempi, il *kerygma* deve assumere sempre nuovi linguaggi, con il variare delle epoche e delle culture. Dal punto di vista teologico, la fede cristiana abbraccerebbe il Cristo del *kerygma* senza appoggiarsi ad alcun puntello storico-critico; anzi, è tanto più meritoria quanto più è indipendente. Il tentativo di recupero del Gesù della storia tramite il metodo scientifico non solo non sarebbe necessario per la fede, la quale non si appoggia sulla ricerca storica (*Historie*), bensì sul suo significato per il singolo fedele (storia come *Geschichte*), ma sarebbe addirittura illegittimo: pretendere di giustificare la fede con la storia sarebbe, secondo Bultmann, un tradimento della fede stessa. La proclamazione kerygmatica della morte e resurrezione di Gesù, in effetti, per Bultmann, avrebbe cancellato il ricordo dei suoi insegnamenti pre-pasquali; pur non escludendo che possa esserci una relazione tra la predicazione pre-pasquale e la cristologia post-pasquale – un'idea che sarà invece accettata dalla successiva *New Quest*, come vedremo –, tuttavia Bultmann riteneva l'insegnamento pre-pasquale di Gesù completamente irrilevante ai fini della fede e

della teologia cristiana, e la ricerca storica come pregiudiziale rispetto alla fede. La teologia naturale, per Bultmann come pure per Barth, non è soddisfacente, poiché è soltanto a partire dalla fede che si può conoscere Dio: “Per la teologia protestante una tale teologia naturale è impossibile [...] perché questa teologia ignora che l'unico modo possibile di accedere a Dio è la fede”. La teologia naturale riduce Dio, come causa prima, a un essere “alla maniera del mondo”, oggetto di conoscenza, mentre la fede conosce Dio come “al di là del mondo”. Di Dio non si ha conoscenza tramite un ragionamento filosofico, ma esperienza tramite la fede: “Solo quando ci sentiamo interpellati da Dio nella nostra esistenza personale ha un senso parlare ... di Dio”. Infatti, “Dio diviene accessibile soltanto attraverso la sua rivelazione alla fede che risponde ad essa... Pertanto la teologia protestante deve fortemente ed indissolubilmente ancorarsi al principio che Dio non è visibile che per chi ha fede”. La teologia naturale deriva invece dalla comprensione, dal fenomeno della religione e da quello della filosofia. La comprensione si ha in quanto il *kerygma* può essere compreso anche da chi non crede, in una sorta di pre-comprensione della rivelazione fondata sulla consapevolezza della problematicità dell'esistenza umana. Ma l'esistenza pre-cristiana produce non una vera teologia filosofica, ma solo un sapere negativo di Dio e origina pertanto un'antropologia filosofica o un'ontologia fondamentale nel senso heideggeriano, poiché Dio si conosce tramite non la filosofia, ma la fede. Esistono comunque anche profonde differenze tra Bultmann e Barth, che quest'ultimo pone in luce nella prefazione alla terza edizione della sua opera sulla *Lettera ai Romani*: “[Bultmann] mi chiede di pensare e di scrivere *con* Paolo, di seguirlo nel territorio vasto e poco familiare delle sue concezioni giudaiche, popolari cristiane ed ellenistiche, e poi all'improvviso, quando il tutto diviene disperatamente troppo strano, io dovrei tornare indietro e scrivere *riguardo* a Paolo e *contro* Paolo, come se, quando tutto è strano, questo o quello dovesse essere considerato come particolarmente oltraggioso”.

Su questo tipo di impostazione in Bultmann ebbe certamente un influsso decisivo Kähler, che tra il 1892 e il 1896 aveva pubblicato un'opera importante

nella storia della ricerca sul Gesù storico: *Il cosiddetto Gesù della storia e il Cristo biblico storico*, in cui lo studioso svalutava l'importanza della storia come premessa per la fede e negava ogni affidabilità ai vangeli in quanto fonte storica. Riprendendo la distinzione tra il Gesù della storia e il Cristo della fede già prospettata da Schleiermacher, Kähler la sviluppava nella distinzione tra il Gesù storico e il Cristo kerygmatico, di fronte al quale ultimo la figura del primo veniva decisamente svalutata. Bultmann, tuttavia, sembra essere andato oltre, soprattutto riguardo alla questione della misura in cui qualche materiale storico possa essere considerato presente in quello kerygmatico. Kähler ammetteva, infatti, nel *kerygma* una presenza storica maggiore di quanto non fu disposto a riconoscere Bultmann. Quest'ultimo, infatti, ammette soltanto l'esistenza storica di Gesù e la sua morte in croce; il primo, invece, riconosceva l'incarnazione, la vita e la predicazione di Gesù, la sua morte in croce e la sua resurrezione, senza le quali sarebbe impossibile che si desse la fede. Nell'ottica più radicale di Bultmann, sarebbe completamente indifferente che Gesù si fosse disperato sulla croce, mentre Kähler aveva forti difficoltà ad ammettere l'esistenza di una qualche manchevolezza in Gesù. L'indifferenza di Bultmann derivava non da insensibilità, ma dalla convinzione che per la fede cristiana sia sufficiente il semplice fatto della morte di Gesù in croce, poiché la fede non è altro che l'incontro personale di Dio con il credente.

Per Bultmann il personaggio storico di Gesù è tanto irrilevante per la fede cristiana anche perché, a suo avviso, esso appartenerrebbe alla storia del Giudaismo più che a quella del Cristianesimo. In questa sua persuasione egli fu profondamente influenzato da Julius Wellhausen, uno studioso dell'Antico Testamento autore di una *Storia israelitica e giudaica (Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894)*, in onore del quale ancor oggi si tengono a Gottinga le *Wellhausen lectures* (nel novembre 2011, ad esempio, la *lecture* fu tenuta da Hans Dieter Betz, oggi professore emerito di Nuovo Testamento alla Divinity School dell'Università di Chicago). Questi enfatizzava il giudaismo del Gesù storico, vedeva in lui semplicemente un uomo di stirpe giudaica, e ne asseriva l'afferenza

teologica al Giudaismo, che aveva avuto origine nell'esperienza pasquale. Nell'ultimo capitolo dell'opera citata, dedicato al vangelo, lo studioso descriveva Gesù come un uomo, che per la sua qualità umana si rivolgeva a Dio come a un Padre, e predicava l'amore reciproco e la presenza del Regno. Il titolo di "Figlio dell'Uomo", che discuteremo nuovamente in seguito, secondo Wellhausen sarebbe stato inteso da Gesù semplicemente nel senso di "essere umano": sarebbe stata soltanto la comunità messianica, dopo la sua morte, a trasformarlo in un titolo messianico e ad attribuire a Gesù una filiazione divina. La trasformazione del Gesù storico nel Cristo-Dio fu piena quando a questa concezione si unirono anche le idee escatologiche del Giudaismo dell'epoca. Wellhausen postulava pertanto una netta scissura tra il Gesù storico, giudeo, e il Cristo dei Cristiani, nella sua *Introduzione ai primi tre vangeli (Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905): egli vi afferma che i vangeli, caratterizzati da una tradizione multipla e complessa, non hanno alcun valore dal punto di vista storico, in quanto sarebbero esclusivamente espressione della fede della comunità, con materiale selezionato e ordinato secondo il criterio personale degli evangelisti, e secondo fini esclusivamente dogmatici. Anche secondo questo studioso, dunque, la discontinuità tra storia e fede era molto forte.

Accanto all'influenza di Wellhausen su Bultmann, dobbiamo anche tenere presente l'apporto di Johannes Weiss al panorama critico, che si situa molto vicino a quello di Wellhausen e che può essere visto come una sorta di reazione all'enfasi eccessiva posta sull'ellenismo come contestualizzazione culturale e storico-religiosa del Cristianesimo da studiosi come Wilhelm Bousset, della Scuola della Storia delle Religioni. In un articolo dedicato al problema della nascita del Cristianesimo (*Das Problem der Entstehung des Christentums*, "Archiv für Religionswissenschaft" 16, 1913, 423-515, riedito postumo da R. Knopf come *Das Urchristentum*, Göttingen 1914) egli sosteneva che, per giungere ad una piena comprensione storica del Cristianesimo, era necessario tenere in considerazione le differenziazioni profonde che lo allontanavano dai culti misterici, ma anche porlo nel contesto concettuale e culturale di Gesù, che è

primariamente giudaico. In senso giudaico andrà dunque inteso anche il Regno di Dio, come realtà non tanto etica, in riferimento al potere della verità che entra nell'animo umano, quanto teologica.

Bultmann, dunque, anche influenzato dalle teorie di Wellhausen e di Weiss, che ponevano Gesù nell'ambiente teologico e culturale del Giudaismo, separandolo dal Cristo della fede cristiana pasquale, ritenne che la figura storica di Gesù appartenesse al Giudaismo piuttosto che al Cristianesimo. A suo avviso, il Gesù storico, sommo profeta giudaico, sarebbe importante sì, dal punto di vista storico, per la teologia del Nuovo Testamento, ma per la fede cristiana, originatasi dall'esperienza pasquale, non avrebbe alcun significato. Per la fede, ogni rilevanza è rivestita soltanto dal "che" dell'esistenza storica di Gesù, ossia il dato di fatto che sia esistito e morto sotto Pilato, e non dal "che cosa", ossia che cosa abbia fatto e detto, e nemmeno dal "come", come cioè si sia comportato. Nella sua *Geschichte*, Bultmann mostrava che il processo di divinizzazione di Gesù, particolarmente visibile in Giovanni, non è debitore né del Giudaismo né della Bibbia, ma si spiega in gran parte tramite gli influssi del mito ellenistico gnostico del redentore o salvatore inviato nel mondo come rivelatore dei misteri divini. Bultmann, che supposeva l'antioriorità di Marco – una questione sulla quale ritorneremo successivamente discutendo la teoria delle due fonti e le altre teorie sinottiche –, considerato come il vangelo in cui Gesù è più umano, e dunque, a suo avviso, quello meno contaminato da influssi ellenistici, concludeva anche da qui che è impossibile ricostruire il ritratto del Gesù storico. Infatti, se perfino il vangelo supposto meno "contaminato da sovrastrutture" è già completamente avulso dall'ambiente ebraico d'origine e già interamente "cristiano", non c'è alcuna possibilità di pervenire alla ricostruzione storica della vita e della figura terrena di Gesù.

Il personaggio di Gesù Cristo appare dunque, per Bultmann, involupato nei "miti" da cui occorrerebbe liberare i racconti evangelici. Il concetto e progetto di "de-mitologizzazione" fu proposto da Bultmann per la prima volta in una conferenza del 1941 pubblicata nel saggio *Nuovo Testamento e Mitologia*, i cui

contenuti principali cercheremo di illustrare qui di seguito. In Germania questo saggio provocò un acceso dibattito, mentre negli altri Paesi la demitologizzazione proposta da Bultmann fu generalmente conosciuta soltanto nel 1948, con la pubblicazione di *Kerygma und Mythos*. A partire da allora, la proposta di Bultmann fu discussa anche in America, dove divenne il centro di una notevole controversia, al punto che sia in Germania sia negli Stati Uniti si celebrarono alcuni processi per eresia a carico di coloro che avevano predicato basandosi sulle dottrine di Bultmann. Egli sosteneva che il racconto evangelico vada liberato dalla veste mitologica in cui si presenta, la quale è inessenziale rispetto al contenuto, al messaggio evangelico, al *kerygma*. La veste mitologica del messaggio evangelico, del resto, non sarebbe nemmeno peculiare al Cristianesimo: in una ricerca comparativa, Bultmann ha posto a confronto il Cristianesimo con alcune religioni ellenistiche come lo gnosticismo, il Giudaismo apocalittico e il culto astrale, ciascuna delle quali si rivelò dotata di narrazioni mitiche di battaglie cosmiche tra le forze del Bene e del male, con notevoli somiglianze tra loro, che fecero considerare a Bultmann il Cristianesimo, come religione, un prodotto del sincretismo, dal punto di vista del “rivestimento mitologico”. Ma, a dispetto delle somiglianze tra il Cristianesimo e le altre religioni ellenistiche, soprattutto lo gnosticismo, Bultmann considerava che il nucleo teologico del *kerygma* cristiano fosse unico e originale, e indipendente da ogni involuppo teologico. Dai “miti” occorre dunque liberare il *kerygma*.

Un’istanza di demitologizzazione era già stata avanzata dai protestanti liberali della Germania ottocentesca, che tuttavia, secondo Bultmann, avevano fallito, in quanto, nell’urgenza di eliminare i “miti” dai vangeli, ne avevano rimosso anche il *kerygma*, il “messaggio dell’atto decisivo di Dio in Cristo”. Polemizzando contro Adolf von Harnack e altri protestanti liberali tedeschi, secondo i quali Gesù sarebbe stato essenzialmente un maestro, e seguendo Karl Barth, Bultmann osservava nell’opera suddetta che “il Nuovo Testamento parla di un evento attraverso cui Dio ha prodotto la nostra salvezza. Non proclama Gesù primariamente come un maestro”. La predicazione cristiana contemporanea

dovrebbe prescindere dal racconto mitico e puntare sul *kerygma*, che Bultmann riformula in termini esistenzialistici: rinunci l'uomo ad auto-progettarsi nel mondo per auto-progettarsi nell'amore e nell'obbedienza a Dio. L'intento di Bultmann in questo era di proclamare la salvezza di Dio in Gesù Cristo agli uomini del suo tempo, senza obbligarli a fare i conti con i "miti", che a suo avviso sarebbero stati solo controproducenti. Bultmann non disprezza la filosofia, ma semplicemente non la ritiene in grado di attingere Dio di per sé: la filosofia che lo interessa, utile a tradurre in termini contemporanei il linguaggio "mitico" della Bibbia, è sostanzialmente quella esistenzialista (che tratta dell'esistenza umana "scientificamente", come egli sostiene in *Fede e comprensione*, e anche in *Nuovo Testamento e Mitologia*), e in particolare l'esistenzialismo di Heidegger, che in certo modo riproponeva il *kerygma* evangelico in termini attuali. Per Bultmann, la buona novella cristiana consiste nella liberazione dell'umanità, da parte di Dio, dalla sua fallibilità nel mondo, in modo tale che possiamo vivere autenticamente come esseri umani. Tra i "miti" evangelici da eliminare, secondo Bultmann, ci sono naturalmente i miracoli: noi non possiamo affermare, a suo avviso, che Dio intervenga nel mondo fisico senza "rendere Dio un oggetto", ossia senza trattarlo alla stregua di una realtà mondana. La mitologia parla di Dio in termini spaziali e temporali, lo pone in cielo e parla di *eschaton* come del tempo della sua perfetta manifestazione, ma questo, ancora, non fa che ridurre Dio a "mondo", alle dimensioni del mondo. Andare al *kerygma* significa piuttosto determinare che cosa i vangeli ci dicano riguardo all'esistenza umana.

Un altro esempio di demitologizzazione si applica al racconto relativo al peccato originale: Bultmann vede piuttosto tale peccato nel rifiuto umano di accettare il dono dell'esistenza autentica. Così, la "vita secondo lo Spirito" non è dovuta ad un dono soprannaturale, ma è l'esistenza genuinamente umana, che diviene per noi una possibilità soltanto quando siamo liberi da noi stessi. Il Giudizio divino di cui parla la Scrittura non è un evento universale che debba ancora accadere, ma consiste nella venuta di Gesù nel mondo e nel suo appello alla fede. In generale, Bultmann considerava "mitologica" tutta la visione del

mondo dei primi Cristiani, i quali formularono il *kerygma* all'interno di questa visione, che invece all'epoca di Bultmann era stata sostituita ormai da una visione scientifica della realtà, che non può più ammettere ad esempio i miracoli – anche se oggi forse siamo più consapevoli di Bultmann del fatto che la scienza sia ben lungi dal poter spiegare tutto e dall'essere infallibile; anzi le teorie scientifiche sono sovente sostituite da altre nuove. Va anche ricordato che Bultmann stesso non riteneva che la demitologizzazione dovesse coincidere con l'eliminazione di ogni traccia di “mitologia” dal Nuovo Testamento: si trattava piuttosto di un metodo esegetico capace di riconoscere la mitologia e al contempo non disposto ad attribuire ad essa un significato cruciale. La demitologizzazione può essere vista come la *pars destruens* del metodo esegetico esistenzialista proposto da Bultmann.

L'impostazione di Bultmann ebbe un'influenza enorme e fece scuola a lungo, e analizzeremo questi sviluppi. Oggi appare invece più diffuso un approccio più storicamente rispettoso del mondo culturale antico, della sua mentalità e dei suoi documenti letterari, e quindi metodologicamente più corretto di quello della mera “demitizzazione”: riguardo ai miracoli, ad esempio, l'atteggiamento odierno consiste piuttosto nel porli nella cornice della società antica, ove erano comunemente accettati, senza applicare ad essi arbitrariamente la sensibilità “demitizzante” moderna. E la figura di Maria, a ragione o a torto, è stata associata a quella delle “madri degli dèi”: cfr. ad es. Ph. BERGEAUD, *La mère des dieux. De Cybèle à la vierge Marie*, Paris 1996 (trad. ingl. *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary*, tr. R. HOCHROTH, Baltimore 2004); altre prospettive recenti su Maria: B.R. GAVENTA, *Mary: Glimpses of the Mother of Jesus*, Minneapolis 1999; M. HERRANZ MARCO, *La Virginitad Perpetua de María*, Madrid 2000. Si è opposto a Bultmann che i vangeli sono profondamente radicati e fondati su un evento storico: eliminare l'aspetto storico per quello kerygmatico finisce per minare anche il loro messaggio; non è detto che i due piani siano così nettamente separabili, ed anzi quasi esclusivi, come Bultmann riteneva. Certamente, la sua impostazione profondamente dualistica tra fede e

storia è dovuta al suo *background* filosofico e teologico, che da ciascuno può essere fatto proprio e ritenuto valido o meno.

Neppure i discepoli stessi di Bultmann, come Ernst Käsemann e Günther Bornkamm, accettarono interamente e senza problemi la tesi bultmanniana secondo cui non è necessario e nemmeno legittimo, ai fini della fede, conoscere la vita di Gesù. Entrambi gli studiosi, infatti, si sforzarono di cercare una certa cristologia implicita già nelle parole e nell'autorità del Gesù terreno, onde evidentemente gettare un ponte, per quanto possibile, tra il Gesù storico e il Cristo della fede. Similmente accadde nella scuola della Nuova Ermeneutica, fondata sul pensiero del secondo Heidegger: in particolare due suoi esponenti, Ernst Fuchs e Gerhard Ebeling, cercarono di reperire già nelle parole di Gesù tracce della sua fede e della sua auto-comprensione rispetto a Dio, ricercando come egli si vedesse, il che avrebbe poi costituito il modello della fede per il cristiano.

Se dunque la radicale scissione bultmanniana tra il Gesù della storia e il Cristo della fede non trovò un consenso ampio e totale, tuttavia il metodo della *Formgeschichte*, di per sé, si impose ben presto in ambito sia protestante sia anche cattolico (si veda la stessa costituzione del Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 19), mentre l'istanza della demitizzazione, che fu accolta da molti dei seguaci di Bultmann, non mancò di sollevare acute controversie, anche nel mondo protestante. Pur entro i limiti imposti dalla *Formgeschichte*, si è voluto cercare di recuperare il Gesù storico, il che portò già gli stessi epigoni della *Second Quest* a formulare criteri in base ai quali individuare le parole autentiche di Gesù, distinguendole dalle successive elaborazioni della comunità cristiana. Sono quelli che indichiamo nella sezione che segue. Qui segnalo soltanto che la ricerca sul Gesù storico nella prima metà del Novecento si trova ripercorsa utilmente da Walter P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century (1900-1950)*, Harrisburg, PA 1999.

La New Quest e la Third Quest

Spettò alla *New Quest* raccogliere epigoni e dissenzienti rispetto a Bultmann, i post-bultmanniani e gli anti-bultmanniani, tra cui Hans Conzelmann. Cronologicamente, la *New Quest* si situa dagli anni Cinquanta agli Ottanta e oltre, e tra i suoi esiti va annoverato anche un ulteriore allontanamento della figura di Gesù dal suo contesto giudaico, il che oggi non può che essere considerato un esito scarsamente positivo. Importante appare invece, specialmente in seguito alla fase bultmanniana, la parziale rivalutazione assiologica dei vangeli ai fini dell'indagine storica, grazie alla supposizione di fonti orali o scritte alla base della loro redazione e alla formulazione di tre criteri fondamentali di storicità di un detto o di un episodio:

- 1) l'attestazione multipla di questo detto o evento in fonti indipendenti quali Mc, Q e le parti proprie di Mt e Lc, Giovanni, cui poi si aggiungeranno il vangelo di Tommaso e gli apocrifi: più sono le fonti in cui un *logion* è attestato, più probabilità ci sono che questo sia vero;
- 2) la coerenza del dato in questione con un altro dato già stabilito come autentico,
- 3) la compatibilità del dato stesso con il contesto linguistico e quello ambientale in cui visse Gesù. Questi canoni metodologici hanno avuto il merito di rendere ancora più rigorosa l'indagine neotestamentaria. Possiamo ricordare a questo proposito almeno uno studio significativo, quello di N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London 1967). Si aggiunge anche il criterio dell'antichità;
- 4) più antica è la fonte, maggiore il suo sapore semitico, più probabilità ci sono che un determinato *logion* sia autentico. I detti di Gesù, in effetti, sembrano essere stati trasmessi dapprima in aramaico e poi in greco; bisogna anche considerare, comunque, che molti Giudei della diaspora presenti a Gerusalemme non conoscevano l'aramaico, cosicché la predicazione cristiana dovette essere presentata loro in greco sin da subito.
- 5) Un altro criterio che è stato spesso usato ma che va considerato con molta cautela è quello della dissomiglianza, secondo il quale più un *logion* è dissimile dai detti rabbinici contemporanei e dalle dottrine della comunità post-pasquale,

più probabilità ha di essere autentico. Il presupposto che anima questo criterio, tuttavia, sembra discutibile, in quanto consiste nell'idea che alcuni detti di Gesù siano semplicemente detti rabbinici contemporanei attribuitigli dalla comunità primitiva, e che Gesù non avesse un pensiero cristologico o soteriologico proprio, ragion per cui i detti cristologici e soteriologici dovrebbero essere considerati necessariamente tardivi. Come ha osservato Prosper Grech, neotestamentarista dell'Istituto Patristico Augustinianum, tuttavia, non dobbiamo confondere l'autenticità con l'originalità: non è detto, infatti, che i *logia* di Gesù debbano essere necessariamente originali, in quanto egli poteva ben citare detti sapienziali correnti. Il problema cristologico è ancora più profondo: se Gesù non aveva nessuna cristologia propria, e nessuna coscienza messianica, ci si può domandare da dove mai venga la cristologia e la soteriologia della Chiesa: sarebbe stata inventata dal nulla dalla comunità post-pasquale, senza nessun fondamento nel Gesù storico e nel modo in cui egli si pensava e si presentava? Ritourneremo su questo problema in una delle "puntate" successive di questa serie di articoli che compongono il presente studio complessivo sul Gesù storico, analizzando gli sviluppi più recenti della ricerca su Gesù Messia.

Con la *Third Quest*, infine, il raggio di indagine appare diminuire da un lato per accrescersi dall'altro. Questa fase della ricerca su Gesù, infatti, da un lato si allontana in modo palese dalle posizioni di Bultmann, escludendo programmaticamente ogni indagine teologica in favore di un orientamento più storico; dall'altro lato, amplia notevolmente i suoi orizzonti geografici e culturali, in quanto trova i suoi centri propulsivi non più solamente in Germania, ma anche in Inghilterra e negli Stati Uniti, e si concentra sul modo in cui i vangeli presentano il Regno di Dio, il problema escatologico e la predicazione stessa di Gesù. La *Third Quest* è spesso considerata nata con il *Jesus Seminar*, condotto da John Dominic Crossan e Robert W. Funk, nel 1985. Una ricerca importante svolta in questo seminario fu il tentativo di determinare quali siano le parole autentiche di Gesù nei vangeli, in base ai criteri fissati dai predecessori e a nuovi criteri

aggiunti successivamente dallo stesso seminario, di carattere per lo più stilistico. Ogni *logion* veniva dunque esaminato e votato dai presenti; i risultati furono pubblicati da Robert W. Funk e da Roy W. Hoover a New York nel 1993 nell'opera *The Five Gospels: What Did Jesus Really Say?*, ove i detti considerati più autentici sono segnati in rosso, quelli meno autentici in rosa, quelli non autentici ma richiamanti altri detti autentici in grigio, mentre quelli del tutto inautentici in nero. Il rosso fu attribuito a circa il 20 % dei 1500 *logia* di Gesù nei vangeli; del Padre Nostro fu gratificata con il rosso soltanto la parola *Abbà*. La metodologia della *Third Quest* ha generalmente svalutato Marco, preferendo la cosiddetta fonte Q dei *logia* – su cui torneremo nelle “puntate” successive, nelle sezioni dedicate alla questione sinottica –, ma anche alcuni vangeli apocrifi, come quelli di Tommaso o di Pietro. Uno studio recente dedicato a Crossan e al cosiddetto *Tradition Criticism* è quello di Donald L. DENTON, *Historiography and Hermeneutics in Jesus Studies: An Examination of the Work of John Dominic Crossan and Ben F. Meyer*, London 2004, in particolare nella parte I. Interessante anche il volume-dibattito curato da Paul COPAN, *Will the Real Jesus Please Stand Up?: A Debate between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, Grand Rapids 1998.

Il *Jesus Seminar* si occupò fondamentalmente soltanto dei detti di Gesù, ma le indagini della *Third Quest* si sono rivelate più ampie e sono state favorite anche dall'avanzamento delle scoperte e degli studi su Qumrân, su Nag Hammadi con la sua messe di scritti gnostici in copto, sugli apocrifi e sulla letteratura rabbinica; ancora, un contributo essenziale a questo ampliamento di prospettive per una corretta contestualizzazione storica e culturale dei vangeli è stato dato, ed è dato tuttora, dagli scavi archeologici – tra cui, di recente, quelli della città di Sepporis, fatta costruire da Erode Antipa non lontano da Nazareth proprio negli anni della formazione di Gesù, che potrebbe aver contribuito alla sua edificazione insieme con il padre – e dagli studi storici sull'ambiente giudaico fin da quello classico di Martin Hengel sugli Zeloti: nel frattempo ne sono usciti molti altri, tra cui mi limito a segnalare Klaus BRINGMANN, *Geschichte der Juden im Altertum*,

Stuttgart, 2005, il corposo cap. 4 sui Giudei sotto il dominio romano fino al 135 d.C., che, dopo una trattazione di Erode e Ircano, include un ampio *excursus* sulla vita di Gesù e la nascita del Cristianesimo che si focalizza sul Gesù storico. Gesù è studiato alla luce della teologia e della realtà sociale del suo tempo ed è visto, infine, in prospettiva giudaica.

Nel frattempo, del resto, non erano mancate le analisi sul Gesù storico da parte giudaica, ad es. di Joseph Klausner, di Robert Eisler, di Geza Vermes, di David Flusser, che ebbero il merito di rivalutare i vangeli dal punto di vista storico, e di Shalom Ben Chorin, che legge Gesù all'interno della tradizione giudaica, soprattutto quella escatologica, pur riconoscendo la difficoltà di classificare Gesù in una precisa categoria e la novità della sua istanza di interiorizzazione della legge; ne risulta un Gesù "tannaita", anche se propriamente il termine si applica alla tradizione farisaica a partire dalla caduta del Tempio. Giustamente importante, in effetti, è parso studiare il rapporto tra Gesù e il Giudaismo rabbinico, alla luce dell'epiteto "maestro" (*rabbi*, in greco *διδάσκαλος*) attribuitogli nei vangeli, e porre anche a confronto l'esegesi giudaica antica della Scrittura e quella presente in Gesù e negli autori neotestamentari, da cui sono emerse ad esempio interessanti corrispondenze tra le posizioni di Gesù e quelle del rabbino Hillel. Attenta sì al contesto giudaico di Gesù, ma alternativa rispetto alla tesi di Ben Chorin, appare quella, sostenuta da John Meier, della "marginalità" di Gesù nei riguardi dell'ambiente ebraico del suo tempo, al cui proposito va comunque ricordato che la difficoltà di classificare Gesù non implica *ipso facto* la sua marginalità: egli predicava nelle sinagoghe, era uno stimato rabbino; la sua emarginazione nelle fonti giudaiche, che è certamente un dato di fatto, è dovuta anche all'ostilità successiva verso i suoi seguaci, fermo restando che all'interno del Giudaismo c'era già durate la vita di Gesù una fazione a lui ostile che portò anche alla sua condanna a morte.

Dall'impiego delle scienze sociali per ricostruire Gesù nel suo ambiente sono emerse le figure più disparate su quello che sarebbe stato il Gesù storico: alcuni studiosi, quali lo stesso Crossan, Burton Mack, Levi H. Dowling e altri,

hanno visto Gesù come una sorta di filosofo popolare, un predicatore cinico, abbastanza lontano dalle questioni giudaiche, dotato di spirito aperto ed egualitario. In quest'ottica, chiaramente, interessa molto più la predicazione e il comportamento di Gesù che non la sua morte e resurrezione, e ancor meno interessa il primo Cristianesimo. Altri studiosi, come il già citato Vermes, Marcus Borg, o Graham Twelftree, hanno sottolineato maggiormente l'intimità di Gesù con Dio, le sue rivelazioni e visioni, la potenza dello Spirito Santo con cui opera miracoli ed esorcismi, vedendo in Gesù soprattutto l'uomo dello Spirito, un *chassid* galileo carismatico, di cui non viene considerato, invece, l'aspetto escatologico. Quest'ultimo punto è stato invece enfatizzato da altri studiosi, quali John Casey o Ed Parish Sanders, che considerano Gesù come un profeta escatologico, che predicava una fine imminente. Un'altra ottica in cui è stato considerato Gesù all'interno della *Third Quest*, da parte di studiosi come Richard Horsley, Gerd Theissen e R. David Kaylor, è quella secondo cui egli sarebbe stato un profeta del cambiamento sociale, desideroso di trasformare la vita dei villaggi galilei attraverso una riforma delle strutture di potere, compresa la famiglia patriarcale; secondo alcuni, sarebbe stato perfino un oppositore del sistema imperiale. Elizabeth Schussler-Fiorenza, teologa dell'Università di Harvard, ha interpretato Gesù alla luce della teologia femminista, come un saggio e come Sapienza di Dio. Altri critici sono tornati ad ammettere che già nel Gesù storico si possa trovare una qualche coscienza messianica, ad esempio Nicholas Thomas Wright, John Meier, James D.G. Dunn o Markus Brockmuehl: ritorneremo sul tema.

Poiché il rischio di questi studi è quello, evidente, di una frammentazione della figura di Gesù, sarà opportuno non separarne i vari aspetti: il suo operato, la sua predicazione, la sua morte e resurrezione. Anche in questo contesto, è interessante osservare come si sia tornati a discutere del genere letterario dei vangeli: mentre prima di Bultmann veniva dato per scontato che fossero biografie di Gesù, con Bultmann si era avuta la loro rimozione dal genere biografico a quello kerygmatico. Ma questo non impedì di ritornare sulla questione a studiosi

come Charles Harold TALBERT, autore di *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels* (London 1977), Detlev DORMEYER, che scrisse *Evangelium als literarische und Theologische Gattung* (Darmstadt 1989), proponendo di considerare il genere “vangelo” come un genere letterario a sé stante, o ancora Richard A. BURRIDGE, autore di *What Are the Gospels? A Comparison with Greco-Roman Biography* (Cambridge 1992; Grand Rapids 2004²). Lo studio delle strutture e dei moduli delle biografie greche e romane ha condotto a ricollocare i vangeli, sebbene con prudenza, nel genere biografico, pur nella consapevolezza che rappresentano un sotto-genere letterario particolare dotato di intenti didattici. Le narrazioni evangeliche, dopo tutto, sono presentate come avvenimenti della vita di Gesù realmente accaduti.

È opportuno anche ricordare il carattere interdisciplinare che ha oggi assunto la *Third Quest*: i protagonisti non sono più esclusivamente teologi o esegeti, ma anche storici ed esperti nelle discipline ausiliarie della storia, in conseguenza della rivalutazione della storicità dei vangeli, riguardo al cui dibattito fin nei suoi sviluppi più recenti cercheremo di rendere conto nel prosieguo, nelle pagine dedicate all’aggiornamento ragionato sulla letteratura critica incentrata sui vangeli e sul Nuovo Testamento, dove affronteremo anche la questione sinottica e molti punti particolari. Sin d’ora, riguardo al carattere interdisciplinare e all’importanza dello studio storico nella *Third Quest*, osserviamo che appare significativo ad esempio il titolo scelto dal Pontificio Comitato di Scienze Storiche per il convegno internazionale di Roma, 2-6 ottobre 2002, *Il contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento*, cui hanno partecipato storici, archeologi, papirologi, giuristi e letterati (poi pubblicato a cura di Enrico DAL COVOLO e Roberto FUSCO, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2005). Questo orientamento è oggi presente anche nella *Society of Biblical Literature*, i cui convegni si tengono annualmente, in novembre negli Stati Uniti e in estate in altri paesi: nelle sue varie sessioni si studia il Nuovo Testamento e la prima letteratura cristiana, compresa quella apocrifa, e il rapporto del Nuovo Testamento con il mondo storico, culturale e filosofico

contemporaneo, sia greco-romano sia giudaico. Simile è anche l'orientamento nella *Studiorum Novi Testamenti Societas*, che pure organizza convegni annuali, ogni estate. Emerge con evidenza l'importanza di uno studio del Nuovo Testamento a tutto tondo, che illumini in tutti i suoi aspetti l'ambiente della vicenda terrena di Gesù e dei suoi.

Per una bibliografia bultmanniana: 'Die neutestamentliche Forschung 1905-1907', *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 5, 1908, 124-132;154-164; recensione di A. Deißmann, *Licht vom Osten*, in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 5, 1908, 78-82; recensione di G. Heinrici, *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften*, in: *Christliche Welt* 22, 1908, 378; recensione di H. J. Holtzmann - W. Bauer, *Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes*, in: *Christliche Welt* 23, 1909, 814; recensione di E. Petersen, *Die wunderbare Geburt des Heilandes* e di J. Weiß, *Christus: die Anfänge des Dogmas*, in: *Christliche Welt* 23, 1909, 814; recensione di P. Wernle, *Paulus als Heidenmissionar*, in: *Christliche Welt* 23, 1909, 814; *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Göttingen, 1910; recensione di A. von Harnack (Hg.), *Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert*, in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 7, 1910, 23-29; recensione di J. Weiß, *Jesus im Glauben des Urchristentums*, in: *Christliche Welt* 24, 1910, 861; recensione di F. Ziller, *Die moderne Bibelwissenschaft und die Krisis der evangelischen Kirche*, in: *Christliche Welt* 24, 1910, 689; recensione di *Die Bibel, ausgewählt*, Leipzig, Insel-Verlag 1909, in: *Christliche Welt* 24, 1910, 90s.; *Die Schriften des Neuen Testaments und der Hellenismus*, in: *Christliche Welt* 25, 1911, 589-593; recensione di A. Deißmann, *Paulus*, in: *Christliche Welt* 25, 1911, 1178; *Das religiöse Moment in der ethischen Unterweisung des Epiklet und das Neue Testament*, in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 13, 1912, 97-110; 177-191; *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, Marburg: 1912; Stuttgart [u. a.] 1984; recensione di F. Baumgarten, F. Poland, R. Wagner, *Die hellenistische Kultur*, in: *Christliche Welt* 26, 1912, 1203; recensione di *Das Gilgamesch-Epos*, übers. von A. Ungnad, erkl. von H. Gressmann, in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 8, 1912, 189-193; recensione di A. Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* e R. Knopf: *Paulus* ed E. Vischer, *Der Apostel Paulus und sein Werk*, in: *Christliche Welt* 26, 1912, 605; recensione di C. Tillier, *Mein Onkel Benjamin*; W. M. Thackeray, *Die Geschichte des Hery Esmond, von ihm selbst erzählt* e F.M. Dostojewski, *Schuld und Sühne*, in: *Christliche Welt* 26, 1912, 1206; 'Vier neue Darstellungen der Theologie des Neuen Testaments', in: *Monatsschrift für Pastoraltheologie* 8, 1912, 432-443; Art. "Urgemeinde", in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 1 V, Tübingen, 1913, 1514-1523; recensione di C. Lemonnier, *Ein Dorfwinkel*, in: *Christliche Welt* 27, 1913, 1192; R. Butlmann, recensione di P. Rosegger, *Mein Weltleben*, in: *Christliche Welt* 27, 1913, 1188s.; 'Theologische Wissenschaft und kirchliche Praxis', *Oldenburgisches Kirchenblatt* 19, 1913, 123-127; 133-135; 'Was läßt die Spruchquelle über die Urgemeinde erkennen?', *Oldenburgisches Kirchenblatt* 19, 1913, 35-37; 41-44; annuncio bibliografico di H. Gunkel, *Reden und Aufsätze*, in: *Theologische Rundschau* 17, 1914, 90; annuncio bibliografico di W. Jaeger, su E. Norden, *Agnostos Theos*, in: *Theologische Rundschau* 17, 1914, 163s.; annuncio bibliografico di W.H.S. Jones, *A Note on the Vague Use of theos*, in: *Theologische Rundschau* 17, 1914, 164; annuncio bibliografico di A. Deißmann, H. Windisch (Hg.), *Neutestamentliche Studien: Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag*, in: *Theologische Rundschau* 17, 1914, 360; recensione di F. Depken, *Vom modernen Geist im deutschen Studententum*, in: *Marburger Akademische Rundschau* 2, 1913/1914, 30-32; recensione di L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, in: *Theologische*

Literaturzeitung 39, 1914, 363s.; recensionne di A Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, in: *Christliche Welt* 28, 1914, 643s.; recensionne di G.A. Van den Bergh van Eysinga, *Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments* ed E. Klostermann, *Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu* ed A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* e J. Weiß, *Synoptische Tafeln*; W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, in: *Christliche Welt* 28, 1914, 643s.; ‘Neues Testament: neutestamentliche Theologie’, *Theologische Rundschau* 18, 1915, 264-267; recensionne di J.B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, in: *Theologische Literaturzeitung* 40, 1915, 260; recensionne di F. Barth, *Einleitung in das Neue Testament*, in: *Theologische Rundschau* 18, 1915, 147; recensionne di J. Behm, *Die Bekehrung des Paulus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 40, 1915, 356; recensionne di A. von Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*, in: *Theologische Rundschau* 18, 1915, 147s.; ‘Neues Testament: biblische Theologie’, *Theologische Rundschau* 19, 1916, 113-126; recensionne di E.J. Goodspell (Hg.): *Die ältesten Apologeten*, in: *Berliner Philologische Wochenschrift* 36, 1916, 129-131; recensionne di D.J. Kögel, *Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter*, in: *Theologische Literaturzeitung* 41, 1916, 525; recensionne di W. Köhler, *Die Gnosis* e C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, in: *Christliche Welt* 30, 1916, 38f; recensionne di E. Stange, *Die Eigenart der johanneischen Produktion*, in: *Theologische Literaturzeitung* 41, 1916, 532-534; recensionne di H. Weinheimer, *Geschichte des Volkes Israel*, Bd. II, in: *Christliche Welt* 30, 1916, 434; recensionne di G.P. Wetter, *Phos*, in: *Berliner Philologische Wochenschrift* 36, 1916, 1172-1175; *Von der Mission des alten Christentums*, in: *Christliche Welt* 30, 1916, 523-528; *Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 27, 1917, 76-87; recensionne di C. Burrage, *Nazareth and the Beginnings of Christianity*, in: *Theologische Literaturzeitung* 42, 1917, 364; recensionne di H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5-8*, Teil 1, in: *Theologische Literaturzeitung* 42, 1917, 338s.; recensionne di J. Sickenberger, *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 42, 1917, 44; recensionne di J. Walther, *Die Sklaverei im Neuen Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 42, 1917, 467s.; *Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott: Predigt*, in: *Christliche Welt* 31, 1917, 572-579; “Brief an Rudolf Otto vom 16. IV. 1918”, in: H.-W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Ottos*, Berlin, 1969, 130-139; recensionne di O. Proksch, *Petrus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 43, 1918, 5; recensionne di T. Soiron, *Die Logia Jesu*, in: *Theologische Literaturzeitung* 43, 1918, 246; recensionne di J. Wrzol, *Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 43, 1918, 268; *Die neutestamentliche Forschung im 20. Jahrhundert*, in: *Oldenburgisches Kirchenblatt* 25, 1919, 115-116; 119-122; recensionne di F. Bauer, *Paulus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 44, 1919, 5; recensionne di W. Classen, *Leben Jesu*, in: *Christliche Welt* 33, 1919, 468s.; recensionne di K. Deißner, *Paulus und Seneca*, in: *Theologische Literaturzeitung* 44, 1919, 5; recensionne di M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, in: *Theologische Literaturzeitung* 44, 1919, 173s.; recensionne di W. Schmid (Hg.), *Wilhelm von Christs Geschichte der griechischen Literatur*, Teil 2, 2. Hälfte, in: *Christliche Welt* 33, 1919, 550; recensionne di F. Spitta, *Die Auferstehung Jesu*, in: *Theologische Literaturzeitung* 44, 1919, 124s.; ‘Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis’, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 19, 1920, 165-174; ‘Ethische und mystische Religion im Urchristentum’, *Christliche Welt* 34, 1920, 725-731; 738-743; ‘Religion und Kultur’, *Christliche Welt* 34, 1920, 417-421; 435-439; 450-453; recensionne di J. Behm, *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 45, 1920, 247; recensionne di H. Cladder, *Unsere Evangelien*, in: *Theologische Literaturzeitung* 45, 1920, 198; recensionne di P. Ketter, *Die Versuchung Jesu nach dem Bericht der Synoptiker*, in: *Theologische Literaturzeitung* 45, 1920, 199; recensionne di J. Maiworm, *Bausteine der Evangelien zur Begründung einer Evangelienharmonie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 45, 1920, 267; recensionne di K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, in: *Wochenschrift für klassische Philologie* 37, 1920, 209-212; 241-247; recensionne di K.L. Schmidt, *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis*, in: *Theologische Literaturzeitung* 45, 1920, 199s.;

recensiono di E. Stange, *Paulinische Reisepläne*, in: *Theologische Literaturzeitung* 45, 1920, 293; *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: 1921; 1931²; 'Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu', *Literaturblatt* 12, Oktober, 1921; 'Eduard Meyers Werk über die Evangelien', *Literaturblatt* 13. April 1921; recensiono di R. Knopf, *Einführung in das Neue Testament*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 42, 1921, 254s.; 'Aus der Geschichte des Christentums', *Literaturblatt* 9, Juni 1922; 'Gott in der Natur', *Christliche Welt* 36, 1922, 489-491; 513s.; 553s.; 'Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage', *Christliche Welt* 36, 1922, 320-323; 330-334; 358-361; 369-373; 'Religion und Sozialismus', *Sozialistische Monatshefte* 28, 1922, 442-447; recensiono di L. Brun, A. Fridrichsen, *Paulus und die Urgemeinde*, in: *Theologische Literaturzeitung* 47, 1922, 273s.; recensiono di K. Deißner, *Paulus und die Mystik seiner Zeit*, in: *Theologische Literaturzeitung* 47, 1922, 193s.; recensiono di *Id.*, *Religionsgeschichtliche Parallelen, ihr Wert und ihre Verwendung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 47, 1922, 215; recensiono di Leisegang, H.: *Pneuma Hagion*, *Theologische Literaturzeitung* 47, 1922, 425-427; recensiono di A. Reiß, *Das Selbstbewußtsein Jesu*, in: *Theologische Literaturzeitung* 47, 1922, 215s.; recensiono di R. Schütz, *Apostel und Jünger*, in: *Theologische Literaturzeitung* 47, 1922, 271-273; 'Unruhe und Ruhe', *Christliche Welt* 36, 1922, 569s.; 'Vom Beten', *Christliche Welt* 36, 1922, 593s.; 'Vom Schicksal', *Christliche Welt* 36, 1922, 609s.; "Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes- Evangelium", in H. Schmidt (Hg.): *EUKHARISTERION: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments: Hermann Gunkel zum 60. Geburtstag*, II, Göttingen: 1923, 3-26; recensiono di G. Bert, *Das Evangelium des Johannes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 48, 1923, 175-177; recensiono di W. Bousset, *Wir heißen Euch hoffen*, in: *Christliche Welt* 37, 1923, 789; recensiono di G. Dalman, *Orte und Wege Jesu*, in: *Theologische Blätter* 2, 1923, 123-125; recensiono di E. Friedell, *Das Jesusproblem*, in: *Theologische Literaturzeitung* 48, 1923, 177; recensiono di A. Huck, *Synopse der ersten drei Evangelien*, in: *Theologische Blätter* 2, 1923, 150s.; recensiono di R. Jelke, *Die Wunder Jesu*, in: *Theologische Literaturzeitung* 48, 1923, 177s.; recensiono di R. Knopf, *Einführung in das Neue Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 48, 1923, 394-396; recensiono di J. Lepsius, *Das Leben Jesu*, in: *Literaturblatt* 11. Mai 1923; recensiono di E. Thurneysen, *Dostojewskij*, in: *Christliche Welt* 37, 1923, 325; recensiono di W. Zündel, *Jesus in Bildern aus seinem Leben*, in: *Christliche Welt* 37, 1923, 556-558; 'Das Problem der Ethik bei Paulus', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 23, 1924, 123-140; *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*, in: *Theologische Blätter* 3, 1924, 73-86 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen 1933; 1966⁶, 1-25; recensiono di A. Deißmann, *Licht vom Osten*, in: *Christliche Welt* 38, 1924, 488-490; recensiono di M. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 45, 1924, 335s.; recensiono di A. Eitrem Fridrichsen, *Die Versuchung Christi*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 45, 1924, 1982-1984; recensiono di L. Fendt, *Gnostische Mysterien*, in: *Christliche Welt* 38, 1924, 487s.; recensiono di H. Hartmann, *Jesus, das Dämonische und die Ethik*, in: *Theologische Blätter* 3, 1924, 162s.; recensiono di H. Lietzmann, *An die Korinther I.II. e Id., An die Galater*, in: *Theologische Literaturzeitung* 49, 1924, 366-369; recensiono di J.G. Machen, *The Origin of Paulus Religion*, in: *Theologische Literaturzeitung* 49, 1924, 13s.; recensiono di E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 49, 1924, 319-323; recensiono di F. Preisigke, *Vom göttlichen Fluidum nach ägyptischer Anschauung*, e *Id.*, *Die Gotteskraft der frühchristlichen Zeit*, in: *Theologische Blätter* 3, 1924, 185s.; 'Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments', in: *Zwischen den Zeiten* 3, 1925, 334-357; 'Der christliche Sinn von Glaube, Liebe, Hoffnung: Skizze eines Vortrages', *Zeitschrift für den evangelischen Religionsunterricht* 36, 1925, 170-172; 'Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 24, 1925, 100-146; *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gießen: 1925; 1961⁴; recensiono di A. Bauer, *Vom Judentum zum Christentum*, in: *Christliche Welt* 39, 1925, 375; recensiono di J. Bestmann, *Zur Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, in: *Theologische Literaturzeitung* 50, 1925, 372; recensiono di L. Cohn (Hg.), *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur in deutscher Übersetzung*, III-IV, in: *Christliche Welt* 39, 1925, 375; recensiono di E. Fascher, *Die*

formgeschichtliche Methode, in: *Theologische Literaturzeitung* 50, 1925, 313-318; recensione di W. Gemoll, *Das Apophthegma*, in: *Theologische Literaturzeitung* 50, 1925, 343s.; recensione di G. Krüger, *Der Historismus und die Bibel*, in: *Christliche Welt* 39, 1925, 1061; recensione di W.F. Otto, *Der Geist der Antike und die christliche Welt*, in: *Christliche Welt* 39, 1925, 41-43; recensione di E. Peterson, *Was ist Theologie?*, in: *Christliche Welt* 39, 1925, 1061s.; recensione di C. Schmidt, (Hg.), *Pistis Sophia*, in *Christliche Welt* 39, 1925, 1064s.; *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, in: *Theologische Blätter* 4, 1925, 129-135 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 26-37; ‘Das Wesen der dialektischen Methode’, in: *Zwischen den Zeiten* 4, 1926, 40-60; ‘Die evangelisch-theologische Wissenschaft in der Gegenwart’, *Abendblatt der Frankfurter Zeitung* 27. Sept. & 11. Okt. 1926; ‘Die Frage der ‚dialektischen‘ Theologie’, *Zwischen den Zeiten* 4, 1926, 40-59; ‘Die Reform des theologischen Studiums und des kirchlichen Prüfungswesens: über die betreffende Denkschrift der Greifswalder Fakultät’, *Christliche Welt* 40, 1926, 422-428; ‘Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum’, *Zwischen den Zeiten* 4, 1926, 385-403 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 65-84; *Jesus*, Berlin: 1926; 1967³; ‘Karl Barth: Die Auferstehung der Toten’, *Theologische Blätter* 5, 1926, 1- 14; *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 38-64; recensione di W. Bauer, *Das Johannesevangelium: erklärt*, in: *Theologische Literaturzeitung* 51, 1926, 246s.; recensione di W. Bussmann, *Synoptische Studien*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 47, 1926, 1587-1589; recensione di A. Deißmann, *Paulus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 51, 1926, 273-278; recensione di A. Frövig, *Das Sendungsbewußtsein Jesu und der Geist*, in: *Theologische Literaturzeitung* 51, 1926, 543-545; recensione di F. Preisigke, *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden mit Einschluß der griechischen Inschriften, Aufschriften, Ostraka, Mumienschilder usw. aus Ägypten*, in: *Theologische Literaturzeitung* 51, 1926, 491s.; *The New Approach to the Synoptic Problem*, in: *The Journal of Religion* 6, 1926, 337-362; ‘Urchristentum: über E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III’, *Literaturblatt* 23. Mai 1926; ‘Urchristliche Religion: Bericht über die Literatur 1915-1925’, *Archiv für Religionswissenschaft* 24, 1926, 83-164; ‘Wilhelm Heitmüller (Nekrolog)’, *Christliche Welt* 40, 1926, 209-213; ‘Analyse des ersten Johannesbriefes’, in R. Bultmann, H. von Soden [u.a.]: *Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag*, Tübingen: 1927, 138-158; Art. ‘Aurelius, Sven Erik’, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 I, Tübingen: 1927, 668; Art. ‘Briefliteratur, urchristliche, formgeschichtlich’, *ibid.*, 1254-1257; Art. ‘Brun, Johann Lyder’, *ibid.*, 1287; Art. ‘Bugge, Christian August’, *ibid.*, 1350; ‘Das Johannesevangelium in der neuesten Forschung’, *Christliche Welt* 41, 1927, 502-511; recensione di J.B. Aufhäuser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 339; recensione di W. Bousset, *Apophthegmata*, in: *Literaturblatt* 11. September 1927; recensione di M. Dibelius, *Die Geschichte der urchristlichen Literatur*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 80-83; recensione di P. Fiebig, *Erzählungsstil der Evangelien*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 226-228; recensione di E. Jung, *Die geschichtliche Persönlichkeit Jesu* e A. Raetz, *Jesus Christus* e K. Refer, *Der Heiland*, in: *Literaturblatt* 17, April 1927; recensione di L. Köhler, *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 578-580; recensione di E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 505-512; recensione di K. Refer, *Der Heiland*, in: *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* 32, 1927, 164-167; recensione di W. Schauf, *Sarx*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 34-37; recensione di J. Sickenberger, *Kurzgefaßte Einleitung ins Neue Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 321s.; recensione di H. Windisch, *Johannes und die Synoptiker*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 197-200; ‘Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft: zu Ernst Lohmeyers gleichnamigem Buch’, *Theologische Blätter* 6, 1927, 66-73; ‘Zur Frage der Christologie’, *Zwischen den Zeiten* 5, 1927, 41-69 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 85-113; Art. ‘Ebioniten’, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 II, Tübingen: 1928, 5s.; Art. ‘Eidem, Erling’, *ibid.* 55; Art. ‘Evangelien, gattungsgeschichtlich (formgeschichtlich)’, *ibid.* 418-422; Art. ‘Frey, Johannes’, *ibid.* 782; Art. ‘Fridrichsen, Anton Johnson’, *ibid.* 784; Art. ‘Fröwig, Daniel Andreas’, *ibid.* 815; Art. ‘Gleichnis und Parabel II: in der Bibel’, *ibid.* 1238-1242; Art.

“Graß, Konrad”, *ibid.* 1428; Art. “Heidegger, Martin”, *ibid.* 1687s.; ‘Der Glaube als Wagnis’, *Christliche Welt* 42, 1928, 1008-1010; ‘Die Bedeutung der ‚dialektischen Theologie‘ für die neutestamentliche Wissenschaft’, *Theologische Blätter* 7, 1928, 57-67 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 114-133; “Die dialektische Theologie und das Neue Testament”, in Titius, Arthur (Hg.), *Deutsche Theologie*, Göttingen: 1928, 98-107; ‘Die Eschatologie des Johannesevangeliums’, *Zwischen den Zeiten* 6, 1928, 4-22 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 134-152; recensionne di J. Behm, *Die mandäische Religion und das Christentum*, in: *Christliche Welt* 42, 1928, 393; recensionne di W. Bousset, *Apophthegmata*, in: *Christliche Welt* 42, 1928, 1041s.; recensionne di W. Bousset, *Die Religion des Judentums*, in: *Theologische Literaturzeitung* 53, 1928, 250-254; recensionne di K.A. Busch, *Das Lukas-Evangelium*, in: *Christliche Welt* 42, 1928, 228s.; recensionne di K.L. Schmidt (Hg.), *Festgabe für Adolf Deißmann zum 80. Geburtstag*, in: *Theologische Blätter* 7, 1928, 125-129; recensionne di M. Johannesson, *Das biblische agénetos und seine Geschichte*, in: *Theologische Literaturzeitung* 53, 1928, 568s.; recensionne di G. Kittel, *Die Probleme des palästinensischen Judentums und das Urchristentum*, in: *Gnomon* 4, 1928, 297-305; recensionne di E. Klostermann, *Das Markusevangelium*, in: *Theologische Literaturzeitung* 53, 1928, 544-546; recensionne di W. Schlatter, *Das große Kapitel von der Totenaufstehung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 53, 1928, 605; recensionne di O. Schmitz, *Die Bedeutung des Wortes bei Paulus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 53, 1928, 563-567; ‘Untersuchungen zum Johannesevangelium’, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 27, 1928, 113-163; ‘Urchristentum und Staat’, *Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg* 19, 1928, 1-4; Art. “Jeremias, Joachim”, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 III, Tübingen: 1929, 81; Art. “Kundsinn, Karl”, *ibid.* Tübingen, 1929, 1375; Art. “Lindblom, Christian Johannes”, *ibid.* 1659; Art. “Literaturgeschichte: biblische: 1. Methodologisch und wissenschaftsgeschichtlich”, *ibid.* 1675-1677; Art. “Literaturgeschichte: biblische: 3a. Literaturgeschichte des Neuen Testaments”, *ibid.* 1680-1682; *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tübingen: 1929 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 1-34; ‘Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus’, *Theologische Blätter* 8, 1929, 137-151 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 188-213; ‘Kirche und Lehre im Neuen Testament’, *Zwischen den Zeiten* 7, 1929, 9-43 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 153-187; recensionne di F. Büchsel, *Der Geist Gottes im Neuen Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 54, 1929, 196-203; recensionne di *Id.*, *Johannes und der hellenistische Synkretismus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 54, 1929, 203-205; recensionne di W. Rust, *Die Wunder in der Bibel*, in: *Christliche Welt* 43, 1929, 36s.; recensionne di A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 54, 1929, 195s.; recensionne di H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 50, 1929, 985-995; “Zur Frage des Wunders” (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 214-228; ‘Zur Geschichte der Paulus-Forschung’, *Theologische Rundschau*, NF 1, 1929, 26-59; *Aimer son prochain: commandement de Dieu*, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶; *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuse* 10, 1930, 222-241 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 229-244; Art. “Mosbech, Holger”, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 IV, Tübingen: 1930, 225; Art. “Mystik IV: im Neuen Testament”, *ibid.* 341-344; Art. “Mythos und Mythologie III B: im Neuen Testament”, *ibid.* 390-394; Art. “Noachitische Gebote”, *ibid.* 575s.; Art. “Offenbarung IV: im Neuen Testament”, *ibid.* 661-664; Art. “Pastoralbriefe”, *ibid.* 993-997; Art. “Paulus”, *ibid.* 1019-1045; ‘Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, NF 11, 1930, 329-364; ‘Mitarbeit an der Straßburger Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses?’, *Theologische Blätter* 9, 1930, 251s.; 360-362; recensionne di E. Barnikol, *Die vorchristliche und die frühchristliche Zeit des Paulus*; *Id.*, *Die drei Jerusalemreisen des Paulus*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 49 (NF 12), 1930, 90s.; recensionne di W. Jaeger, *Die geistige Gegenwart der Antike*, in: *Theologische Literaturzeitung* 55, 1930, 169-171; recensionne di E. Lohmeyer, *Die Brief an die Philipper*; *Id.*, *Kyrios Jesus*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 51, 1930, 774-780; recensionne di *Id.*, *Grundlagen paulinischer Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung*

55, 1930, 217-223; recensione di A. von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte*, in: *Christliche Welt* 44, 1930, 182s.; recensione di T. Zahn, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 55, 1930, 107-110; *Untersuchungen zum Johannesevangelium*, in: *Beihefte zur Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 29, 1930, 169-192; 'Urkristendom och religionshistoria', *Svensk teologisk kvartalskrift* 6, 1930, 299-324 (trad. tedesca abbreviata: 'Urchristentum und Religionsgeschichte', *Theologische Rundschau* NF 4, 1932, 1-21); Art. "von Schrenck, Erich", in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 V, Tübingen: 1931, 262s.; Art. "von Stromberg, Adalbert", *ibid.* 851; Art. "Torm, Frederik", *ibid.* 1232; Art. "Urgemeinde", *ibid.* 1408-1414; Art. "Westberg, Friedrich", *ibid.*, 1882; Art. "Wetter, Gillis Albert", *ibid.* 1893; "Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament", in E. Lohmeyer (Hg.), *Deutsche Theologie*, III, Göttingen: 1931, 14-23; *Die Krisis des Glaubens*, in R. Bultmann, H. von Soden, H. Frick, *Krisis des Glaubens - Krisis der Kirche - Krisis der Religion: drei Marburger Vorträge*, Giessen: 1931, 5-21= *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 1-19; 'Hellighet i urkristendommen (III)', *Norsk teologisk tidsskrift* 32, 1931, 37- 43; recensione di M. Goguel, *Au seuil de l'évangile: Jean Baptiste*, in: *Theologische Literaturzeitung* 56, 1931, 345-348; recensione di R. Liechtenhan, *Paulus*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 52, 1931, 1393s.; recensione di Lietzmann, *Ein Beitrag zur Mandäerfrage*, in: *Theologische Literaturzeitung* 56, 1931, 557-580; recensione di K. Schoch, *Christi Kreuzigung am 14. Nisan* e P. J. Schaumberger, *Der 14. Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker*, in: *Theologische Literaturzeitung* 56, 1931, 272s.; recensione di A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 52, 1931, 1153-1158; recensione di A. von Harnack, *Die Bezeichnung Jesu als 'Knecht Gottes' und ihre Geschichte in der alten Kirche*, in: *Theologische Literaturzeitung* 56, 1931, 97s.; *Jesus der König, der kein König war*, in: *Literaturblatt* 24. Januar 1932; recensione di E. Barnikol, *Personen-Probleme der Apostelgeschichte* e *Id., Röm. 15; Id., 'Der nichtpaulinische Ursprung des Parallelismus der Apostel Petrus und Paulus (Galater 2, 7-8)'*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51, 1932, 554s.; recensione di E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, in: *Theologische Literaturzeitung* 57, 1932, 387s.; recensione di W. Bussmann, *Synoptische Studien II*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 53, 1932, 2257-2260; recensione di K. Mittring, *K. Heilswirklichkeit bei Paulus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 57, 1932, 156-159; recensione di R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen; Id., Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, in: *Historische Zeitschrift* 145, 1932, 372-376; recensione di W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, in: *Theologische Literaturzeitung* 57, 1932, 291s.; "Römer 7 und die Anthropologie des Paulus", in H. Bornkamm (Hg.), *Imago Dei*, in *Beiträge zur theologischen Anthropologie, Gustav Krüger zum 70. Geburtstage am 29. Juni 1932 dargebracht*, Giessen: 1932, 53-62; 'Urkristentum und Religionsgeschichte', in: *Theologische Rundschau* NF 4, 1932, 1-21; Art. "agalliaomai", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I, Stuttgart: 1933, 18-20; "Das christliche Gebot der Nächstenliebe" (pronunciato in francese: *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1930, 222-241), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 229-244; "Das Problem der Natürlichen Theologie" (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 294- 312; 'Der Arier-Paragraph im Raume der Kirche', *Theologische Blätter* 12, 1933, 359-370; "Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament" (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 268-293; 'Die Aufgabe der Theologie in der gegenwärtigen Situation', *Theologische Blätter* 12, 1933, 161-166; "Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben" (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 313-336; "Die Begriffe des Wortes Gottes im Neuen Testament" (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 268-293; "Die Christologie des Neuen Testaments" (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 245-267; *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶; 1980⁸); 'Gott ruft uns (Predigt)', *Neuwerk* 14, 1933, 70-81; recensione di W. Bussmann, *Synoptische Studien III*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 54, 1933, 241-

245; recensione di E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, in: *Theologische Literaturzeitung* 58, 1933, 70s.; recensione di O. Michel, *Paulus und seine Bibel*, in: *Theologische Literaturzeitung* 58, 1933, 157-159; 'Reform des theologischen Studiums', *Frankfurter Zeitung* 2. 1. 1933, 6, 1-3 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 294-300; 'Comment Dieu nous parle-t-il dans la Bible?', *Foi et Vie* 32, 1934, 263-274; 'Der Glaube an Gott den Schöpfer', *Evangelische Theologie* 1, 1934/35, 175-189; 'How does God speak to us trough the Bible?', *The Student World*, 1934, 108-112; 'Neueste Paulusforschung', *Theologische Rundschau* NF 6, 1934, 229-246; recensione di E. Barnikol, *Mensch und Messias e Id.*, *Philipper* 2, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53, 1934, 632-636; recensione di J.E. Carpenter, *The Johannine Writings*, in: *Theologische Literaturzeitung* 59, 1934, 87-89; recensione di W.F. Howard, *The Forth Gospel in Recent Criticism*, in: *Theologische Literaturzeitung* 59, 1934, 68-71; recensione di O. Kietzing, *Die Bekehrung des Paulus*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 55, 1934, 1154-1159; recensione di H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd. I, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 53, 1934, 624-630; recensione di E. Stauffer, *Grundbegriffe einer Morphologie des neutestamentlichen Denkens*, in: *Theologische Literaturzeitung* 59, 1934, 211-215; recensione di H.D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 55, 1934, 2019-2025; "Vorwort", in H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. I: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen: 1934; Art. "deloo", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* II, Stuttgart: 1935, 60-61; Art. "zaw", *ibid.* 833-844; 850-853; 856-877; 'Der Sinn des christlichen Schöpfungsglaubens', *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 51, 1936, 1-20; 'Die Bergpredigt und das Recht des Staates', *Frate Francesco* 12, 1936, 101s.; 'Jesus und Paulus', *Beihefte zur Evangelischen Theologie* 2, 1936, 68-90; 'Neueste Paulusforschung', *Theologische Rundschau* NF 8, 1936, 1-22; "Polis und Hades in der Antigone des Sophokles", in E. Wolf (Hg.), *Theologische Aufsätze: Karl Barth zum 50. Geburtstag*, München: 1936, 78-89 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 20-31; 'Predigt über Apostelgeschichte 17, 22-3', *Akademischen Gottesdienst zu Marburg, Bekenntnispredigten* 21, 1936, 14-26; recensione di W. Schmid, O., Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1. Teil, Bd. II, in: *Theologische Literaturzeitung* 61, 1936, 303s.; 'Hirschs Auslegung des Johannesevangeliums', *Evangelische Theologie* 4, 1937, 115-142; 'Reich Gottes und Menschensohn', *Theologische Rundschau* NF 9, 1937, 1- 35; recensione di L. Bieler, *Theios Aner I.II*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 56, 1937, 640-643; recensione di W. Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, in: *Theologische Literaturzeitung* 62, 1937, 245s.; recensione di H. Odeberg, *3. Enoch or the Hebrew Book of Enoch*, in: *Theologische Literaturzeitung* 62, 1937, 449-453; recensione di J. Sundwall, *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 58, 1937, 1133-1136; Art. "athanatos", in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, Stuttgart: 1938; 'Coniectanea Neotestamentica II', *Orientalische Literaturzeitung* 42, 1939, 437-439; 'Johannes Weiss zum Gedächtnis', *Theologische Blätter* 18, 1939, 242-246; recensione di H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche*, Bd. II, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58, 1939, 260-266; recensione di B. G. M. Sundkler, A. Fridrichsen, *Contributions à l'étude de la Pensée Missionnaire dans le N. T.*, in: *Orientalische Literaturzeitung* 42, 1939, 302s.; recensione di H.D. Wendland, *Geschichtsauffassung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 64, 1939, 252-256; *Christus das Ende des Gesetzes*, mit H. Schlier, München: 1940; *Christus des Gesetzes Ende*, *ibid.* 3-27 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen: 1933; 1966⁶, 32-58; 'Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum', *Theologische Blätter* 19, 1940, 1-14 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 59-78; *Johanneische Schriften und Gnosis*, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 43, 1940, 150-175; recensione di E. Hirsch, *Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube*, in: *Theologische Literaturzeitung* 65, 1940, 224-246; recensione di M. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*, in: *Gnomon* 16, 1940, 334- 336; *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen: 1941; 1967⁷; "Die Frage der natürlichen Offenbarung", in *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München, 1941, 3-26; 27-69 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 79-104; 'Die Frage nach der Echtheit von Matth. 16, 17-19', *Theologische Blätter* 20, 1941, 265-279; *Offenbarung und Heilsgeschehen*,

München: 1941; 'Theologie als Wissenschaft (Vortrag von 1941)', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82, 1984, 447-469; recensionne di C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, in: *Göttingische gelehrte Anzeigen* 104, 1942, 202-206; recensionne di W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, in: *Theologische Literaturzeitung* 67, 1942, 146-148; recensionne di W. Schmid, O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur, I. Teil, Bd. III*, in: *Theologische Literaturzeitung* 67, 1942, 148s.; recensionne di A. von Jüchen, *Jesus und Pilatus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 67, 1942, 26; recensionne di K.-H. Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret Platons*, in: *Theologische Literaturzeitung* 68, 1943, 203-205; recensionne di J. Schmidt, *Ethos*, in: *Theologische Literaturzeitung* 68, 1943, 205s.; 'Zur Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments', *Deutsches Pfarrernblatt* 47, 1943, 3-4; *Zum Thema: Christentum und Antike*, in: *Theologische Rundschau* NF 16, 1944, 1-20; *Zur Frage der wissenschaftlichen Ausbildung der Theologen*, Studienbetreuung der Kriegsteilnehmer der Martin-Luther-Universität Halle: November 1944, 34-40; 'Adam, wo bist du?: über das Menschenbild der Bibel', *Die Wandlung* 1, 1945, 22-23 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 105-116; "Rede am Sarge Hans von Sodens (1945)", in E. Dinkler, *Theologie und Kirche im Wirken Hans von Sodens*, Göttingen: 1984, 347-351; 'Anknüpfung und Widerspruch', *Theologische Zeitschrift* 2, 1946, 401-418 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 117-132; *Das Verhältnis der Universität zu Antike und Christentum*, Berichte des Planungsausschusses der Philipps-Universität Marburg zur Neugestaltung der deutschen Hochschulen: 1946, 20-27; "Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief", in B. Reicke (Hg.), *Coniectanea Neotestamentica 11: in honorem Antonii Fridrichsen*, Lund: 1947, 1-14; *Exegetische Probleme des zweiten Korintherbriefes*, Uppsala: 1947; 'Glossen im Römerbrief', *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, 197-202; recensionne di P. Brommer, *Eidos et Idea*, in: *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, 79-82; recensionne di W.L. Knox, *St. Paul and the Church of the Gentiles*, in: *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, 77-80; recensionne di W. Kümmel, *Verheißung und Erfüllung*, in: *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, 271-274; recensionne di W. Oehler, *Zum Missionscharakter des Johannesevangeliums*, in: *Theologische Literaturzeitung* 72, 1947, 169-170; recensionne di G. Wünsch, *Evangelische Ethik des Politischen*, in: *Verkündigung und Forschung: Theologischer Jahresbericht 1946/47*, 253-266; 'To Love Your Neighbour', *Scottish Periodical* 1, 1947, 42-56; "Antwort an H. Thieliicke", in H.W. BARTSCH, *Kerygma und Mythos, I: Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: 1948, 221-226; "Gnade und Freiheit", in H. Runte (Hg.), *Glaube und Geschichte*, in *Festschrift für Friedrich Gogarten*, Giessen: 1948, 7-20 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 149-161; 'Heilsgeschichte und Geschichte', *Theologische Literaturzeitung* 73, 1948, 659-666; 'Humanismus und Christentum', *Studium Generale* 1, 1948, 70-77 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 133-148; "Neues Testament und Mythologie", in H.W. Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos, Bd. I: Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: 1948, 15-53; *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: 1948-53; 1980⁸; "Zu Schniewinds Thesen", in H.W. Bartsch (Hg.): *Kerygma und Mythos, Bd. I: Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: 1948, 135-153; 'Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum', *Philologus* 97, 1948, 1-36; *Das Christentum als orientalische und abendländische Religion*, Bremen: 1949 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 187-210; *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich: 1949; 1986⁵; 'Für die christliche Freiheit', *Die Wandlung* 4, 1949, 417-422; recensionne di O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétienne*, in: *Theologische Literaturzeitung* 74, 1949, 40-42; 'Weissagung und Erfüllung', *Studia Theologica: Scandinavian Journal of Theology* 2, 1949, 21-44 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 162-186; *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47, 1950, 47-69 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 211-235; "Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im Neuen Testament", in *Aux Sources de la Tradition Chrétienne: Festschrift für Maurice Goguel*, Paris: 1950, 32-42; "Die Bedeutung der alttestamentlich-jüdischen Tradition für das christliche Abendland", in K. Knudsen, (Hg.), *Welt ohne Haß*, Berlin: 1950, 43-54 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 236-245; "Geleitwort", in A. von Harnack, *Das*

Wesen des Christentums, Neuauflage, Stuttgart: 1950, VII-XVI; recensionne di R. Harder, *Eigenart der Griechen*, in: *Gnomon* 22, 1950, 343-348; recensionne di H. Herter, *Platons Akademie*, in: *Theologische Literaturzeitung*, 75, 1950, 732-733; recensionne di M. Pohlenz, *Der hellenistische Mensch*, in: *Theologische Literaturzeitung* 75, 1950, 596-600; recensionne di K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, in: *Theologische Literaturzeitung* 75, 1950, 481-484; "Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode", in W. Kooiman (Hg.), *Pro regno, pro santuario*, Nijkerk: 1950, 89-100; 'Ursprung und Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode', *Theologische Literaturzeitung* 75, 1950, 205-212; *Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates*, in: *Evangelische Theologie* 11, 1951/52, 1-13 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 246-261; "Die kirchliche Redaktion des ersten Johannesbriefes", in W. Schmauch (Hg.), *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart: 1951, 189-201; 'Theologie und Glaube: ein Brief', *Unterwegs* 5, 1951, 273-274; "Vorwort", in H. von Soden, *Urchristentum und Geschichte: gesammelte Aufsätze*, I: *Grundsätzliches und Neutestamentliches*, Tübingen: 1951, V-IX; 'Das deutsche Volk und Israel', *Merkur* 6, 1952, 1111-1115 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 55- 60; "Der Mensch zwischen den Zeiten", in C.H. Dodd (Hg.), *Man in God's Design According to the New Testament*, Woodlands: 1952, 39-59 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 35-54; "Die Bedeutung des Gedankens der Freiheit für die abendländische Kultur" (precedentemente inedito), in = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 274-293; "Formen menschlicher Gemeinschaft" (precedentemente inedito), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, II, Tübingen: 1952; 1968⁵, 262-273; 'Humanism and Christianity', *Journal of Religion* 32, 1952, 77-86 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 61-75; recensionne di D. Dupont, *Gnosis: la Connaissance religieuse dans les épîtres de Saint Paul*, in: *Journal of Theological Studies* 3, 1952, 10-26; "Zum Problem der Entmythologisierung", in H.-W. Bartsch, *Kerygma und Mythos*, II, Hamburg: 1952, 179-208; "Zur Auslegung von Galater 2, 15-17", in W. Schneemelcher, *Ecclesia semper reformanda: Ernst Wolf zum 50. Geburtstag*, München: 1952, 41-45; 'Antwort an Karl Jaspers', *Schweizerische Theologische Umschau* 23, 1953, 74-106 und: *Theologische Zeitschrift* 10, 1954, 81-95; 'Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung', *Unterwegs* 7, 1953, 257-264 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 81-90; "Freies Gespräch: Aufzeichnung einer Diskussion Bultmanns mit G. Bornkamm und F. K. Schumann am 31. 7. 1953", in G. Bornkamm, R. Bultmann, F. Schuhmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart: 1954, 45-62; "Ignatius und Paulus", in N.J. Sevenster W.C. van Unnik (Hg.), *Studia Paulina: in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii*, Harlem: 1953, 37-51; 'Weihnachten', *Neue Zürcher Zeitung* 25. 12. 1953, Bl. 1 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 76- 80; 'Zum Thema Christentum und Antike,' *Theologische Rundschau* NF 21, 1953, 1-14; G. Bornkamm, R. Bultmann, F. Schuhmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart: 1954; 'Bemerkungen zur Lehrprobe, Der Auferstandene', *Der evangelische Erzieher* 6, 1954, 98-100; 'History and Eschatology', *New Testament Studies* 1, 1954, 5-16 = *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 91-106; recensionne di C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, in: *New Testament Studies* 1, 1954, 77-91; recensionne di H.J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, in: *Gnomon* 26, 1954, 177-189; "The Bible Today und die Eschatologie", in W.D. Davies, D. Daube (Hg.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology: in Honour of Charles Harold Dodd*, Cambridge: 1954, 402-408; "Die Frage der Entmythologisierung", mit K. JASPERS, München, R. Piper & Co. 1954; *Kerygma und Mythos* IV, I-II, Hamburg: H. Reich Evangelischer Verlag, 1955-1959; 'Echte und säkularisierte Verkündigung im 20. Jahrhundert', *Univeritas* 10, 1955, 699-706 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 122-130; recensionne di T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, in: *Gnomon* 27, 1955, 551-558; 'The Transformation of the Idea of the Church in Early Christianity', *Canadian Journal of Theology* 1, 1955, 73-81 = "Die Wandlung" des Selbstverständnisse der Kirche in der

Geschichte des Urchristentums, in = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 131-141; “Vorwort”, in E. Frank, *Wissen, Wollen, Glauben*, Zürich: 1955, 11-13; “Wissenschaft und Existenz”, in F. Buri (Hg.), *Ehrfurcht vor dem Leben: Albert Schweitzer: Eine Festgabe zu seinem 80. Geburtstag*, Bern: 1955, 30-43 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 107-121; ‘Zum Thema: Christentum und Antike’, *Theologische Rundschau* NF 23, 1955, 207-229; ‘Zur Johanneischen Tradition’, *Theologische Literaturzeitung* 80, 1955, 521- 526; *Marburger Predigten*, Tübingen: 1956; recensione di D. Dupont, *Essais sur le Christologie de St. Jean*, in: *Theologische Literaturzeitung* 81, 1956, 33-35; “Vorwort”, in H. Becker, *Die Reden des Johannesevangeliums und der Stil der gnostischen Offenbarungsrede*, Göttingen: 1956; ‘Allgemeine Wahrheiten und christliche Verkündigung’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54, 1957, 244-254 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 166-177; ‘Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel’, *Deutsches Pfarrerberblatt* 57, 1957, 458-463 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 151-165; ‘In eigener Sache’, *Theologische Literaturzeitung* 82, 1957, 241-250 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 178-189; ‘Ist voraussetzungslose Exegese möglich?’, *Theologische Zeitschrift* 13, 1957, 409-417 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 142-150; *The Presence of Eternity: History and Eschatology*, New York/Edinburgh: 1957; ‘Das Befremdliche des christlichen Glaubens’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 1958, 185-200 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 197-212); *History and Eschatology*, Gifford Lectures, Edinburgh: 1957; ‘Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis. Festvortrag anlässlich der Verleihung des Reuchlin-Preises der Stadt Pforzheim 1958’, Pforzheim, 1958 & *Universitas* 14, 1959, 1129-1138; *Jesus Christ and Mythology*, New York: 1958 = *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, Hamburg, Furche: 1964, in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965 (1967²), 141-189; recensione di W. Knox, *The Sources of the Synoptic Gospels* ed. by H. Chadwick, vols. 1.2., in: *Gnomon* 30, 1958, 274-280; *Theology for Freedom and Responsibility*, *Christian Century*, 1958, 967- 969 = “Gedanken über die gegenwärtige theologische Situation”, in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, III, Tübingen: 1960; 1965³, 190-196; ‘Adam und Christus nach Römer 5’, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 50, 1959, 145-165; Art. “Johannesbriefe”, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 III, Tübingen: 1959, 836-839; Art. “Johannesevangelium”, *ibid.* 840-850; ‘Der Gedanke der Freiheit nach antikem und christlichem Verständnis’, *Universitas* 14, 1959, 1129-1138 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 42-51; ‘Ein neues Paulusverständnis?’, *Theologische Literaturzeitung* 84, 1959, 481-486; “Erziehung und christlicher Glaube”, in G. Neske (Hg.), *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag: Festschrift*, Pfullingen: 1959, 175-179 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 52- 55); “Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte”, in A.J.B. Higgins (Hg.), *New Testament Essays: Studies in Memory of Thomas Walter Manson*, Manchester: 1959, 68-80; “A Chapter in the Problem of Demythologizing”, in H.K. McArthur (Hg.), *New Testament Sidelights: Essays in Honour of Alexander Converse Purdy*, Hartford (Conn.): 1960, 1-9; Art. “Mystik IV”, in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* 3 IV, Tübingen: 1960, 1243-1246; Art. “Mythos und Mythologie IV”, *ibid.* 1278-1282; “Autobiographical Reflections”, in S.M. Ogden (ed.): *Rudolf Bultmann: Existence and Faith*, New York: 1960, 283-288 [raccolta di scritti, a cui rinvio complessivamente]; *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg: 1960; ‘Ein Wort über die Bildung’, *Strix: Schülerzeitung des Alten Gymnasiums in Oldenburg* 60, 1960, Nr. 1, 4-6; ‘On behalf of Christian Freedom’, *Journal of Religion* 40, 1960, 95-99; ‘Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum’, *Universitas* 16, 1961, 811-833 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 69-90; ‘Die Erforschung der synoptischen Evangelien’, *Aus der Welt der Religion*, Neue Folge 1, 4. Auflage, Töpelmann, 1961, 7-51), in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 1-41; ‘Optimismus und Pessimismus in Antike und Christentum’, *Universitas* 16, 1961, 811-833 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 69-90;

“Reflexionen zum Thema Geschichte und Tradition”, in B. Reifenberg (Hg.), *Weltbewohner und Weimaraner: Festschrift für Ernst Beutler*, Zürich: 1961, 9-21 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 56-68; “Zum Problem der Entmythologisierung”, in E. Castelli (ed.) *Il Problema della Demitizzazione*, Roma: 1961, 19-26 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 128-137; “Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum”, in L. Reinisch (Hg.) *Der Sinn der Geschichte*, München: 1961², 50-65, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 91-103; “Karl Barths ‚Römerbrief‘ in zweiter Auflage”, in J. MOLTSMANN, *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, München: 1962, 119-142; “Zur Frage einer Philosophischen Theologie”, in K. Oehler, R. Schaeffer (Hg.), *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M.: 1962, 36-38 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 104-106; ‘Zur Interpretation des Johannesevangeliums’, *Theologische Literaturzeitung* 87, 1962, 1-8; recensione di M. Ogden, *Christ without Myth*, in: *The Journal of Religion* 42, 1962, 225-227; *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, in J. MOLTSMANN, *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 2, München: 1963, 47-72; ‘Der Gottesgedanke und der moderne Mensch’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 60, 1963, 335-348 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 113-127; “Die Frage der dialektischen Theologie”, in J. MOLTSMANN, *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 2, München: 1963, 72-92; “Ethische und mystische Religion im Urchristentum”, *ibid.*, 29-47; “Geleitwort”, in G. HASENHÜTTEL, *Der Glaubensvollzug: eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen: 1963, 9-11; ‘Ist der Glaube an Gott erledigt?’, *Die Zeit* 7, 1963, Nr. 19, 18. = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 107-112; “Religion und Kultur”, in J. MOLTSMANN, *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 2, München: 1963, 11-29; “Zum Problem der Entmythologisierung”, in H.-W. Bartsch, (Hg.), *Kerygma und Mythos*, VI, Hamburg: 1963, 19-27 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 128-137; ‘Dikaiosyne Theou’, *Journal of Biblical Literature* 83, 1964, 12-16; ‘Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?’, in W. Eltester, F. Kettler (Hg.): *Apophoreta: Festschrift für Ernst Haenchen zum 70. Geburtstag*, Berlin: 1964, 64-69; ‘Was ist der Sinn unseres Weihnachtsfestes heute?’, *Süddeutsche Zeitung* 308/309/310, 25./26./27. Dezember 1964 = *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 138-140; *Antwort an Ernst Käsemann*, in *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967², 190-198; *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, IV, Tübingen: 1965; 1967²; ‘Ist Jesus auferstanden wie Goethe?’: Spiegelgespräch mit dem Marburger Theologieprofessor D. Dr. Rudolf Bultmann, *Der Spiegel* 20, 1966, Nr. 31, 42-45; “Reply”, in C.W. Kegley (ed.), *The Theology of Rudolf Bultmann*, London: 1966, 257-287; *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen: 1967; *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen: 1967; recensione di R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, in: *Theologische Literaturzeitung* 92, 1967, 273ss.; ‘Christentum und Antike’, *Theologische Rundschau* NF 33, 1968, 1-17; ‘Walther Baumgartner’, *Theologische Rundschau* NF 35, 1970, 93; “Autobiographische Bemerkungen Rudolf Bultmanns”, in K. Barth, R. Bultmann, *Briefwechsel 1922-1966*, Zürich: 1971, 313-324; ‘Die protestantische Theologie und der Atheismus’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 68, 1971, 376-380; “Die Interpretation von Mk 4, 3-9 seit Jülicher”, in E. Gräßer, E. Earle Ellis (ed.): *Jesus und Paulus: Festschrift für Werner Georg Kümmel*, Göttingen: 1975; 1978², 30-34; *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen: 1976; “Paul Friedländer”, in I. Schnack (Hg.), *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Marburg: 1977, 91s.; *Das verkündigte Wort: Predigten - Ansprachen - Andachten 1906-1941*, Tübingen: 1984; *Theologische Enzyklopädie*. Vorlesung SS 1926, Tübingen: 1984; *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, München: 1985²; ‘Correspondance Rudolf Bultmann - René Marlé’, *Recherches de science religieuse* 83, 1995, 537-542; ‘Rudolf Bultmann und Gerhard Krüger: Briefwechsel 1925-1971 (Teil 1)’, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 4, 1997, 281-309; ‘(Teil 2)’, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 5, 1998, 133-153; ‘(Teil 3)’, *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 5, 1998, 274-307; ‘(Teil 4)’, *Zeitschrift für neuere*

Theologiegeschichte 6, 1999, 134-158; '(Teil 5)', *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 6, 1999, 287-313; '(Teil 6)', *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 7, 2000, 151-167.

Studi bibliografici su R. Bultmann: E. BRANDENBURGER, 'Bibliographie zu Rudolf Bultmann', *Theologische Rundschau* 31, 1963, 33-46; E. DINKLER, *Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann*, in *Bultmann, Rudolf: Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen: 1967, 483-503; *Id.*, 'Veröffentlichungen von Rudolf Bultmann (1967-1974): Ergänzungen zur Bibliographie', *Theologische Rundschau* 39, 1975, 91-93; W. BAUMGARTNER, E. DINKLER, H. SIEBECK, R. BULTMANN, "Bibliography of the Publications of Rudolf Bultmann to 1965", in C.W. KEGLEY (Hg.), *The Theology of Rudolf Bultmann*, London: 1966, 289-310; M. KWIRAN, 'Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann', *Theologische Zeitschrift*, Sonderbd. VI, 1977; K. DE VALERIO, "Quellenverzeichnis: I. Bultmanns veröffentlichte Schriften, II. Nachlaß in Tübingen", in *EAD.*, *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns*, Berlin: 1994, 385-411.

Principali traduzioni italiane: *Storia ed escatologia*, Milano: 1962; *Il Cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Milano: 1964; *Nuovo Testamento. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia: 1970; *Nuovo Testamento e mitologia*, Brescia: 1970; *Credere e comprendere*, Brescia: 1977; *Gesù*, Brescia: 1984; *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia: 1985; *La storia dei vangeli sinottici*, Cosenza: 1996, versione ridotta con introduzione di P. GRECH e G. SEGALLA. Recente traduzione inglese con una nuova introduzione di Robert Morgan: *Theology of the New Testament*, Baylor Press 2007.

Studi su Bultmann tra i più significativi: A. BONHÖFFER, 'Epiktet und das Neue Testament', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 13, 1912, 281-292; M. DIBELIUS, recensione di R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 43, 1922, 128-134; L. BRUN, *Et nyt Jesusbillede (Rudolf Bultmann; Jesus)*, "Norsk teologisk tidsskrift" 28, 1927, 97-109; E. HIRSCH, *Antwort an Rudolf Bultmann*, in: *Zeitschrift für systematische Theologie* 4, 1927, 631-661; E. LOHMEYER, recensione di R. BULTMANN, *Jesus*, in: *Theologische Literaturzeitung* 52, 1927, 433-439; E. FOERSTER, 'Rudolf Bultmanns Jesusbuch', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 38, 1928, 28-50; P. ALTHAUS, recensione di R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, in: *Theologische Literaturzeitung* 54, 1929, 412-417; G. KUHLMANN, 'Zum theologischen Problem der Existenz: Fragen an Rudolf Bultmann', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 10, 1929, 28-57; E. FUCHS, 'Theologische Exegese und philosophisches Seinsverständnis: zum Gespräch zwischen Bultmann und Heidegger', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* NF 13, 1932, 307-323; T. SIEGFRIED, *Das Wort und die Existenz: eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie*, II: *Die Theologie der Existenz bei Friedrich Gogarten und Rudolf Bultmann*, Gotha: 1933; O. CULLMANN, *Christus und die Zeit: die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich: 1946; E. MASSELINK, *Eschatologische motieven in de nieuwe Theologie*, Rotterdam: 1946; E. KÄSEMANN, recensione di R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, in: *Verkündigung und Forschung* 3, 1946/47, 182-201; W. KLAAS, *Der moderne Mensch in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Zollikon: 1947; J. SCHNIEWIND, "Antwort an Rudolf Bultmann: Thesen zum Problem der Entmythologisierung", in H.W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, I, *Ein theologisches Gespräch*, Hamburg: 1948; 1951², 77-121; H. THIELICKE, "Die Frage der Entmythologisierung des Neuen Testaments", in H.W. Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, I, 1948, 159-189; U. NEUENSCHWANDER, *Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie*, Bern: 1949; *Id.*, 'Zur paulinischen Theologie in der Sicht Rudolf Bultmanns', *Schweizerische Theologische Umschau* 19, 1949, 73-84; *Id.*, 'Entmythologisierung des Christentums als Prinzip der liberalen Theologie', *Schweizerische Theologische Umschau* 20, 1950, 145-159; E. WOLF, *Festschrift für Rudolf Bultmann: zum 65. Geburtstag überreicht*, Stuttgart: 1949; *Id.* (Hg.), *Entmythologisierung: eine Auseinandersetzung zwischen Julius Schniewind, Rudolf Bultmann und Karl Barth*, Stuttgart: 1949; F. RIENECKER, *Stellungnahme zu Bultmanns 'Entmythologisierung': eine Antwort für die bibelgläubige Gemeinde*, Wuppertal: 1951; R. SCHNACKENBURG, recensione

di R. Bultmann, *Jesus*, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 2, 1951, 439-441; *Für und wider die Theologie Bultmanns: Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen*, Tübingen: 1952; K. BARTH, *Rudolf Bultmann: ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1952; E. FUCHS, *Frontwechsel um Bultmann?*, in: *Theologische Literaturzeitung* 77, 1952, 11-20; C. HARTLICH, W. SACHS, "Kritische Prüfung der Haupteinwände Barths gegen Bultmann", in *Kerygma und Mythos*, II, 1952, 113-125; E. KINDER (Hg.), *Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung: Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns*, München: 1952; J. HASENFUß, 'Rudolf Bultmanns Entmythologisierungstheorie', *Die Kirche in der Welt* 6, 1953, 259-264; H.J. THEUNE, 'Vom eigentlichen Verstehen: eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Existentialanalyse Martin Heideggers', *Evangelische Theologie* 13 NF 8, 1953, 171-188; W. BAUMGARTNER, 'Rudolf Bultmann: zu seinem 70. Geburtstag', *Theologische Rundschau* NF 22, 1954, 1s.; H.C. BLUMENBERG, 'Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns', *Philosophische Rundschau* 2, 1954, 121-140; W. Eltester (Hg.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebenzigsten Geburtstag am 20. August 1954*, Berlin: 1954; E. FUCHS, *Das Programm der Entmythologisierung*, Bad Cannstatt: 1954; 1960²; K. JASPERS, "Erwiderung auf Rudolf Bultmanns Antwort", in *Id. - R. Bultmann, Die Frage der Entmythologisierung*, München: 1954, 77-117; K. JASPERS, "Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung", *ibid.* 7-55; R. MARLÉ, 'La 'Theologie du Nouveau Testament' de Rudolf Bultmann', *Recherches de science religieuse* 42, 1954, 434-468; L. MELEVEZ, *Le message chrétien et le mythe: La théologie de Rudolf Bultmann*, Bruxelles: 1954; P.S. MINEAR, "Christian Eschatology and Historical Methodology", in W. Eltester (Hg.), *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag am 20. August 1954*, Berlin: 1954, 15-23; W. PÜRCKAUER, recensione di G. BORNKAMM, R. BULTMANN, S. SCHUHMAN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, in: *Nachrichten der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern* 10. Juni 1954; F. SCHAUER, recensione di G. Bornkamm, R. Bultmann, S. Schuhmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, in: *Handreichung Evangelischer Presseverband Baden (Karlsruhe)* 2, 1954, Nr; 12: 15. Juni 1954; E. SCHMIDT, 'R. Bultmanns Programm der Entmythologisierung der christlichen Botschaft', *Zeitschrift für systematische Theologie* 23, 1954, 177-205; A. FECHTER, "Entmythologisierung: Methode und Manie", in *Kerygma und Mythos* 5, 1955, 71- 82; H. FRIES, *Bultmann, Barth und die katholische Theologie*, Stuttgart: 1955; *Id.*, "Das Anliegen Bultmanns", in *Kerygma und Mythos*, V, 1955, 29-43; J. MACQUARRIE, *An existentialist theology: a comparison of Heidegger and Bultmann*, London & Harmondsworth: 1955; H. OTT, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen: 1955; O. CULLMANN, 'Bultmann's Concept of Myth and the New Testament', *Concordia Theological Monthly* 27, 1956, 13-24; G. GLOEGE, 'Entmythologisierung: ein darstellender Sammelbericht', *Verkündigung und Forschung*, 1956/57, 62-101; G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di Rudolf Bultmann*, Milano: 1956; G. BACKHAUS, *Kerygma und Mythos bei David Friedrich Strauß und Rudolf Bultmann*, Hamburg-Bergstedt: 1956; G.W. ITTEL, 'Gerhard Wolfgang: Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie Bultmanns', *Kerygma und Dogma* 2, 1956, 90-108; P. LÖFFLER, 'Selbstbewußtsein und Selbstverständnis als theologische Prinzipien bei Schleiermacher und Bultmann', *Kerygma und Dogma* 2, 1956, 304-315; R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris: 1956: tr. it. *Bultmann e l'interpretazione del Nuovo Testamento*, Brescia: 1958; R. MARLÉ, 'Bultmann et l'Ancien Testament', *Nouvelle revue théologique* 78, 1956, 473-486; G.W. DAVIS, *Existentialism and theology: an investigation of the contribution of Rudolf Bultmann to theological thought*, New York: 1957; R. FULLER, 'Marburger Predigten', *Journal of Religion* 37, 1957, 285-306; J. KORNER, *Eschatologie und Geschichte: Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie Rudolf Bultmann*, Hamburg: 1957; F. VORSTER, 'Zum Predigtband von Rudolf Bultmann', *Verkündigung und Forschung*, 1957, 55-59; E. BUESS, 'Miszelle: produktive Bultmann-Kritik', *Theologische Zeitschrift* 14, 1958, 299-306; G.W. ITTEL, 'Die Hauptgedanken der 'Religionsgeschichtlichen Schule'', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 10, 1958, 61-78; J. SCHNEIDER, 'Johannes: Rudolf Bultmann als Prediger', *Wort*

und Tat 12, 1958, 167-171; E. DINKLER, 'Rudolf Bultmann als Lehrer und Mensch', *Kirche in der Zeit* 14, 1959, 257-261; H. HAUG, 'Offenbarungstheologie und philosophische Daseinsanalyse bei Rudolf Bultmann: die existentielle Interpretation einer eschatologischen Verkündigung als systematisches Problem', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55, 1958, 201-253; T. SÜSS, recensione di R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, in: *Postions luthériennes* 6, 1958, 226-231; F. NEUGEBAUER, 'Die hermeneutischen Voraussetzungen Rudolf Bultmanns in ihrem Verhältnis zur paulinischen Theologie', *Kerygma und Dogma* 5, 1959, 289-305; O. SCHNÜBBE, *Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns: ein Beitrag zur Interpretation der theologischen Systematik Bultmanns*, Göttingen: 1959; K. IHLENFELD, recensione di R. Bultmann, *Marburger Predigten*, in: *Evangelische Welt* 14, 1960, 192s.; J. MACQUARRIE, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*, New York: 1960; S.M. OGDEN (Hg.), *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann*, New York: 1960; C. WESTERMANN, "Bemerkungen zu den Thesen Bultmanns und Baumgärtels", in *Id.* (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München: 1960, 102-113; L. BINI, *L'intervento di Oscar Cullmann nella discussione bultmanniana*, Roma, P. Università Gregoriana: 1961; H. STEUSSLOFF, 'Die dialektische Theologie' Rudolf Bultmanns - Symptom der Krise in der bürgerlichen Ideologie', *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 9, 1961, 453-471; G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug: eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Roma, Pontificia Università Gregoriana: 1962; A. MALET, *Mythos et Logos: la pensée de Rudolf Bultmann*, Genève: 1962; F. NEUGEBAUER, 'Geistsprüche und Jesuslogien: Erwägungen zu der von der formgeschichtlichen Betrachtungsweise R. Bultmanns angenommenen grundsätzlichen Möglichkeit einer Identität von prophetischen Geistsprüchen mit Logien des irdischen Jesus', *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 53, 1962, 218-228; G. NOLLER, *Sein und Existenz: die Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas in der Philosophie Heideggers und in der Theologie der Entmythologisierung*, München: 1962; J.E. SCHEID, *Die Heilstat Gottes in Christus: eine Studie zu Rudolf Bultmanns Auffassung von der Erlösung in Jesu Tod und Auferstehung*, Ergänzungsband II: Ergänzungen zu Kerygma und Mythos V, Hamburg-Bergstedt: 1962; G. BORNKAMM, 'Die Theologie Rudolf Bultmanns in der neueren Diskussion: zum Problem der Entmythologisierung und Hermeneutik', *Theologische Rundschau* NF 29, 1963, 33-141; G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug: eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis*, Essen: 1963; G. GRESHAKE, *Historie wird Geschichte: Bedeutung und Sinn der Unterscheidung von Historie und Geschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Essen: 1963; L. van HARTINGSVELD, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums: eine Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Assen: 1963; R. MARLÉ, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris: 1963; C. MICHALSON, "Bultmann against Marcion", in B.W. Anderson (Hg.), *The Old Testament and Christian Faith: a Theological Discussion*, New York: 1963, 49-63; J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, II, *Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, München: 1963, 1987⁴; M.F. SCHRÖDER, *Rudolf Bultmanns Hermeneutik und ihr apologetisches Interesse*, Nürnberg: 1963; E. DINKLER (Hg.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: 1964; H.G. GADAMER, "Martin Heidegger und die Marburger Theologie", in *ibid.* 479-490; G. HARBSMEIER, "Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Philosophie", in *ibid.* 467-475; E. HAIBLE, *Schöpfung und Heil: ein Vergleich zwischen Bultmann, Barth und Thomas*, Mainz: 1964; H. JONAS, 'Heidegger und die Theologie', *Evangelische Theologie* 24, 1964, 621-642; F. HOHMEIER, *Das Schriftverständnis in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Berlin: 1964; G. KRAUSE, "Dietrich Bonhoeffer und Rudolf Bultmann", in E. Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte: Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*, Tübingen: 1964, 439; F. VONNESSEN, *Mythos und Wahrheit; Bultmanns 'Entmythologisierung' und die Philosophie der Mythologie*, Frankfurt a.M.: 1964; 1972²; H. SASSE, *Flucht vor dem Dogma: Bemerkungen zu Bultmanns Entmythologisierung des Neuen Testaments*, Bleckmar: 1965; H.W. BARTSCH - H. SYMANOSKI (Hg.), *Post Bultmann locutum*, I, II, Hamburg-Bergstedt: 1965; D.M. SMITH, *Dwight Moody: The Composition and the Order of the Fourth Gospel: Bultmann's Literary Theory*, New Haven: 1965; H. WENZ, *Die Ankunft unseres Herrn am Ende der Welt: zur Überwindung des Individualismus und des bloßen Aktualismus in der Eschatologie R. Bultmanns*

und H. Brauns, Stuttgart: 1965; J. COLETTE, 'Om Kierkegaard, Bultmann erg Heidegger', *Lumen* 9, 1966, 103-114; O. CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen/Zürich: 1966; H. FRIES, 'Entmythologisierung und theologische Wahrheit', *Theologisches Jahrbuch* 17, 1966, 257-280; E. DINKLER, "Einleitung zu Rudolf Bultmann", in R. Bultmann, *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen: 1967, IX-XIII; C.W. KEGLEY, *The Theology of Rudolf Bultmann*, New York: 1966; G. EBELING, 'Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?“', *Wissenschaft und Gegenwart* 2, 1966/67, 343-371; S.P. SCHILLING, *Contemporary Continental Theologians*, New York: 1966, 81-101; W. SCHMITHALS, *Die Theologie Rudolf Bultmanns: eine Einführung*, Tübingen: 1966; 1967²; N.J. YOUNG, 'Bultmann's View of the Old Testament', *Scottish Journal of Theology* 19, 1966, 269-279; R. MARLÉ, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris: 1967; G. NOLLER, *Heidegger und die Theologie: Beginn und Fortgang der Diskussion*, München: 1967; W. RORDORF, "Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Gnosis des 2. Jahrhunderts", in F. Christ (Hg.), *Oikonomia: Festschrift für Oscar Cullmann zum 65. Geburtstag*, Hamburg: 1967, 191-202; G. SCHWINN, recensione di R. Bultmann, *Die Johannesbriefe*, in: *Pfälzisches Pfarrblatt*, 1967, Nr. 12; J.D. SMART, *The Divided Mind of Modern Theology: Karl Barth and Rudolf Bultmann 1908-1933*, Philadelphia: 1967; G. BORNKAMM, "Die Theologie Rudolf Bultmanns", in *Id.*, *Geschichte und Glaube: gesammelte Aufsätze*, III, München: 1968, 157-172; C. BRÜTSCH, recensione di R. Bultmann, *Die Johannesbriefe*, in: *Theologische Zeitschrift* 24, 1968, 470s.; T. LORENZMEIER, *Exegese und Hermeneutik: eine vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns und Gerhard Ebelings*, Hamburg: 1968; R. MARLÉ, *Entmythologisierung: eine Auseinandersetzung mit R. Bultmanns Entwurf*, Kevelaer: 1968; P. RICOEUR, "Avant-propos", in R. BULTMANN, *Jésus*, Paris: 1968; E. FUCHS, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen: 1968; P. COLIN, 'Bultmann et la philosophie: Recherche et Débats', *Centre Catholique des intellectuels Français* 65, 1969, 99-113; U. GERBER, *Christologie und Gotteslehre: Überlegungen zur Theologie von R. Bultmann und D. Sölle*, Zürich: 1969; W. MUNDLE, recensione di R. BULTMANN, *Die Johannesbriefe*, in: *Lutherischer Rundblick*, 1969; R.F. ARENDT, 'Der Begriff des Wunders, besonders im Hinblick auf Bultmann und Kirkegaard', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 12, 1970, 146-164; T.F. O'MEARA - D.M. WEISSER, *Rudolf Bultmann en el pensamiento católico*, Santander: 1970; T. KOCH, *Theologie unter den Bedingungen der Moderne: Wilhelm Herrmann, die ‚Religionsgeschichtliche Schule‘ und die Genese der Theologie Rudolf Bultmanns*, München: 1970; F.J. PEERLINCK, *Rudolf Bultmann als Prediger: Verkündigung als Vollzug seiner Theologie*, Hamburg-Bergstedt: 1970; H. BALZ, 'Eine andere Art, Bultmann zu lesen', *Wege zum Menschen* 23, 1971, 9-16; D. GEORGI, *Weiter aktuell: die Theologie Rudolf Bultmanns als Vermächtnis*, Hamburg: 1971; W. HAGENAH, 'Theorie und Praxis der existenzialen Interpretation bei Rudolf Bultmann: systematische und politische Konsequenzen', *Wege zum Menschen* 23, 1971, 2-8; L. MALEVEZ, *Histoire du salut et philosophie: Karl Barth, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann*, Paris: 1971; I. MANCINI, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer: novecento teologico*, Milano: 1971; P. NIEDERSTEIN, "Die Theologie Rudolf Bultmanns als Auslegung der Rechtfertigungslehre", in D. Georgi et alii, *Weiter aktuell: die Theologie Rudolf Bultmanns als Vermächtnis*, Hamburg: 1971, 9-28; D. SÖLLE, *Politische Theologie: Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann*, Stuttgart: 1971; H.T. GOEBEL, *Wort Gottes als Auftrag: zur Theologie Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg*, Neunkirchen-Vluyn: 1972; H. HÄRING, *Kirche und Kerygma, Das Kirchenbild in der Bultmannschule*, Freiburg: 1972; K. HOLLMANN, *Existenz und Glaube: Entwicklung und Ergebnisse der Bultmann-Diskussion in der katholischen Theologie*, Paderborn: 1972; M. ASHCRAFT, *Rudolf Bultmann*, Waco, Texas: 1972; W. SCHMITHALS, *La teologia di Rudolf Bultmann: una introduzione*, Brescia: Queriniana, 1972; K.G. STECK, 'Von den Grenzen des Verstehens: nach der Lektüre des Briefwechsels zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann', *Evangelische Theologie* 32, 1972, 300-308; P. FISCHER-APPELT, "Zum Verständnis des Glaubens in der liberalen und der dialektischen Theologie", in H.-G. Geyer (Hg.), *Freispruch und Freiheit: theologische Aufsätze für Walter Kreck zum 65. Geburtstag*, München: 1973, 68-84; H. HÜBNER, *Politische Theologie und existenziale Interpretation: zur Auseinandersetzung Dorothee Sölles mit Rudolf Bultmann*, Witten: 1973; H.F. BIRKEL, *Das*

Verhältnis von existentialer Interpretation und historischer Jesusfrage als Problem des Verstehens in der Theologie bei Bultmann und Ebeling, Diss., Erlangen/Nürnberg: 1973/74; M. BOUTIN, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann*, München: 1974; G. EBERHARD, *Existenziale Theologie und Pädagogik: Das Beispiel Rudolf Bultmanns*, Bern: 1974; R.A. JOHNSON, *The Origins of Demythologizing: Philosophy and Historiography in the Theology of Rudolf Bultmann*, Leiden: 1974; E. JÜNGEL, 'Redlich von Gott reden: Bemerkungen zur Klarheit der Theologie Rudolf Bultmanns', *Evangelische Kommentare* 7, 1974, 475-477; U. NEUENSCHWANDER, *Denker des Glaubens*, 1, Gütersloh: 1974, 99-128; H. HÜBNER, 'Existenziale Interpretation der paulinischen ‚Gerechtigkeit Gottes‘: zur Kontroverse Rudolf Bultmann - Ernst Käsemann', *New Testament Studies* 21, 1975, 462-488; O. JENSEN, *Theologie zwischen Illusion und Restriktion: Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie beim jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann*, München: 1975; J.P. RESWEBER, *La théologie face au défi herméneutique: Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Karl Rahner*, Bruxelles: 1975; B. DIECKMANN, 'Eine neue Bultmann-Interpretation?', *Theologie und Glaube* 66, 1976, 426-437; H. DEMBOWSKI, *Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer: eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, Neukirchen-Vluyn: 1976; F. HAHN, 'Das biblische Kerygma und die menschliche Existenz: zum Werk und zur Wirkungsgeschichte Rudolf Bultmanns', *Herder-Korrespondenz* 30, 1976, 630-635; K. KIENZLER, *Logik der Auferstehung: eine religionsphilosophische Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg*, Freiburg: 1976; G.M. MARTIN, *Vom Unglauben zum Glauben: zur Theologie der Entscheidung bei Rudolf Bultmann*, Zürich: 1976; R.C. ROBERTS, *Rudolf Bultmann's Theology: A Critical Interpretation*, Grand Rapids: 1976; H. STEGEMANN, *Bultmanns Entmythologisierung: Verstehenshilfe für Theologen: ein Lebensweg voll Güte und Weisheit hat sein Ende erreicht*, Oberhessische Presse (Marburg), 175, 3. August 1976, 6; E. BAASLAND, 'Rudolf Bultmann 1884-1976', *Tidsskrift for teologi og kirke* 84, 1977, 27-32; G. BORNKAMM, 'In Memoriam: Rudolf Bultmann 1884-1976', *New Testament Studies* 23, 1977, 235-242; B. DIECKMANN, *Welt und ‚Entweltlichung‘ in der Theologie Rudolf Bultmanns: zum Zusammenhang von Welt- und Heilsverständnis*, Paderborn: 1977; E. DINKLER, "Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft: Bemerkungen zum wissenschaftlichen Werk Rudolf Bultmanns", in O. Kaiser (Hg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen: 1977, 15-40; H. JONAS, "Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens: Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes", in O. Kaiser (Hg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen: 1977, 41-70; O. Kaiser (Hg.), *Gedenken an Rudolf Bultmann*, Tübingen: 1977; W. SCHMITHALS, "Nachwort", in R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen: 1977³; F. COSTA, *Teologia ed esistenza; Bultmann interprete di Paolo e di Giovanni*, Messina-Firenze: 1978; B. DIECKMANN, 'Theologische Gründe für Bultmanns Bildfeindschaft', *Catholica* 32, 1978, 270-298; E. GRÄBER, 'Antijudaismus bei Bultmann?: eine Erwiderung', *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 67, 1978, 419-429; E. KAMLAH, "Anthropologie als Thema der Theologie bei Rudolf Bultmann", in H. Fischer (Hg.), *Anthropologie als Thema der Theologie*, Göttingen: 1978, 21-38; U. KAPPES, *Durch Christus befreites Leben: Theologische Untersuchungen des Glaubensverständnisses bei Karl Barth und Rudolf Bultmann*, Berlin: 1978; L.R. KEYLOCK, *Bultmann's Law of Increasing Distinctness*, Grand Rapids: 1978, 193ss.; G. KLEIN, "Rudolf Bultmann", in M. Greschat (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, II, Stuttgart: 1978, 400-419; P. VON DER OSTENSACKEN, 'Rückzug ins Wesen und aus der Geschichte: Antijudaismus bei A. von Harnack und R. Bultmann', *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 67, 1978, 106-122; W. STEGEMANN, *Der Denkweg Rudolf Bultmanns: Darstellung der Entwicklung und der Grundlagen seiner Theologie*, Stuttgart: 1978; H. TÖDT, *Rudolf Bultmanns Ethik der Existenztheologie*, Gütersloh: 1978; W. ANZ, "Zur Exegese von Römer 7 bei Bultmann, Luther und Augustin", in C. Andresen, G. Klein (Hg.), *Theologia crucis - signum crucis: Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag*, Tübingen: 1979, 1-15; A. THIESELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Exeter: 1980; W. BAIRD, "The Problem of the Gnostic Redeemer and

Bultmann's Program of Demythologizing", in: *ibid.*, 39-56; J. DE KESEL, *Le refus décidé de l'objectivation: une interprétation du problème du Jésus historique chez Rudolf Bultmann*, Rome: 1981; P.G. MÜLLER, "Altes Testament, Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns", in *Id.* - W. Stenger (Hg.), *Kontinuität und Einheit: Festschrift für S. Mussner*, Freiburg: 1981, 439-472; H. OTT, "Zur Wirkungsgeschichte der Entmythologisierungsdebatte", in K. Jaspers, R. Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, München: 1981, 7-26; W. SCHMITHALS, "Bultmann, Rudolf", in *Theologische Realenzyklopädie VII*, Berlin/New York: 1981, 387-396; M. BLECHSCHMIDT, *Der Leib und das Heil: zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung mit R. Bultmann und K. Rahner*, Bern: 1983; F. DONADIO, *Critica del mito e ragione teologica: Saggio su Rudolf Bultmann*, Napoli: Guida, 1983; H. FRIES, "Rudolf Bultmann", in *Id.* - G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie, II: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer*, München: 1983, 297-317; W. NETHÖFEL, *Strukturen existenzialer Interpretation: Bultmanns Johannekommentar im Wechsel theologischer Paradigmen*, Göttingen: 1983; W. ANZ, "Bedeutung und Grenze der existenzialen Interpretation", in B. Jaspert (Hg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt: 1984, 348-358; E. BISER, "Hermeneutische Integration: zur Frage der Herkunft Rudolf Bultmanns hermeneutischer Interpretation", in *ibid.* 211-233; A. BULTMANN-LEMBKE, "Der inedito Nachlaß von Rudolf Bultmann: Ausschnitte aus dem biographischen Quellenmaterial", in *ibid.* 194-207; M. EVANG, "Bultmanns Berufung auf Friedrich Schleiermacher vor und um 1920", in *ibid.* 3-24; E. GRÄBER, "Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann: ein Beitrag zur historischen Jesusfrage", in *ibid.* 53-69; W.G. KÜMMEL, "Rudolf Bultmann als Paulusforscher", in *ibid.* 174-193; H. MÖRCHEN, "Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen der Theologie Rudolf Bultmanns und dem Denken Martin Heideggers", in *ibid.* 234-253; E. GÜTTGEMANN, "Erhardt: Der biblische Text und der menschliche Körper: Reflexionen zum Verhältnis der existenzialen Interpretation zur semiotischen Philosophie", in *ibid.* 359-378; W. SCHMITHALS, "Ein Brief Rudolf Bultmanns an Erich Foerster", in *ibid.* 70-80; H. THYEN, "Rudolf Bultmann, Karl Barth und das Problem der ‚Sachkritik‘", in *ibid.* 44-52; A. GUNNEWEG, "Altes Testament und existenziale Interpretation", in *ibid.* 332-247; B. Jaspert (Hg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung*, Darmstadt: 1984; E. GRÄBER, "Einleitung", in R. BULTMANN, *Das verkündigte Wort: Predigten - Andachten - Ansprachen 1906-1941*, Tübingen: 1984, V-XIII; B. JASPERT, "Rudolf Bultmanns Wende von der liberalen", in *ibid.* 25-43; M. LATTKE, *Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen*, I-IV, Tübingen: 1984; K.W. MÜLLER, 'Zu Rudolf Bultmanns Alpirsbacher Vortrag über Theologie und Wissenschaft', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81, 1984, 470-471; H. HÜBNER, 'Rudolf Bultmann und das Alte Testament', *Kerygma und Dogma* 30, 1984, 250-272; *Id.*, 'Rückblick auf das Bultmann-Gedenkjahr 1984', *Theologische Literaturzeitung* 110, 1985, 641-652; S. ZOSKE, *Die Mitte der Trinität: Möglichkeiten trinitarischer Rede von Gott nach K. Barth und R. Bultmann*, Rheinbach-Merzbach: 1984; A. BULTMANN-LEMBKE, "Bultmann's Papers", in E.C. Hobbs (Hg.), *Bultmann, Retrospect and Prospect: The Centenary Symposium at Wellesby*, Philadelphia: 1985, 3-12; S.M. OGDEN, "Rudolf Bultmann and the Future of Revisionary Christology", in *ibid.* 347-358; D. GEORGI, "Bultmann's 'Theology of the New Testament' Revisited: Supplementary Essay", in E.C. Hobbs (Hg.), *Bultmann, Retrospect and Prospect: the Centenary Symposium at Wellesby*, Philadelphia: 1985, 75-87; E. JÜNGEL, *Glauben und Verstehen: zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, Heidelberg: 1985; U.H. KÖRTNER, 'Noch einmal Fragen an Rudolf Bultmann: zur Kritik der theologischen Schule Bethel am Programm der Entmythologisierung', *Wort und Dienst* NF 18, 1985, 159-180; H. KOESTER, "Early Christianity from the Perspective of the History of Religions: Rudolf Bultmann's Contribution", in E.C. Hobbs (ed.), *Bultmann, Retrospect and Prospect: the Centenary Symposium at Wellesby*, Philadelphia: 1985, 59-74; E. JÜNGEL, *Glauben und Verstehen: Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, Heidelberg, C. Winter Universitätsverlag: 1985; B. JASPERT, *Sackgassen im Streit mit Rudolf Bultmann: hermeneutische Probleme der Bultmannrezeption in Theologie und Kirche*, Sankt Ottilien: 1985; E. LOHSE, 'Die evangelische Kirche vor der Theologie Rudolf Bultmanns', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82, 1985, 173-191; O. MERK, "Zu Rudolf Bultmanns Auslegung des 1. Thessalonicherbriefes", in E. Gräber (Hg.), *Glaube und Eschatologie: Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 80.*

Geburtstag, Tübingen: 1985, 189-198; H. NIEWERT, "Grußwort", in *Id.* (Hg.), *Gedenkfeier für Rudolf Bultmann 1884-1976 in der Stadt Oldenburg*, Oldenburg: 1985, 7-9; H. RAMSAUER, "Rudolf Bultmann als Mensch und Lehrer", in *ibid.* 11-17; W. SCHMITHALS, "Das wissenschaftliche Werk Rudolf Bultmanns", in *ibid.* 19-31; H. RUMSCHEIDT, recension di K. BARTH, R. BULTMANN, *Briefwechsel 1922-1966*, Zürich: 1971, in: *Verkündigung und Forschung* 30, 1985, 84-96; K.E. SCHELKE, 'Entmythologisierung in existenzialer Interpretation', *Theologische Quartalschrift* 165, 1985, 257-266; D. SÖLLE, "Rudolf Bultmann und die politische Theologie", in H. Thyen (Hg.), *Rudolf Bultmann 100 Jahre: Oldenburger Vorträge*, Oldenburg: 1985, 62-79; H. THYEN, "Rudolf Bultmann als Historiker und Theologe", in *ibid.*, 11-33; R.P. ERICSON, *Theologen unter Hitler: das Bündnis von evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*, München: 1986; H. HÜBNER, Art. "Entmythologisierung", in *Evangelisches Kirchenlexikon* 3, I, Göttingen: 1986, 1034-1036; W. SCHMITHALS, 'Zu Rudolf Bultmanns 100. Geburtstag', *Theologische Rundschau* NF 51, 1986, 79-91; B. DIECKMANN, 'Entmythologisierung als Lebensaufgabe: zur Veröffentlichung von Bultmanns Habilitationsschrift und frühen Predigten', *Theologie und Glaube* 77, 1987, 88-107; H. JONAS, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis: im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens: Erinnerungen an Rudolf Bultmann und Betrachtungen des Glaubens zum philosophischen Aspekts seines Werks*, Göttingen: 1987; M. LILL, *Zeitlichkeit und Offenbarung : ein Vergleich von Martin Heideggers "Sein und Zeit" mit Rudolf Bultmanns "Das Evangelium des Johannes"*, Bern: 1987; J.M. MILLAS, *Die Sünde in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Frankfurt a.M.: 1987; J. PAINTER, *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the History of Jesus*, Sheffield 1987; M. EVANG, *Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit*, Tübingen: 1988; R.A. JOHNSON, *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, London: 1988; 1991²; G.J. JONES, 'The Play of a Delicate Shadow: Bultmann and Hesse in the Magic Theatre', *Literature and Theology* 2, 1988, 96-111; E. JÜNGEL, "Einleitung", in R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie: das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, rist. dell'ed. del 1941, München: 1988, 7-9; A. MILANO, *Rivelazione ed ermeneutica: Karl Barth, Rudolf Bultmann, Italo Mancini*, Urbino: 1988; H. OTT, Die 'hermeneutische Problematik und das Entmythologisierungsprogramm', *Theologische Zeitschrift* 44, 1988, 222-238; W. ANZ, *Existenz und Sein: Karl Barth und die Marburger Theologie*, Tübingen: 1989, con importanti precisazioni sul rapporto tra il pensiero di Bultmann e quello di Barth; E. HAUSCHILDT, *Rudolf Bultmanns Predigten: existenziale Interpretation und lutherisches Erbe: mit einem neuen Verzeichnis der Veröffentlichungen Bultmanns*, Marburg: 1989; B. JASPERT, "Das Lebenswerk Rudolf Bultmanns (1974)", in *Id.*, *Theologie und Geschichte: gesammelte Aufsätze*, I, Frankfurt a.M.: 1989, 240-251; A. LINDEMANN, 'Neutestamentler in der Zeit des Nationalsozialismus : Hans von Soden und Rudolf Bultmann in Marburg', *Wort und Dienst* NF 20, 1989, 25-52; J. PAINTER, "Inclined to God: the Quest for Eternal Life: Bultmannian Hermeneutics and the Theology of the Fourth Gospel", in R.A. Culpepper, C. Black (edd.), *Exploring the Gospel of John: in honour of Dwight Moody Smith*, Louisville: 1989, 346-368; G.M. PELSER, 'Rudolf Bultmann's Programme of Demythologising and the Resurrection Narratives in John', *Neotestamentica* 23, 1989, 269-286; G. PENZO, 'Mito e demitizzazione: polemica di Jaspers con Bultmann', *Aquinas* 32, 1989, 487-512; W. SCHMITHALS, 'Der junge Bultmann', *Theologische Rundschau* 54, 1989, 202-214; *Id.* (Hg.), *Existenz und Sein: Karl Barth und die Marburger Theologie*, Tübingen: 1989; C.W. SCHNELL, 'Tendencies in the Synoptic Resurrection Tradition : Rudolf Bultmann's Legacy and an Important Christian Tradition', *Neotestamentica* 23, 1989, 177-188; I. ULRICH, "Religiosität ohne Religion: Rudolf Otto, Rudolf Bultmann, Klaus Heinrich, Mircea Eliade", in P. Kemper (Hg.), *Macht des Mythos - Ohnmacht der Vernunft?*, Frankfurt a. M.: 1989, 289-309; D. FERGUSSON, 'Meaning, truth and realism in Bultmann and Lindbeck', *Religious Studies* 26, 1990, 183-198; O. FUCHS, 'Entsicherung statt Entmythologisierung! Rudolf Bultmann im Horizont aktueller Mythen Diskussion', *Una Sancta* 45, 1990, 28-38; B. JASPERT, 'Sachkritik und Widerstand: das Beispiel Rudolf Bultmanns', *Theologische Literaturzeitung* 115, 1990, 161-182; T. MAHLMANN, 'Ist der Glaube keine Weltanschauung?: eine Bemerkung zu Rudolf Bultmanns "Theologische Enzyklopädie"', *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 32, 1990, 134-142; J.M. MILLÁS,

‘Justicia de Dios: Rudolf Bultmann intérprete de la teología paulina de la Justificación’, *Gregorianum* 71, 1990, 259-291; *Id.*, ‘La concepción paulina de la fe y la existencia cristiana según la interpretación de Rudolf Bultmann’, *Estudios eclesiológicos* 65, 1990, 193-214; W. STEGEMANN, ‘Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum: ein Beitrag zur Pathologie des strukturellen theologischen Antijudaismus’, *Kirche und Israel* 5, 1990, 26-44; P.A. STUCKI, ‘La comprensión en herméneutique: un héritage de Bultmann’, *Laval théologique et philosophique* 46, 1990, 31-42; M. TURNER, ‘Atonement and the Death of Jesus in John: some Questions to Bultmann and Forestell’, *The Evangelical Quarterly* 62, 1990, 99-122; P. WEISS, ‘Die Hermeneutik Friedrich Schleiermachers und Rudolf Bultmanns im Vergleich’, *Theologische Zeitschrift* 46, 1990, 124-161; C. WESTERMANN, ‘Die Logien in der synoptischen Überlieferung in ihrem Verhältnis zu den Sprüchen des Proverbienbuches: zu einem Kapitel in Rudolf Bultmanns "Geschichte der synoptischen Tradition"’, *Jahrbuch für biblische Theologie* 5, 1990, 214-222; F. BEIßER, ‘Mythos und christliche Theologie’, in B. Jaspert (Hg.), *Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, Göttingen: 1991, 74-90; B. Jaspert (Hg.), *Bibel und Mythos: fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, Göttingen: 1991; B. DIECKMANN, ‘Bultmann und Drewermann: Entmythologisierung und tiefenpsychologische Exegese: Gegensatz oder Weiterführung?’, *Una Sancta* 46, 1991, 352-377; H. HÜBNER, ‘Was ist existentielle Interpretation?’, in B. Jaspert (Hg.), *Bibel und Mythos: fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, Göttingen: 1991, 9-37; O. KAISER, ‘Abschied von der existentiellen Interpretation?: Bericht und Rechenschaft’, in *ibid.*, 114-126; S.G. JONES, *Bultmann: towards a Critical Theology*, Cambridge: 1991; J.F. KAY, ‘Myth or narrative?: Bultmann’s "New Testament and Mythology" Turns Fifty’, *Theology today* 48, 1991, 326-332; G.H. LABOY, ‘Van R. Bultmann naar L. Goppelt’, *Kerk en theologie* 42, 1991, 126-144; S.M. OGDEN, *Christ without myth: a study based on the theology of Rudolf Bultmann*, Dallas: 1991; G. SINN, *Christologie und Existenz: Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses*, Tübingen: 1991; B. TROCHOLEPCZY, *Rechtfertigung und Seinsfrage: Anknüpfung und Widerspruch in der Heidegger-Rezeption Bultmanns*, Basel/Wien: 1991; H. WEDER, ‘Mythos und Metapher: Überlegungen zur Sachinterpretation mythischen Redens im Neuen Testament’, in B. Jaspert (Hg.), *Bibel und Mythos: fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm*, Göttingen: 1991, 38-73; E. BAASLAND, *Theologie und Methode: Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns*, Wuppertal/Zürich: 1992; O. BAYER, ‘Entmythologisierung?: christliche Theologie zwischen Metaphysik und Mythologie im Blick auf Rudolf Bultmann’, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34, 1992, 109-124; B. JASPERT, ‘Bernd: Existenz - Mythos - Theologie: fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm’, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 34, 1992, 125-146; U.H. KÖRTNER, ‘Arbeit am Mythos?: zum Verhältnis von Christentum und mythischem Denken bei Rudolf Bultmann’, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 34, 1992, 163-181; K.J. KUSCHEL, ‘Theologen und ihre Dichter: Analysen zur Funktion der Literatur bei Rudolf Bultmann und Hans Urs von Balthasar’, *Theologische Quartalschrift* 172, 1992, 98-116; W. SCHMITHALS, *Johannesevangelium und Johannesbriefe: Forschungsgeschichte und Analyse*, Berlin: 1992; K. HAMMANN, ‘Rudolf Bultmann und der Universitätsgottesdienst in Marburg’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90, 1993, 87-116; G. SINN, ‘Rudolf Bultmanns Paulusdeutung’, *Lutherische Monatshefte* 32, 1993, 27; K. DE VALERIO, *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns*, Berlin-New York: 1994; J. DIERKEN, ‘Die Logik der Entmythologisierung: Rudolf Bultmanns existentielle Interpretation als Grundlegung mythischen Redens’, in E. Rudolph (Hg.), *Mythos zwischen Philosophie und Theologie*, Darmstadt: 1994, 48-76; 205-210; E. GRÄBER, ‘Notwendigkeit und Möglichkeiten heutiger Bultmannrezeption’, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91, 1994, 272-284; J.F. KAY, *Christus praesens: a Reconsideration of Rudolf Bultmann’s Christology*, Grand Rapids: 1994; J.M. MILLÁS, ‘Gerechtigkeit Gottes und christliche Existenz in der Theologie Rudolf Bultmanns’, *Theologie der Gegenwart* 37, 1994, 107-117; C. OZANKOM, *Gott und Gegenstand: Martin Heideggers Objektivierungsverdict und seine theologische Rezeption bei Rudolf Bultmann und Heinrich Ott*, Paderborn etc.: 1994; M. PÖTTNER, ‘Die Einheit von

Sachkritik und Selbstkritik: Semiotische Rekonstruktion der grundlegenden hermeneutischen These Rudolf Bultmanns', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91, 1994, 396-423; U. PRENNINGER-GRAF, "Zu Barths Kritik an Bultmanns Entmythologisierungsprogramm", in M. Berger, M. Geist, I. Tschank (Hg.), *Gott und die Moderne*, Wien: 1994, 99-107; R.C. STINE, 'The Eschatology of Rudolf Bultmann', *Southwestern journal of theology* 36, 1994, 24-30; K. DE VALERIO, *Altes Testament und Judentum im Frühwerk Rudolf Bultmanns*, Berlin et alibi: 1994; P. CORSET, "Quel sens cela a-t-il de parler de Dieu?" : S'agit-il de libérer une possibilité nouvelle de parler de Dieu?', *Recherches de science religieuse* 83, 1995, 607-620; W. ANZ, 'Die existentielle Theologie Rudolf Bultmanns', *Wort und Dienst* 23, 1995, 9-22; H.-J. GAGEY, 'La théologie aux prises avec l'historiographie', *Recherches de science religieuse* 83, 1995, 557-583; P. GISEL, 'Rudolf Bultmann, illustration d'un "destin protestant"?'', *Recherches de science religieuse* 83, 1995, 585-606; H. HÜBNER, 'Rudolf Bultmanns Her-Kunft und Hin-Kunft: zur neueren Bultmann-Literatur', *Theologische Literaturzeitung* 120, 1995, 3-22; C. KRALLE, 'The Meeting of R. Bultmann with M. Heidegger: The Vicissitude of Protestant Theology and of Existentialist Ontology', *Deltio biblikø on meletø on* 14, 1995, 5-20; T. KUCHARZ, *Theologen und ihre Dichter: Literatur, Kultur und Kunst bei Karl Barth, Rudolf Bultmann und Paul Tillich*, Mainz: 1995; P. LÉTOURNEAU, 'La gloire de Jésus: gloire et glorification dans le IV^{ème} évangile', *Laval théologique et philosophique* 51, 1995, 551-572; M. MURRMANN-KAHL, *Strukturprobleme moderner Exegese : eine Analyse von Rudolf Bultmanns und Leonhard Goppelts "Theologie des Neuen Testaments"*, Frankfurt am Main: 1995; E.M. PAUSCH, *Wahrheit zwischen Erschlossenheit und Verantwortung: die Rezeption und Transformation der Wahrheitskonzeption Martin Heideggers in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Berlin: 1995; C. PERROT, 'Bultmann et l'exégèse d'aujourd'hui', *Recherches de science religieuse* 83, 1995, 543-555; W. SCHMITHALS, 'Zum Problem der Entmythologisierung bei Rudolf Bultmann', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92, 1995, 166-206; H. SCHULZ, "Mythos und Kerygma: Bultmanns existentielle Interpretation der neutestamentlichen Verkündigung - eine kritische Bestandsaufnahme", in H. Deuser, G. Schmalenberg (Hg.), *Christlicher Glaube und religiöse Bildung: Festschrift für Friedel Kriechbaum zum 60. Geburtstag*, Giessen: 1995, 207-241; R. AGUIRRE, 'Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann', *Estudios bíblicos* 54, 1996, 433-463; M. ARNOLD, 'Gabriel Vahanian et Rudolf Bultmann', *Foi et Vie* 95, 1996, 59-76; G. BEYER, *Rechtfertigungstheologisch denken: Rudolf Bultmanns Kerygmatheologie aus exegetischen, genetischen und systematischen Perspektiven*, Frankfurt am Main: 1996; C. BURGER, 'Welches Gesicht zeigt Rudolf Bultmanns Luther?: zur Luther-Benutzung des großen deutschen Neutestamentlers in seiner Aufsatzsammlung', *Luther-Bulletin* 5, 1996, 44-56; J. DIERKEN, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus: Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen: 1996; J. DIERKEN, *Glaube und Lehre im modernen Protestantismus: Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher*, Tübingen: 1996; W. DIETRICH, "Es gilt: Entweder - oder!": Marburger Theologen zum christlich-jüdischen Verhältnis (1): Rudolf Bultmann', *Lutherische Monatshefte* 35, 1996, 30-32; T. ESKOLA, 'Timo: An era of apologetical hermeneutics - detecting a neo-Kantian paradigm of biblical interpretation', *The Evangelical Quarterly* 69, 1996, 329-344; B. GERHARDSSON, "Anton Fridrichsen, Rudolf Bultmann, Form Criticism and Hermeneutics", in H. Cancik (Hg.), *Geschichte - Tradition - Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, III, Tübingen: 1996, 657-675; H. HÄRING, "Uitschreeuwen wat er gaande is" : Over de relevantie van eschatologie en Apokalyptiek', *Tijdschrift voor theologie* 36, 1996, 246-269; C.W. KEGLEY (Hg.), *The Theology of Rudolf Bultmann*, London: 1966; J. MACQUARRIE, 'The Legacy of Bultmann', *The Heythrop Journal* 37, 1996, 348-359; H.P. MÜLLER, 'Albert Schweitzer und Rudolf Bultmann: Theologische Paradigmen unter der Herausforderung durch den Säkularismus', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93, 1996, 101-123; K. LABUSCHAGNE, 'Oor die bestaan van God en oor niksheid', *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1997, 1085-1111; G. PENZO, "Metafisica, demitizzazione e secolarizzazione e la polemica di Jaspers con Bultmann", in G. Campanile (a c. di), *Miscellanea Brunero Gherardini*, Città del Vaticano: 1996, 273-297; H.

SCHWARZ, *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann*, Stuttgart: 1966; E.O. LEE, 'L'eschatologie existentielle de Rudolf Bultmann: l'au-delà, la mort et la vie éternelle', *Korea Journal of Systematic Theology* 1, 1997, 197-212; P.B. BOSHOFF, 'The proclaimer became the proclaimed: Walter Schmithals's point of view', *The Journal of higher criticism* 4, 1997, 89-119; M. CHUNG, 'Kontinuität und Diskontinuität', *Korea Journal of Systematic Theology* 1, 1997, 123-148; H. HÜBNER, "Der Walfisch - der Elefant - und Heinrich Schlier", in C. DAHLING-SANDER (Hg.), *Herausgeforderte Kirche: Anstöße-Wege-Perspektive: Erberhard Busch zum 60. Geburtstag*, Wuppertal: 1997, 293-303; S. KELLEY, 'Aesthetic Fascism: Heidegger, Antisemitism, and the Quest for Christian Origins', *Semeia* 77, 1997, 195-225; G. KLEIN, 'Rudolf Bultmann - ein unerledigtes theologisches Vermächtnis', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 1997, 177-201; J.M. MCDERMOTT, 'Jesus: parable or sacrament of God?: an Ecumenical Discussion on Analogy and Freedom with E. Schweizer, K. Barth and R. Bultmann', I, *Gregorianum* 78, 1997, 477-499; II, *Gregorianum* 79, 1998, 543-564; E.V. MACKNIGHT, 'Der hermeneutische Gewinn der neuen literarischen Zugänge in der neutestamentlichen Bibelinterpretation', *Biblische Zeitschrift* 41, 1997, 161-173; C. MARUCCI, "La teologia della rivelazione in R. Bultmann", in A. Ascione, M. Gioia (Hg.), *Sicut flumen pax tua: Studi in onore del cardinale Michele Giordano*, Neapel: 1997, 325-353; W. VON MEDING, 'Rudolf Bultmanns Widerstand gegen die Mythologisierung der christlichen Verkündigung: mit einem Anhang: Bultmanns Vorlesungseinleitung vom 2.5.1933', *Theologische Zeitschrift* 53, 1997, 195-215; G.M. PELSER, 'Rudolf Bultmann oor die opstanding van Jesus', *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1997, 455-475; G. MALAN, A. VAN AARDE, 'Rudolf Bultmann se benadering tot die dag van die Here in 2 Petrus', *Hervormde Teologiese Studies* 54, 1998, 652-671; H. GAGEY, 'Bultmann et la théologie de la mission', *Chemins de dialogue* 6, 1998, 179-203; A. GROßMANN, 'Zwischen Phänomenologie und Theologie: Heideggers "Marburger Religionsgespräch" mit Rudolf Bultmann', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95, 1998, 37- 62; A. LINDEMANN, Art. "Bultmann, Rudolf", in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4 I, Tübingen: 1998, 1854-1860; P. PENA, 'La revelación según Jürgen Moltmann versus K. Barth, R. Bultmann y W. Pannenberg', *Dialogo ecumenico* 33, 1998, 7-33; H. SCHOLL, "'Christlicher Glaube zwischen Metaphysik und Mythos": was heißt das?', *Berliner Theologische Zeitschrift* 15, 1998, 252-278; M. VEIT, 'Noch einmal von vorn anfangen ...? : von Bultmann zur Didaktik des RU - ein persönlicher Weg', *Forum Religion* 24, 1998, 29-36; P. CARDON-BERTALOT, 'Théologie et mythologie: le problème de la "remythologisation" du discours chrétien', *Positions luthériennes* 47, 1999, 311-328; W.D. DENNISON, 'Rudolf Bultmann: Pastor?', *Calvin Theological Journal* 34, 1999, 179-187; M. DORHS, *Über den Tod hinaus: Grundzüge einer Individualeschatologie in der Theologie Rudolf Bultmanns*, Frankfurt am Main [u.a.]: 1999; P.A. FISHER, 'The triumph of the irrational in postenlightenment theology', *Andrews University (Berrien Springs, Mich.) Studies* 37, 1999, 5-22; U.H. KÖRTNER, 'Perspektiven hermeneutischer Theologie im Anschluß an Rudolf Bultmann', *Berliner Theologische Zeitschrift* 16, 1999, 258-266; U.H. KÖRTNER, 'Perspektiven hermeneutischer Theologie', *Amt und Gemeinde* 50, 1999, 40-41; J. SCHLOSSER, 'Le débat de Käsemann et de Bultmann à propos du Jésus de l'histoire', *Recherches de science religieuse* 87, 1999, 373-395; E.W. STEGEMANN, 'Zwischen religionsgeschichtlicher Rekonstruktion und theologischer Interpretation: Rudolf Bultmanns "Theologie des Neuen Testaments" in ihrem forschungsgeschichtlichen Kontext', *Theologische Zeitschrift* 55, 1999, 137-155; E. GRÄBER, 'Der Schatz in irdenen Gefäßen (2Kor 4,7): existentielle Interpretation im 2. Korintherbrief?', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 97, 2000, 300-316; C. JANSSEN, 'Bodily Resurrection (1 Cor; 15)? : the Discussion of the Resurrection in Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dorothee Sölle and Contemporary Feminist Theology', *Journal for the Study of the New Testament* 79, 2000, 61-78; U.H. KÖRTNER (Hg.), *Glauben und Verstehen: Perspektiven hermeneutischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn: 2000; G. MALAN, 'Analogiese taal by Bultmann in die lig van die kennisosiologie', *Hervormde Teologiese Studies* 56, 2000, 237-258; J.K. RICHES, "Gerechtigkeit - Gesetz - Christus", in U. Schelle (Hg.), *Paulinische Christologie: exegetische Beiträge: Hans Hübner zum 70. Geburtstag*, Göttingen: 2000, 140-158; L. VOGEL, 'Die Sondervoten von Rudolf Bultmann und Karl Barth zugunsten Friedrich Gogartens aus dem Jahre 1929: drei Aktenstücke zur Geschichte der

Dialektischen Theologie', *Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte* 7, 2000, 127-150; Rudolf Bultmann (1884-1976): *Nachlassverzeichnis*, bearbeitet von H. Wassmann, J. Matthias und A.-E. Bruckhaus, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, Nachlassverzeichnisse der Universitätsbibliothek Tübingen 2; A. LINDEMANN, 'Rudolf Bultmann e il suo influsso sulla teologia e sulla chiesa', *Rassegna di teologia* 44, 2003, 5-30.

Una mención a sé per la sua estructura compleja ed enciclopédica merita H.W. Bartsch - F. Theunis (Hg.), *Kerygma und Mythos*, I: *ein theologisches Gespräch*, Hamburg: 1948, 1951²; II: *Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung: Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes*, Hamburg: 1952, 1954³; *Beiheft zu Bd. I und II: Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*, Hamburg: 1954; III: *Das Gespräch mit der Philosophie*, Hamburg: 1954, 1957²; IV: *Die ökumenische Diskussion*, Hamburg: 1955; Erg.b. zu IV: *Yoshio Yoshimura: eine japanische Stimme über die Entmythologisierung Bultmanns*, V: *Die Theologie Rudolf Bultmanns und die Entmythologisierung in der Kritik der katholischen Kirche*, Hamburg: 1955; Erg.b. 1 zu V: Franz Theunis, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann: Diskussionen innerhalb der katholischen Theologie*, Hamburg: 1960; Erg.b. 2 zu V: José Ewaldo Scheid, *Die Heilstat Gottes in Christus: eine Studie zu Rudolf Bultmanns Auffassung von der Erlösung in Jesu Tod und Auferstehung*, Hamburg: 1962; Erg.b. 3 zu V: Raimundo Pannikar, *Kerygma und Indien: zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*, Hamburg: 1967; VI, 1: W. Wilhelm, *Entmythologisierung und existentielle Interpretation*, 1963; VI, 2: *Entmythologisierung und Bild*, Hamburg: 1964; VI, 3: Hans-Werner Bartsch, *Hermeneutik, Technik, Ethik: Ethik, Technik und Entmythologisierung: die Disziplinen im Gespräch*, Hamburg: 1968; VI, 4: Franz Theunis, *Hermeneutik, Mythos und Glaube*, Hamburg: 1968; VI, 5: Hamburg: 1974; Bd; VI, 6: Franz Theunis *et alii*: Aspekte der Unfehlbarkeit: kritische Untersuchungen und Interpretationen, Hamburg: 1975; VI, 7: Franz Theunis, Hans-Werner Bartsch *et alii*, *Geschichte, Zeugnis und Theologie*, Hamburg: 1976; VI, 8: Enrico Castelli *et alii*: *Zeitlichkeit und Entfremdung in Hermeneutik und Theologie*, Hamburg: 1976; VI, 9: Franz Theunis, Hans-Werner Bartsch *et alii*, *Zum Problem der Säkularisierung: Mythos oder Wirklichkeit - Verhängnis oder Verheißung?*, Hamburg: 1977; VI, 10: Franz Theunis, Maurice Boutin *et alii*, *Religion und Gottesfrage in der Philosophie: neue Deutungen und Probleme der Religionsphilosophie*, Hamburg: 1978; VII, 1: Franz Theunis, Maurice Boutin *et alii*: *Glaube und Politik - Religion und Staat; Zur Entmythologisierung und Neubestimmung ihres Verhältnisses*, Hamburg: 1979.

Opere principali di K. Barth: *Der Römerbrief*, Zollikon 1922²; *Die Auferstehung der Toten*, "Theologische Blätter" 5, 1926, 1-14 = R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, I, Tübingen 1933; 1966⁶, 38-64; *Offenbarung, Kirche, Theologie*, München 1934; *Credo*, Zollikon 1935; *Gottes Gnadenwahl*, München 1936; *Die Botschaft von der freien Gnade Gottes*, Zollikon 1947; *Rudolf Bultmann: ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich, 1952, 1964³; *Die Methode von Bultmanns, Theologie des Neuen Testaments*, "Theologische Zeitschrift" 11, 1955, 1-27; *Die Menschlichkeit Gottes*, Zollikon 1956, *Theologische Studien* 48; tr. ingl. *The Humanity of God*, in *God, Grace, and Gospel*, Edinburgh 1956, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*; *Kirchliche Dogmatik*, II 1, Zürich 1958⁴; II 2, Zürich 1959²; III 2, *Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1959⁴; IV 2, *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1955; *Kirchliche Dogmatik*, IV 3, Zürich 1959; *Church Dogmatics*, tr. G.W. Bromley - T.F. Torrance, Edinburgh 1956-1976.

Per la storia della ricerca sul Gesù storico cfr. L. SALVATORELLI, *Da Locke a Reitzenstein. L'indagine storica delle origini cristiane*, Cosenza: 1988; C.A. EVANS, *Life of Jesus Research: An Annotated Bibliography*, Leiden: 1989; C. BROWN, *Historical Jesus, Quest of*, in *Dictionary of Jesus and the Gospels*, edd. J.B. Green - I.H. Marshall, Leicester: 1992, 326-340 con bibl. estensiva; L. M. WILLS, *The Quest of the Historical Gospel: Mark, John and the Origins of the Gospel Genre*, London: Routledge, 1997; G. THEISSEN - A. METZ, *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis: 1998; W.P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century (1900-1950)*, Harrisburg, PA: 1999; *The Historical Jesus Through Catholic and Jewish*

Eyes, eds. B.F. Le Beau, L.J. Greenspoon, D. Hamm, Harrisburg, Pa.: 2000; G.W. DAWES, *The Historical Jesus Question: The Challenge of History to Religious Authority*, Louisville: 2001; *The Historical Jesus in Recent Research*, edd. J.D.G. Dunn, Scot Mcknight, Winona Lake, IN: 2005; A. ALONSO ÁVILA, *Sentir la historia: un acercamiento al judío Jesús*, Madrid: 2002, con la mia rec. in *Archaevs* 7, 2003, 307-13; D.L. BOCK, *Jesus according to Scripture: Restoring the Portrait from the Gospels*, Grand Rapids: 2002; J. SCHRÖTER - R. BRUCKER, Hrsg., *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung* (BZNW, 114), Berlin: 2002; W. BAIRD, *History of New Testament Research, II: From Jonathan Edwards to Rudolph Bultmann*, Minneapolis: Fortress, 2003; cfr. M. BARKER, *The Risen Lord: The Jesus of History as the Christ of Faith*, Valley Forge, PA: 1996; Ch.W. HEDRICK, *When History and Faith Collide: Studying Jesus*, Peabody, MA: 1999; H. CHILDS, *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness*, Atlanta, Ga.: 2000; Richard A. BURRIDGE, *Four Gospels, One Jesus: A Symbolic Reading*, Grand Rapids: 2006²; anche H. Merklein, *Die Jesusgeschichte: synoptisch gelesen*, Stuttgart: 1995; C.S. Evans, *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*, Oxford: 1996. Una estesa raccolta di saggi, da quelli classici di Bultmann, Cadbury e Schweitzer, ai più recenti di Horsley, Levine e Wright, si trova in *The Historical Jesus in Recent Research*, ed. J.D.G. DUNN - MCKNIGHT, Winona Lake, In.: 2005. Una panoramica e riflessione italiana si ha in G. SEGALLA, 'La 'terza ricerca' del Gesù storico. Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso', *Studia Patavina* 40, 1993, 463-516, e Rinaldo FABRIS, *Gesù 'Il Nazareno': indagine storica*, Assisi: Cittadella, 2011, opera di quasi mille pagine con excursus sulla ricerca sul Gesù storico, rilievi metodologici, e analisi storica della vita e della figura di Gesù e dell'attendibilità dei vangeli.

Importanti sono anche le opere di K. BERGER, *Jesus*, München: Pattloch 2004, un monumentale lavoro di più di 400 pagine; *ID.* - C. COLPE, a cura di, *Testi religiosi per lo studio del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di G. Firpo, Brescia: Paideia, 1993; P.W. ENSOR, *Jesus and His 'Works': The Johannine Sayings in Historical Perspective*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1996; J. W. MILLER, *Jesus at Thirty: A Psychological and Historical Portrait*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997; J. VAN BRUGGEN, *Christ on Earth: The Gospel Narratives as History*, transl. N. Forest-Flier, Grand Rapids: Baker Books, 1998; E.V. MCKNIGHT, *Jesus Christ in History and Scripture: A Poetic and Sectarian Perspective*, Macon, GA: Mercer University Press, 1999; P. FREDRIKSEN, *Jesus of Nazareth, King of the Jews: A Jewish Life and the Emergence of Christianity*, New York: Alfred A. Knopf, 1999; H. TAUSSIG, *Jesus Before God: The Prayer Life of the Historical Jesus*, Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 1999; R. MARTIN, *The Elusive Messiah: A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus*, Boulder: Westview Press, 1999; S. BYRSKOG, *Story as History - History as Story: The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000; L. E. KECK, *Who Is Jesus?: History in Perfect Tense*, Columbia: University of South Carolina Press, 2000; D. A. BLACK, *Why Four Gospels?: The Historical Origins of the Gospels*, Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 2001; C. L. BLOMBERG, *The Historical Reliability of John's Gospel: Issues and Commentary*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001; W.R. HERZOG II, *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus*, Louisville: Westminster John Knox, 2005; L.W. HURTADO, *How on Earth Did Jesus Become a God?: Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*, Grand Rapids: Eerdmans, 2005. Quale esempio dell'applicazione della *Formgeschichte*, K. BERGER, *Ermeneutica del Nuovo Testamento*, tr. it. Brescia: Queriniana, 2001. Saggi di ermeneutica, teologia ed esegesi in P. GRECH, *Il messaggio biblico e la sua interpretazione*, Bologna: 2006, Associazione Biblica Italiana, Supplementi alla *Rivista Biblica* 44. Dello stesso, su Käsemann e Bornkamm, bultmanniani critici, cfr. 'From Bultmann to the New Hermeneutics', *Biblical Theology Bulletin* 1, 1971, 190-213; su Fuchs ed Ebeling *Id.*, 'La Nuova Ermeneutica: Fuchs e Ebeling', *Atti dell'Associazione Biblica Italiana* 21, 1972, 71-90. Per i criteri di discernimento dei detti storici di Gesù cfr. G. Theissen - D. Winter, *Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Göttingen: 1997. Sulla Third Quest in particolare G. SEGALLA, 'La 'Terza Ricerca' del Gesù storico', *Studia Patavina* 40, 1993, 3-55; B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest:*

The Third Search for the Historical Jew of Nazareth, Downers Grove: 1995. Riflessioni di Crossan sul Gesù storico e i sinottici, in dialogo, si trovano in *Will the Real Jesus Please Stand Up?: A Debate between William Lane Craig and John Dominic Crossan*, ed. P. Copan, Grand Rapids: 1998; parimenti, riflessioni del collega Funk in R.W. FUNK, *A Credible Jesus: Fragments of a Vision*, Santa Rosa, CA: 2002. Sulle prospettive ermeneutiche della *Third Quest* cfr. W. WEREN, *Windows on Jesus: Methods in Gospel Exegesis*, tr. J. Bowden, Harrisburg, PA: 1999. Per una presentazione e una valutazione complessiva della Critica delle Forme cfr. la raccolta di saggi *The Changing Face of Form Criticism for the Twenty-First Century*, edd. M.A. Sweeney – E. Ben Zvi, Grand Rapids: 2003, importante soprattutto per lo studio dell'AT, ma non senza risvolti per il Nuovo a livello metodologico.

Per la legittimità, l'importanza e i limiti della ricerca sul Gesù storico cfr. E. NODET, *Histoire de Jésus? Nécessité et limites d'une enquête*, Paris: 2003; *Id.*, "A propos de la théorie des deux sources", in *Il Contributo delle scienze storiche*, cit., 36-59, secondo cui Mc, oggetto della critica di Bultmann, non è il documento migliore per ritrovare il Gesù storico, ma restano gli altri vangeli, e non è detto che Gv sia più lontano di Mc dalle origini (v. da ultimo M.L. RIGATO, *Il titolo della croce di Gesù. Confronto tra i vangeli e la tavoletta-reliquia della basilica eleniana a Roma*, Roma: 2003 che suppone quale autore di Gv un membro della classe sacerdotale gerosolimitana che trasmette informazioni storiche; più estesamente EADEM, *Giovanni: l'enigma il Presbitero il culto il Tempio la cristologia*, Bologna: Dehoniane, 2007, con la mia recensione in *Review of Biblical Literature* 16 Feb. 2008: <http://www.bookreviews.org/BookDetail.asp?TitleId=6170>), né che la divinizzazione di Gesù sia il prodotto di una nuova religione greca (torneremo nelle puntate successive sul dibattito critico su Gesù Messia); K. ROSEN, "Das Neue Testament als historische Quelle", in *Il Contributo delle scienze storiche*, cit., 60-73, che insiste sull'istanza di storicità soprattutto di Luca e sulla sua consapevolezza, analizzandone le dichiarazioni programmatiche e il lessico dalle ascendenze tucididee; P. GRECH, "I limiti del metodo storico di fronte a Gesù", in *ibid.* 314-326; F. MANNS, "Rabbinic Literature as a Historical Source for the background of the Gospels", in *ibid.* 7-35; R. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, "El cambio de perspectiva en la valoración de los apócrifos", in *ibid.* 93-111; M. PICCIRILLO, "La ricerca archeologica e la geografia del Vangelo. Recenti scoperte in Giordania", in *ibid.* 185-197; C.P. THIEDE, "Die Frage nach dem wahren Emmaus im Lichte aktueller Ausgrabungen", in *ibid.* 197-215; G. ALFÖLDY, "Zwei römische Statthalter im Evangelium: die epigraphischen Quellen", in *ibid.* 216-243; G.B. BARATTA, "The Nativity, the Third Millennium, the Historical and Astronomical Testimonies", in *ibid.* 243-253; Th. SCHMIDT-KALER, "Der Stern und die Magier aus dem Morgenland. Der Stern von Bethlehem im Lichte der historischen Astronomie", in *ibid.* 254-313; mostrano che l'archeologia, l'epigrafia e l'astronomia confermano la correttezza storica dei resoconti evangelici; per l'archeologia in particolare ricordo anche J. CROSSAN – J. REED, *Excavating Jesus: Beneath the Stones, Behind the Texts*, New York: 2001. Per i Magi ricordo anche gli studi storici di J. Duchesne-Guillemin, "Jesus' Trimorphism and the Differentiation of the Magi", in *Man and His Salvation. Studies in Memory of S.G.F. Brandon*, edd. E.J. Sharpe - J.R. Hinnells, Manchester: 1973, 91-98; *Id.*, "The Wise Men from the East in the Western Tradition", in AA.VV., *Papers in Honour of Professor Mary Boyce*, I (AI, Hommages et Opera Minora, 10, 24), Leiden: 1985, 149-157; M. BUSSAGLI, M.G. CHIAPPORI, *I Re Magi. Realtà storica e tradizione magica*, Milano: 1985; G. GNOLI, s.v. "Magi", in *Encyclopedia of Religion*, ed. M. Eliade, IX, New York – London: 1987, 80-81; J. de JONG, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: 1997; A. PANAINO, *I Magi evangelici. Storia e simbologia tra Oriente e Occidente*, Ravenna: 2004, che analizza le fonti apocriefe e la letteratura patristica relativa ai Magi in Mt 2,1-12, dove si parla con ogni probabilità di sacerdoti del culto iranico mazdaico che stava aspettando il Salvatore del mondo, figlio di Zarathustra-Zoroastro che sarebbe dovuto nascere da una vergine e avrebbe dovuto resuscitare i morti alla fine dei tempi.

Birger GERHARDSSON, *The Reliability of the Gospel Tradition*, Peabody, MA: 2001, ha sostenuto che lo studio delle origini della tradizione evangelica fa concludere che i Vangeli stessi sono documenti storicamente affidabili in cui si sente "risuonare la vera voce" di Cristo. La loro base

non è il *kerygma* della Chiesa post-pasquale, come stabilito nella teorizzazione di stampo bultmanniano, ma direttamente la tradizione di Gesù, fedelmente trasmessa, anche se naturalmente non esente da interpretazione nel processo di trasmissione orale tra la vita terrena di Gesù e la stesura dei vangeli (86; cfr. soprattutto 1-58 per l'analisi delle fonti e il confronto con la tradizione giudaica; 89-143 per la dimostrazione che nei Vangeli si senta "risuonare la viva voce di Gesù"). Talora contro la storicità dei vangeli sono state addotte le discrepanze calendariali relative alla Pasqua, soprattutto tra i sinottici e Gv, ma le ricerche di Annie Jaubert hanno da tempo rivelato che possono essere dovute all'adozione di un diverso calendario: tra gli studi più recenti dedicati ai vari calendari biblici e di Qumran sono: R.T. BECKWITH, *Calendar and Chronology, Jewish and Christian: Biblical, Intertestamental and Patristic Studies*, Leiden: 1996; J.C. VANDERKAM, *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*, London: 1998; S. TALMON - J. BEN-DOV - U. GLESSMER, *Qumran Cave 4 XVI: Calendrical Texts*, Oxford: 2001.

Sul θεῖος ἀνὴρ / ἄνθρωπος uno *status quaestionis* della critica relativo alla possibilità di applicare questa categoria in modo trans-culturale si trova in D. ZELLER, "Mensch, göttlicher", in *Neues Bibellexikon* II, 1995, 764-765; *Id.*, rec. di du Toit, *Theologische Literaturzeitung* 123, 1998, 62-64, e, più ampiamente, in E. KOSKENNIEMI, *Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese*, Tübingen: 1994, 64-164 (cfr. *Id.*, 'Apollonius of Tyana: a typical theios aner?', *Journal of Biblical Literature* 117, 1998, 455-67) e in D.S. DU TOIT, *Theios Anthropos*, Tübingen: 1997, 2-39; *Id.*, "The theia physis of Hippocrates and other divine men", in *Early Christianity and Classical Culture. Studies A. Malherbe*, ed. J. Fitzgerald - T. Olbricht - M. White, Leiden: 2003, 49-69. Inoltre cfr. L. BIELER, *Theios Aner: das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Wien: 1936, rist. Darmstadt: 1976; J.S. LASSO DE LA VEGA, *Eroe greco e santo cristiano*, Brescia: 1968 (or. 1962); A. MALHERBE, 'Ps. Heraclitus, Ep. 4: The Divinization of the Wise Man', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 21, 1978, 42-64; M. SMITH, "On the history of the "Divine Man", in *Paganisme, judaïsme. Mélanges M. Simon*, Paris: 1978, 335-345; E. GALLAGHER, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*, Chico: 1982; H.D. BETZ, 'Gottmensch II', *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, 1982, 234-312, che indaga il concetto nel mondo greco-romano e cristiano antico; H. KOESTER, 'The Divine Human Being', *Harvard Theological Review* 78, 1985, 243-252; G. CORRINGTON, *The "Divine Man": his Origin and Function in Hellenistic Popular Religion*, New York: 1986; G. ANDERSON, *Sage, Saint and Sophist, Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire*, London-New York: 1994; A. PILGAARD, "The Hellenistic theios aner: a model for early Christian Christology?", in *The New Testament and Hellenistic Judaism*, ed. P. Borgen - S. Giversen, Aarhus: 1995, 101-122; B. KOLLMANN, *Jesus und die Christen als Wundertäter*, Göttingen: 1996, part. 58-59; P. BROWN, 'The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity', *Journal of Early Christian Studies* 6, 1998, 353-376; W. COTTER, *Miracles in Greco-Roman Antiquity, A Sourcebook*, London: 1999; I. RAMELLI, *Alle origini della figura dell'intercessore in età paleocristiana*, in *Mediadores con lo divino en el Mediterráneo antiguo, Actas del Congreso Internacional de Historia de las Religiones, Palma de Mallorca 13-15.X.2005*, Palma de Mallorca: "Sa Nostra" - Universitat de les Illes Balears, 2011, vol. II, 1003-1049, con ampia documentazione, EAD., art. "Vir Dei" in *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, dir. A. Di Berardino, III, Genova: 2008, coll. 5632-5636. Per la discussione della presenza di questa categoria anche nel Giudaismo ellenistico cfr. C. HALLODAY, 'Theios Aner' in *Hellenistic Judaism*, Missoula, Mo.: 1977; W. SCHOTTROFF, 'Gottmensch I', *Reallexikon für Antike und Christentum* 12, 1982, 155-234. Per la valutazione e l'interpretazione dei miracoli di Gesù nei vangeli, naturalmente legati alla sua figura di *theios aner*, cfr. ad es. P.J. MADDEN, *Jesus' Walking on the Sea: An Investigation of the Origin of the Narrative Account*, Berlin: 1997; W. COTTER, *Miracles in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook for the Study of New Testament Miracle Stories*, London: 1999; J.J. PILCH, *Healing in the New Testament: Insights from Medical and Mediterranean Anthropology*, Minneapolis: 2000; W. E. S. NORTH, *The Lazarus Story within the Johannine Tradition*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001; E. EVE, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Sheffield: 2002; J. JOHN, *The Meaning in the Miracles*, Grand Rapids: 2004. Un'altra dimensione importante del *theios aner* è la preghiera:

per quelle di Gesù al Padre cfr. solo H. TAUSSIG, *Jesus Before God: The Prayer Life of the Historical Jesus*, Santa Rosa, CA: 1999. Anche la profezia è un tratto proprio del *theios aner*: per Gesù come profeta richiamo B. WITHERINGTON, *Jesus The Seer: The Progress of Prophecy*, Peabody, MA: 1999. Per il tema escatologico come fondamentale nelle profezie di Gesù e un confronto con l'escatologia paolina cfr. A.J. MCNICOL, *Jesus' Directions for the Future: A Source and Redaction-History Study of the Use of the Eschatological Traditions in Paul and in the Synoptic Accounts of Jesus' Last Eschatological Discourse*, Macon, GA: 1996.

Sulla possibile importanza di Sepporis in rapporto alla vita di Gesù cfr. C.P. THIEDE, *Ein Fisch für den römischen Kaiser*, München: 2001. Tra gli studi giudaici dedicati al Gesù storico cfr. S. BENCHORIN, *Fratello Gesù. Un punto di vista ebraico sul Nazareno*, a cura di R. Fabris, Brescia: 1985 [or. ted. *Bruder Jesus: der Nazarener in jüdischer Sicht*, München: 1967]. La "marginalità" di Gesù rispetto all'ambiente ebraico in cui viveva è stata sostenuta da John P. MEIER in alcuni contributi di cui i principali sono: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, I-II, New York-London: 1991; *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, III: *Companions and Competitors*, New York: 2001; cf. anche Idem, *Un Certain Juif: Jésus—Les Données de l'histoire: II: La parole et les gestes*, tr. fr. Paris: Cerf, 2005. Una visione non troppo dissimile è esposta anche da A. VAN AARDE, *Fatherless in Galilee: Jesus as a Child of God*, Harrisburg: 2001, secondo cui la marginalità di Gesù sarebbe derivata dal fatto di essere cresciuto senza un padre, di essere stato quindi deriso e malvisto nel suo ambiente e di essersi per questo considerato, per reazione, Figlio di Dio; soprattutto nei capp. 5-6 l'Autore mostra come da questo derivi l'opposizione decisa di Gesù agli usi e alla mentalità patriarcali prevalenti nella società del suo tempo: van Aarden mostra come i suoi insegnamenti e le sue azioni si avvicinino molto alla sfera femminile o quella che tale è considerata dal punto di vista sociale: servizio, cure, perdono, compassione, attenzione ai bambini, alle donne, ai poveri, ai malati. Per la condizione sociale di Gesù e il contesto in cui si poneva cfr. B.J. MALINA, W. STEGEMANN, G. THEISSEN, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis: Fortress, 2002.

Dal punto di vista metodologico anche G. THEISSEN – D. WINTER, *The Quest for the Plausible Jesus: The Question of Criteria*, tr. M.E. Boring, Louisville: 2002, che mette in dubbio la validità del "criterio di dissomiglianza" (che è stato spesso utilizzato nella ricerca sul Gesù storico e secondo il quale si può attribuire al Gesù storico soltanto il materiale che risulta dissimile dall'ambiente culturale giudaico di Gesù e del primo Cristianesimo), proponendo di sostituirlo con un "criterio di plausibilità storica", e il libro di James D. G. DUNN, che studia tutti i vangeli, incluso Gv, inserendoli nella storia del Giudaismo, nel suo *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids: 2005. Per una discussione dei criteri di dissomiglianza e plausibilità cfr. S.E. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research: Previous Discussion and New Proposals*, Sheffield: 2000.

Per l'immediata recezione di elementi neotestamentari nella cultura pagana della prima età imperiale, a riprova della profonda osmosi tra i vangeli ed il loro contesto storico, cfr. i miei *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid: 2001; "Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei romanzi antichi e in altri autori pagani del I sec. d.C.", in *Il Contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento* (Roma: 2-6 ottobre 2002), a c. di E. Dal Covolo-R. Fusco, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2005, 146-169, ove riassumo una serie di miei studi precedenti, e *Un quindicennio di studi sulla prima diffusione dell'Annuncio cristiano e la sua prima ricezione in ambito pagano, a Roma e nell'Impero Romano*, in *Gesù a Roma*, in collaborazione con E. Innocenti, Roma: 2006, *ibid.* 2007⁴, 277-518. Per le fonti non-neotestamentarie su Gesù v. almeno R. E. VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament: An Introduction to the Ancient Evidence*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

NA TRILHA DO ETÉREO: A DIVINIZAÇÃO DA *DOMUS IULIA* NA *ENEIDA*
DE VIGÍLIO E NAS *METAMORFOSES* DE OVÍDIO

THIAGO EUSTÁQUIO ARAÚJO MOTA*

Universidade Federal de Goiás

theamotta@gmail.com

Abstract: By the time the Aeneid was composed, between the years 29 and 19 BC, the memory of the divinization of Caesar was present, throwing the expectation on the Consecratio the Emperor himself. In the epic poem, the harbinger of the apotheosis of Augustus appears in the same prophecy that Jupiter ensures to Venus the reception of her son, Aeneas, among the immortals (VIRGIL, *Aeneid*, I.259-289). This theme reappears in Ovid's Metamorphoses whose final lines of the fifteenth book portrays the transformation of Julius Caesar in astro - Sidus - and mention the date on which the *Princeps* should receive in heaven, the prayers of the governed (OVID. *Metamorphoses*, XV.745-879). In view of the institution of imperial cult, we will investigate in the works listed the relationship between myth, memory and power in the Principate.

Keywords: Virgil; Ovid; Divinisation; Principate

Resumo: No momento em que a *Eneida* foi composta, entre os anos 29 e 19 a.C, a memória da divinização de César se fazia presente, lançando também a expectativa sobre a *consecratio* do próprio Imperador. No poema épico, o prenúncio da apoteose de Augusto surge na mesma profecia em que Júpiter assegura a Vênus a acolhida de seu filho, Enéias, entre os imortais (VIRGÍLIO, *Eneida*, I.259- 289). Este tema reaparece nas *Metamorfoses* de Ovídio cujas linhas finais do livro XV retratam a transformação de Júlio César em astro – *sidus* - e mencionam o dia em que o *Princeps* deverá receber, nos céus, as preces de seus governados (OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.745-879). Tendo em vista a instituição do culto imperial, problematizaremos nas obras mencionadas as relações entre mito, memória e poder no Principado.

Palavras-Chave: Virgílio; Ovídio; Divinização; Principado

* Desenvolve pesquisa de Doutorado na UFG, sob a orientação da Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves.

Poema épico, a *Eneida* de Virgílio narra a longa travessia do herói Enéias, de Tróia até à Península Itálica e os trabalhos enfrentados para a fundação de Lavínio. A ação se passa no tempo heróico, anterior à fundação da própria *urbs*; não obstante, o poema é um importante registro sobre as instituições, práticas e expectativas do tempo de Virgílio. Apesar de projetada no tempo mítico, a narrativa poética traz vislumbres do futuro histórico de Roma e do próprio século do poeta.

Virgílio parece ter buscado nos poemas homéricos o parâmetro ideal de inspiração. Enéias, como Odisseu, enfrenta provações fatais no mar desconhecido, prenúncios mal interpretados conduzem o herói até Creta, vaga pelo mar Egeu, pela Grécia, Sicília, ancora na terra dos Ciclopes, aí resgata um dos companheiros de Ulisses, mais adiante é arremessado por uma tempestade nas plagas de Cartago (África), até finalmente aportar na Itália. Como o herói de Ítaca, Enéias desce aos infernos em busca da sombra do pai, Anquises, assim como o herói de Ítaca foi ao Hades em busca da sombra de Tirésias. Podemos encontrar no poema de Virgílio narrativas de combates, a peleja entre rútuos e troianos travada pela supremacia do Lácio, duelo entre os chefes, como o do Livro XII entre Enéias e Turno (rei dos rútuos), a descrição pormenorizada (equifrásica) das armas e dos movimentos segundo o modelo da *Ilíada*. Aqui os deuses também tomam partido e elegeem seus favoritos. No entanto, a obra de Virgílio situa-se em um contexto radicalmente diferente daquele que originou a *Ilíada* e a *Odisséia*; são outras motivações além de uma matriz cultural diferente.

Eric Gruen, no livro *Culture and National Identity in Republican Rome*, chama a atenção para o dinamismo do processo que levou os romanos a incorporarem o legado cultural helênico e simultaneamente investi-lo na remodelação e afirmação de seus próprios valores, tanto no espaço público quanto nas artes literárias em geral sem que antes perdessem o senso de autenticidade¹. Virgílio cria sobre o material lendário e a forma épica, a partir de seu ‘campo de

¹ GRUEN, Eric, “The Making of Trojan Legend”, in: *Culture and National Identity in Republican Rome*. Nova York: Cornell University Press, 1994, 21.

experiência’, das referências de sua época e sobre a qual reflete um ‘horizonte de expectativa’².

Nesse sentido, a *Eneida* traz uma diferente proposta de heróico, adequada ao gosto e expectativas da sociedade augustana. Podemos pensar Enéias não como herói astuto ou furioso, mas o que sustenta sobre os ombros um fardo, uma tradição e um tempo futuro. O herói orienta-se por valores eminentemente romanos que são contemporâneos ao autor da epopéia, como a *pietas*, a *gravitas* e a *deuotio*³. Sua *uirtus* e excelência expressam-se antes na devoção à causa, na fidelidade aos seus e no respeito à ordem, não tão somente na realização de façanhas marciais em busca da glória perpétua.

Lembra Maria Nely Pessanha, no texto ‘*Características Básicas da Epopéia Clássica*’, que o feito heróico só se torna objeto do canto inspirado do poeta na medida em que, pela revelação do grandioso, transcende os liames do real e só possa ser compreendido na perspectiva do tempo cósmico. Esse tempo, como modelo e ideal, merece consagração e rememoração, função social que também cabe ao *aedo* ou *uates*⁴. A *Eneida* não celebra apenas as façanhas de um herói distante e perdido nas brumas do passado, mas o tempo presente, do novo nascimento de Roma e o devir histórico, no projeto de conservação do Principado.

Um dos *topos* do épico é o confronto da efemeridade do humano com a proposta de superação evocada na grandiosidade do feito heróico ou marcial. A figura da morte anda no encalço do herói, o desafia de perto e dota de lastro o empreendimento, tornando-o digno de ecoar na memória. Aquele vê no fenecer dos companheiros e inimigos o reflexo de sua própria condição mortal que lhe desperta por vezes o sentimento de comiseração e compromisso para com os

² Sobre as categorias de ‘campo de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’ na interpretação de Reinhart Koselleck, conferir a nota de número treze.

³ PEREIRA, Maria Helena da Rocha, *Estudos de História da Cultura Clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, v.2, 262. Sucessivamente, a *pietas* pode significar tanto a observância nas relações e regras para com os deuses e com o lar, *gravitas* traduz-se como frugalidade e sensatez e *deuotio* entende-se enquanto sacrifício tanto à unidade familiar, quanto ao Estado.

⁴ PESSANHA, Maria Nely, “Características básicas da epopéia clássica”, in: APPEL, M.B - GOETTEMES, M.B., *As Formas do Épico: da Epopéia Sânscrita à Telenovela*. Porto Alegre: Movimento/SBEC, 1992, 34.

mortos. Essa dinâmica estabelece um ciclo de mortes e funerais que se estende do princípio ao fim da narrativa. Por sua vez, o épico não é uma forma descarnada que se desloca a revelia no espaço e no tempo, mas transformado pelas circunstâncias históricas que o produzem; o herói do mesmo modo é ajustado de forma a espelhar os códigos morais de seu tempo e povo, que são, por sua vez, um sistema de referências para compreensão de uma época e cultura. Para Joël Candau, no Livro *Memória e Identidade*, o ato de memória que se manifesta no apelo à tradição consiste em expor, ‘inventando se necessário, um pedaço do passado moldado às medidas do presente’⁵. Se um dos desígnios da *Eneida* é a rememoração da tradição mítica através dos ‘versos encantados’ do *uates*⁶ trata-se, sobretudo, de um passado atualizado no presente que não deixa de incorporar parte do imaginário e valores deste. Outro reconhecido *topos* da tradição épica é a visita do herói ao reino dos mortos, *descensus*, que guarda na *Eneida* suas especificidades no que implica à motivação da jornada, à trajetória e à organização espacial desse domínio na narrativa⁷. Movimento de extrema provação que confronta o herói com sua condição mortal e deve ser compreendido tendo em vista as perspectivas de superação que as profecias sobre divinização de Enéias trazem. Predições que igualmente se estendem aos varões da *Gens Iulia* e descendentes de Enéias: César e Augusto.

A narrativa da *Eneida* se abre também em várias fendas que permitem entrever o porvir de Roma e o próprio tempo de Virgílio, sob a forma, muitas vezes, de um ‘futuro prognosticado’. A título de exemplo, cabe mencionar as profecias de Júpiter⁸, a passagem em que Anquises aponta ao filho as almas dos

⁵ CANDAU, Joël, *Memória e Identidade*. São Paulo: Contexto, 2011, 122.

⁶ Nome latino tanto para poeta quanto para alguém provido de sabedoria mântica, oracular. Uma espécie de porta-voz dos deuses.

⁷ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI.01-900. Neste artigo utilizamos as seguintes traduções para a obra de Virgílio: VIRGÍLIO, *Eneida*. Trad. José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva (Livros IX – XII). São Paulo: Martins Fontes, 2004; VIRGILIO, *Eneida*. Trad. Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Losada, 2004; VIRGIL, *Aeneid*. Trad. Rushton Fairclough. London: William Heineman, 1916. (The Loeb Classical Library) (edição: latim-inglês); VIRGÍLIO, *Eneida*. Trad. Odorico Mendes. Campinas: Ed. Unicamp, 2005; VERGILIUS, *Opera. Vol II. Aeneis*. Ed. Remigius Sabbadini. Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1930.

⁸ VIRGÍLIO, *Eneida*, I.223-304 e XII.791-842.

insignes varões que irão nascer, a composição do escudo de Enéias com cenas da História Romana, em destaque o quadro da Batalha de Accio⁹ e a visita do herói ao futuro sítio de Roma, conduzida pelo rei Evandro¹⁰. Trata-se de um ‘Futuro prognosticado’, mas que se configura como ‘campo de experiência’, repertório de um conhecimento compartilhado do poeta com seus próprios interlocutores. Hugo Francisco Bauzá, no livro *Virgilio y su Tiempo*, reconhece tanto nas predições de Júpiter quanto nas de Anquises, não profecias mas ‘*postfecias*’, originadas a *posteriori*, pois trazem à tona acontecimentos que o público romano, em geral, sabia como consumados e não ignorava a ordem dos fatos¹¹.

No bojo deste ‘futuro prognosticado’ na narrativa percebemos a intromissão do próprio ‘horizonte de expectativa do poeta’ enquanto o esperado, mas ainda não completamente experienciado¹²: expectativas quanto às conquistas vindouras que apontam rumo ao Oriente, numa espécie de continuação do empreendimento de Alexandre¹³, expectativas quanto à celebração dos Jogos

⁹ VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.608-728.

¹⁰ VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.306-368.

¹¹ BAUZÁ, Hugo Francisco, *Virgilio y su Tiempo*. Madrid: Akal, 2008, 210.

¹² Para Reinhart Koselleck, no livro *Futuro Passado*, ‘expectativa’ e ‘experiência’ são categorias confessadamente formais, seu grau de generalidade é dificilmente superável, mas seu uso extremamente necessário, pois remetem à organização humana e cabem para compreendermos a dinâmica do tempo histórico. Essas categorias não traduzem simplesmente uma ligação cronológica da sociedade com o tempo, mas depoem sobre a maneira como os homens pensam a tradição, o herdado e o vivenciado e a partir dessa ‘experiência’ organizam suas projeções de futuro. De acordo com Koselleck, tratam-se de categorias analíticas, pois permitem rastrear a tensão entre temporalidades justapostas na documentação e históricas na medida em que a relação entre ‘campo de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’ é dinâmica e imprime dinamicidade à História. A cada momento ela se compõe de tudo o que se pode recordar da própria vida ou da vida de outros. O horizonte, ao contrário, não tem o sentido de concretude que transmite a experiência, mas se expressa como um ‘futuro presente’, voltado para o ‘ainda não’, para o que pode ser previsto. Para esse teórico, a presença do passado difere da presença do futuro, pois não existe uma experiência cronologicamente mensurável, mas ela se aglomera para formação de um todo em que “muitos estratos de tempo anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes ou depois”. Cfr. KOSELLECK, Reinhart, *Futuro Passado. Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio: Ed. Puc, 2006. p.311.

¹³ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 794-805. As revelações de Anquises noticiam as insólitas dimensões do domínio romano ao compará-lo, por aproximação, com as peregrinações de Hércules e as andanças de Baco, com seu carro arrastado por tigres. Seu advento perturba e inspira temor aos habitantes do Nilo, reinos Cáspios e Terra Meótica, assim como promete estender-se para além do Garamantes e do Indo, na trilha das conquistas de Alexandre, o Grande. Cfr. VIRGÍLIO, *Eneida*, VI.794-805.

Seculares¹⁴, à *consecratio* de Augusto¹⁵ e à continuidade dentro do Principado. Pela via profética, Virgílio anuncia que, assim como o divino ancestral Enéias, sua prole tomará o caminho das estrelas, desta forma conferindo legitimidade à *domus* do *Princeps* que se dizia ligar ao troiano por parentesco direto. Vínculo e herança divina que como relíquias sagradas eram ostentados, por uma casa de governantes, a *Domus Iulia*¹⁶, que por meio século conduziu os rumos de Roma e do Império.

Na *Eneida* de Virgílio, a divinização heróica desponta num plano temporal distinto daquele em que se desenrola a ação no poema. As duas referências detectadas na *Eneida* e que analisamos a seguir aparecem nos diálogos travados no Olimpo, mais especificamente nas revelações de Júpiter sobre o futuro do povo troiano. Posicionados nas extremidades do épico virgiliano¹⁷, os diálogos olímpicos têm em comum o ensejo, ou seja, a fúria de Juno e a persistência do rancor contra os teucros¹⁸. Ambos terminam com as revelações proféticas de

¹⁴ VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.793-794.

¹⁵ VIRGÍLIO, *Eneida*, I.289-290. No latim clássico, *consecratio* traz a acepção básica de ‘consagração’, algo profano convertido em sagrado ou ‘deificação’, no caso de humanos. Deriva do verbo *consecro* que expressa três ações adjacentes: primeiramente, render ou dedicar um objeto ou construção a uma divindade; consagrar, no sentido de atribuir sacralidade; e, por fim, assinalar a divindade, reconhecer como divino. Cf. *OXFORD LATIN DICTIONARY*. Oxford: University Press, 1968, 411-412. No livro *Roman Gods. A Conceptual Approach*, Michael Lipka declara que virtualmente qualquer recinto, espaço, objeto e até mesmo noções abstratas poderiam ser deificada no sistema religioso romano, passando a receber algum tipo de culto ou adoração. No caso da deificação de pessoas, não existe nenhum registro na história de Roma sobre esse procedimento nos tempos republicanos; ao que tudo indica, na trilha de Rômulo, César parece ser o primeiro caso de divinização oficial, com instituição de um culto, templo e rituais. Cf. LIPKA, Michael, *Roman Gods. A Conceptual Approach*. Leiden: Brill, 2009, 127-129.

¹⁶ Para empregar aqui alguns dos conceitos criteriosamente estudados por Richard Saller no livro *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, *familia* diz respeito à linhagem que se preserva e transmite pelos membros masculinos da casa. Com *domus* nos referimos a essa noção mais dilatada de família, recorrente no vocabulário literário e jurídico nos anos que se seguem à instituição do Principado. Diferente da noção de *familia* – geralmente empregada para destacar a sacrossanta linhagem de ancestrais paternos - a *domus* se perpetua, também, pelo parentesco feminino. Já a palavra *gens* refere-se a um grupo familiar também extenso que compartilha o mesmo nome ou acredita ligar-se, por parentesco, a um ancestral comum; seu uso é mais recorrente no vocabulário da tradição republicana. Cf. SALLER, Richard. *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge: University Press, 2004, 76-77; *OXFORD LATIN DICTIONARY*, *op.cit.*, 759.

¹⁷ VIRGÍLIO, *Eneida*, I.223-304; XII.791-842.

¹⁸ Os troianos são assim denominados desde os poemas homéricos em decorrência do ancestral lendário, Teucro, que teria migrado da Ática para a Ásia e assim se estabelecido no território de Tróia.

Júpiter e a determinação irresoluta do Onipotente em preservar incólume o fio do destino.

No Livro I da *Eneida*, a profecia de Júpiter dirige-se às aflições de Vênus que teme pela conservação do filho e a realização das glórias que lhe reservam os fados. Júpiter é nomeado aquele que ‘com eterno domínio governa o mundo dos homens e dos deuses’ – *qui res hominumque deumque aeternis regis imperiis*¹⁹. A deusa recorda ao soberano as antigas profecias que prometiam à linhagem de Teucro o domínio da terra e dos mares, inquietações às quais Júpiter responde:

[Não tenhas medo Citeréia: imotos
Os destinos dos teus se te conservam.
De Lavínio a cidade e os prometidos
Muro verás; será por ti aos astros
O magnânimo Enéias sublimado:
E deste meu propósito não mudo]

[*Parce metu, Cytherea: manent immota tuorum
fata tibi; cernes urbem et promissa Lavini
moenia, sublimemque feres ad sidera caeli
magnanimum Aenean; neque me sententia vertit*]²⁰.

Como sugerem esses hexâmetros, Enéias destina-se ao etéreo e residência dos deuses olímpicos e não ao mundo inferior ou aos Campos Elíseos - morada dos bem aventurados, onde o herói encontra a sombra do pai Anquises no Livro Sexto da *Eneida*. Cabe ressaltar o papel de Vênus na acolhida de Enéias e sua introdução na esfera celestial.

No Livro XII, encontramos a repetição da mesma profecia pelo pai dos deuses. No diálogo olímpico que antecede o esperado confronto entre Enéias e Turno, Juno, desolada com o prenúncio da derrota do rútilo, seu protegido, roga

¹⁹ VIRGÍLIO, *Eneida*, I.228-230.

²⁰ VIRGÍLIO, *Eneida*, I.257-260.

ao marido que impeça o desaparecimento dos costumes latinos sob a iminência do mando troiano²¹. Jôve ressalta que de troianos e latinos virá uma estirpe de homens piedosos que a todos superará na devoção²². Antes, porém, menciona que o *indiges*²³ Enéias alcançaria os astros.

[Bem sabes e confessas saber, que ao céu se deve o *indiges*
Enéias e o levantam às estrelas, os fados]

[*indigetem Aenean scis ipsa et scire fateris
deberi caelo fatisque ad sidera tolli*]²⁴.

Percebemos que a profecia não apenas se repete, mas é anunciada nos mesmos termos pelo filho de Saturno, ou seja, o transporte do herói à esfera sideral: *ad sidera* – dessa vez em referência aos verbos *debero* (cumprir ou dever) e *tolero* (ser carregado, ser transportado), ambos no infinitivo presente ativo²⁵. Novamente, a profecia põe em evidência o teor etiológico da narrativa: agrega a sorte de Enéias à dimensão de um porvir distante e ao destino do povo romano, que compartilha com o fundador seu caráter piedoso. Sob o signo da *pietas* se expressa o herói virgiliano, valor que orienta suas decisões e o impele aos desafios na trama. Como bem lembra Greg Woolf, no texto *Inventing Empire in Ancient Rome*, a *pietas* de Enéias e a *deuotio* à futura pátria contribuíram para sua divinização *post mortem*²⁶. É por subordinação à *pietas* que Enéias enfrenta a morte e seus domínios no livro sexto e através deste valor, tão caro aos romanos, seu mérito alcança o vértice do Olimpo e assegura sua imortalidade.

²¹ Na *Eneida* os costumes troianos mesclados aos latinos resultarão nos romanos.

²² VIRGÍLIO, *Eneida*, XII.838-840.

²³ Segundo o Dicionário Oxford de Latim, o qualitativo *indiges* é um título obscuro aplicado a certas deidades locais assinaladas em oposição às divindades estrangeiras, vindas de fora. Vinculado tradicionalmente a Enéias divinizado, o epíteto, qualifica-o como herói, divindade da terra, ou aquele ‘nascido de dentro’: *indus* + *genus*. Cf. *Oxford Latin Dictionary*, *op.cit.*, 883.

²⁴ VIRGÍLIO, *Eneida*, XII.794-795.

²⁵ *Oxford Latin Dictionary*. *op.cit.*, 846.

²⁶ WOOLF, Greg, “Inventing empire in ancient Rome”, in: ALCOCK, Susan E. et al. (org), *Empires. Perspectives from Archeology and History*. Cambridge: University Press, 2001, 318.

Considerando que essas múltiplas temporalidades se entrecruzam na narrativa poética da *Eneida*, a divinização de Enéias remete aos acontecimentos políticos e religiosos que resultaram tanto na divinização de César quanto na organização, posterior, do culto imperial. Assim como Enéias, Júlio César e Otávio são agraciados pelo destino (*fatum*) com as promessas de bem aventurança, superação da morte e a promoção ao universo celestial. Os termos em que são anunciadas pela linguagem profética coincidem e anulam as barreiras temporais que separam ancestral e descendentes. No momento em que foi redigido o épico, a *consecratio* de César representava um acontecimento recente, ainda vivo na memória dos contemporâneos de Virgílio. Das poucas vezes em que é mencionado no poema, César já aparece como divinizado e a reboque da imagem do filho, Otávio Augusto.

Uma dessas aparições de César relaciona-se à narrativa do *descensus* e a *prolepsis* de Anquises²⁷. Num vale a parte dos Campos Elíseos, a sombra do ancião nomeia a Enéias os ilustres varões de Roma que iriam nascer. A boca profética do ancestral descera ao filho a dimensão do porvir, trazendo à baila vários vultos da história romana de diferentes períodos. Augusto, nesse cortejo de renomados varões, é designado como ‘progênie de Iúlo’, herói prometido e *diui genus*, ou seja, aquele ‘nascido’ ou ‘filho de um divinizado’.

[(...) Esse é César e de Iúlo
toda a progênie, destinada a vir abaixo da abóbada do céu.
Esse, esse é o herói a quem tantas vezes ouviste prometido,
Augusto Cesar, filho de um deus, quem deve
novamente instituir os Séculos de Ouro no Lácio, nos campos
onde, uma vez, reinou Saturno]

²⁷ Com *descensus* nos referimos à narrativa da descida do herói ao reino dos mortos. *Prolepsis*, em grego ‘ação de tomar antes’, recurso narrativo comum na poesia épica, que permite a antecipação de eventos vindouros. Referimos, especificamente, ao trecho em que a sombra de Anquises, pai de Enéias, nomeia nos Campos Elíseos as almas dos insignes varões romanos que iriam nascer, entre eles Cipião Africano, César, Augusto e o próprio sobrinho do *Princeps*, Marcelo.

[(...)]*hic Caesar et omnis Iuli
progenies magnum caeli uentura sub axem.
hic uir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, diui genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arua
Saturno quondam*²⁸.

Assim como na profecia de Júpiter do Livro I da *Eneida*, essas duas estrofes trazem imbricadas a temporalidade mítica da ação e o futuro prognosticado, diluindo a barreira entre as gerações: Iúlo, filho de Enéias, é recordado na mesma estrofe que nomeia sua progênie divina. Augusto surge como aquele destinado a refundar no Lácio os Séculos de Ouro, trazendo para a expectativa o advento de uma nova Idade do Ouro - *Aurea Aetas* – como aparece na mitologia hesiódica, marcada pela proximidade entre homens e deuses, ausência de labor, segurança e prosperidade. Essa Idade de Ouro coincide, na Mitologia Latina, com o reinado de Saturno sobre o Lácio²⁹.

H. Rushton Fairclough traduz *diui* (aqui com o morfema de genitivo singular) não como ‘divinizado’, mas como ‘deus’. Devemos encarar como opção do tradutor, mas que obscurece a diferença essencial entre os dois termos: *diui* ou *diuae* era a maneira como os romanos identificavam aqueles mortais agraciados com a *concecratio* e que passavam a figurar entre os deuses do panteão. Esses últimos, por sua vez, eram reconhecidos como *dei* ou *deae*, potestades mais antigas, muitas delas ligadas à origem dos tempos. Por fim, *diui genus* faz menção tanto ao processo de adoção testamentária de Otávio quanto ao reconhecimento da divindade de Júlio César.

²⁸ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI.789-793

²⁹ No livro oitavo da *Eneida* podemos encontrar nova referência à Idade de Ouro, especificamente na parte em que Evandro conduz Enéias pelo sítio de fundação da *urbs* romana (VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.306-368). Explica o rei árcaico que, fugindo das armas de Júpiter, Saturno teria se refugiado no Lácio. Empenhando-se em civilizar os povos indômitos que ali residiam, deu a eles leis e os regeu em plácida harmonia. Em memória de haver encontrado nessas paragens um asilo seguro, o deus as teria batizado de Lácio, do latim *latero*, ‘estar escondido’ (VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.320-330).

César é apontado, novamente, como divinizado no poema, estampado, desta vez, no centro do escudo de Enéias, preenchido com cenas da História Romana. No Livro VIII, às vésperas dos distúrbios no Lácio, Virgílio desloca a narrativa para o plano divino, centrando-se em Vênus que persuade o deus Vulcano a fabricar novas armas para o filho³⁰. Praticamente, é inevitável a comparação com o motivo homérico, a cena em que Tétis recorre a Hefáistos para confeccionar as armas do terrível Aquiles.

Enquanto na *Ilíada* o escudo de Aquiles traz uma miniatura da Terra, com cenas da vida comum circundadas pelo ‘Rio Oceano’, no Escudo de Enéias, temos um quadro central, a vitória triunfal de Accio, orbitado por cenas periféricas retratando momentos diversos da história romana. O maravilhoso pula para o presente e se faz notar na descrição equifrásica³¹ da batalha de Accio (31 a.C), que a magia dos versos converte numa peleja épica na qual as divindades pátrias tomam parte na refrega e massacram as hostes de Antônio³². Tentar transportar para um papel ou uma tela as cenas narradas por Virgílio seria uma tarefa extremamente difícil, senão impossível, para qualquer artista plástico, pois os versos do *uates* imprimem movimento as figuras que preenchem os espaços do escudo. A representação da batalha do Accio pouco lembra a narrativa dos historiadores. Virgílio confere a este acontecimento um ar prodigioso e uma entonação épica que procura deixar atônito o interlocutor. Otávio não está sozinho com suas legiões e seus barcos, ao seu lado se encontram os penates e os deuses.

[César Augusto os Ítalos guiando

³⁰ VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.369-453.

³¹ Através da vivacidade descritiva, o poeta (ou orador) procurava colocar o acontecido ou o ausente na presença do público interlocutor. Segundo Ruth Webb, no livro *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, o que se esperava da potência verbal do orador ou vate, era que esse moldasse e trabalhasse com a galeria mental de seus ouvintes. Lembra essa autora que não podia haver uma dissonância entre o orador, o público e o repertório de signos compartilhados. Nesse sentido, a equifrases é um recurso utilizado para enriquecer a *narratio* e estimular essa galeria mental compartilhada, possibilitando a visualização do acontecido através de palavras. Cf. WEBB, Ruth, *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. London: Ashgate, 2009, 131-135.

³² VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.675-710.

Ao combate, co'os padres e co' o povo
 Com os Penates e co'os grandes deuses:
 A leda fronte flamas lhe respiram
 Luz-lhe sobre a cabeça a pátria estrela]

[*hinc Augustus agens Italos in proelia Caesar
 cum patribus populoque, penatibus et magnis dis,
 stans celsa in puppi, geminas cui tempora flammis
 laeta uomunt patriumque aperitur uertice sidus*]³³.

Do lado oposto está Antônio, que com o apoio de mercenários traz consigo o Egito. Cleópatra e suas hostes são a própria representação da barbárie que se contrapõe ao ideal de romanidade representado por Otávio. 'Pátria Estrela' - *Patrium Sidus* - é sem dúvida uma alusão à *Sidus Iulius*, ou seja, ao cometa que apareceu nos céus de Roma em 44 a.C e foi identificado à alma de César - *Sidus Iulius* - astro que passou a figurar na iconografia augustana. Com os deuses pátrios e os pênates, a estrela de César anuncia-se - *aperio* - numa posição orientadora, marcada no verso pelo indicador ablativo *uertice* - proveniente de *uertex* - cume, alto ou a parte mais alta da cabeça³⁴.

Bobby Xinyue em recente artigo intitulado "Stars and arrows: Vergil's *Aeneid* and the divinity of the *gens Iulia*" chama a atenção para as implicações político-genealógicas da aparição do cometa na descrição equifrásica do escudo de Enéias e a batalha do Accio representada no escudo³⁵. O estudioso atenta para a ligação existente entre as chamas que emanam da cabeça de Otávio, durante a batalha do Accio e aquelas que surgem sobre a cabeça do jovem Ascânio no Livro II, portento divino que leva Enéias e Anquises a confiarem nas disposições *fatum* e deixarem Tróia em busca de uma nova *urbs*³⁶. Tanto a *flama* de Iúlo quanto o

³³ VIRGÍLIO, *Eneida*, VIII.679-681.

³⁴ OXFORD LATIN DICTIONARY, *op.cit.*, 145 e 2042.

³⁵ XINYUE, B., 'Stars and Arrows: Vergil's *Aeneid* and the Divinity of the *gens Iulia*', p. 01-02. Disponível em: < <http://pgwip.org.uk/proceedings/2011-12/autumn/bobbyx.pdf> >.

³⁶ VIRGÍLIO, *Eneida*, II.687-93.

sidus recebem o adjetivo *sanctus* que remete a predestinação da *Gens Iulia* no âmbito de um favorecimento do destino e da missão divina que a assinala. Lembra Xinyue também que tanto Iúlo quanto Otávio se colocam sob a égide de Apolo na *Eneida*³⁷. O jovem Iúlo a quem se deve o nome da *Gens Iulia* é chamado por Apolo de ‘filho e futuro pai dos deuses’ - *dis genite et geniture deos*. Chama a atenção de Febo, no Livro IX da *Eneida*, pelo impressionante desempenho com o arco durante defesa do acampamento troiano. Cabe lembrar que Apolo é o deus que preside a peleja no Accio e marcha ao lado de Otávio e dos pátrios batalhões. Essas passagens selecionadas provocam o efeito de uma aproximação temporal entre o ancestral Iúlo e o descendente - Otávio, que através de César encontram-se vinculados a uma mesma *gens*.

Por que das poucas vezes em que Augusto aparece nesse futuro prognosticado a sua posição como *filius diui*, ‘filho de um divinizado’, é assinalada? Por que é tão premente reforçar essa filiação, que não somente ocorre em autores contemporâneos a Virgílio, como Horácio, Tibulo e Ovídio, mas é também repetida a exaustão na arte e na numismática?

Devemos evitar as projeções arbitrárias e anacrônicas de um todo poderoso Augusto, pai da pátria, no jovem Otaviano que estava em vias de construção do poder, de sua *uirtus* e imagem pública. Mesmo nos anos vinte do Século I a.C, momento de composição da *Eneida*, a filiação com César e a própria divinização do Ditador era uma ocorrência relativamente recente na memória romana. O processo que culminou na transformação de Otávio em *filius diui* não foi linear nem tão pouco instantâneo. Como chefe da casa e portador de um novo nome, Otávio passava a velar por um culto doméstico e comprometia-se com a memória dos antecessores, principalmente César. Através do nome Caio Júlio César Otaviano, ligava-se a uma *familia* e recebia todo o capital simbólico advindo da figura pública de César. Considerando alguns desafios encontrados por Otávio no processo de conquista e legitimação do poder, torna-se mais compreensível a

³⁷ XINYUE, B., *op.cit.*, 10.

obstinação no reconhecimento de uma ancestralidade divina e heróica vinculada ao nome de César.

Bem antes da aparição pública de Júlio César ou do próprio Otávio, os *Iulii* se destacavam entre as famílias patrícias mais distintas de Roma. Como sustenta Ernst Badian, no texto “From the Iulii to Caesar” escrito para o *Companion to Julius Caesar*, desde o quinto século antes de Cristo, a relevância e a articulação política dessa *gens* são demonstradas no acesso às mais altas magistraturas da *res publica* como o Consulado e o Tribunato que, por um tempo, substituiu o último³⁸. Contudo, somente no século II a.C aparecem registros dessa reclamada ancestralidade divina ligada à deusa Vênus através do parentesco troiano de Iúlo (Ascânio) e Enéias. O mais antigo testemunho literário da procedência troiana da *Gens Iulia* é o fragmento das *Origines* de Catão, datado também do século II a.C. Além de contar a história de Ascânio, fundador de Alba Longa, o documento explica como o mesmo recebeu o nome de *Iulus* logo após ter abatido o rival Mezêncio em combate. Como essa façanha foi empreendida no momento em que os primeiros fios de barba despontavam no rapaz, ele foi chamado, desde então, *Iulus* do grego *Ioulos*, ou barba nascente. Ressalta Badian que o documento não permite datar com precisão o momento em que o nome *Iulus* foi incorporado ao mito de Ascânio, processo este que pode ter precedido, em anos, o texto de Catão. Tudo aponta, porém, que foi no século II a.C que os *Iulii* perceberam a importância de apresentar sua herança divina, como aparece, por exemplo, nas emissões monetárias³⁹. Necessidade que provavelmente se impôs a partir da

³⁸ BADIAN, Ernst, “From the Iulii to Caesar”, in: GRIFFIN, Miriam, *A Companion to Julius Caesar*. Oxford: Blackwell, 2009, 12.

³⁹ Não somente a literatura, mas também as cunhagens monetárias, fazem alusão à herança divina dos *Iulii*. Datada de 129 a.C, a emissão de Sexto Júlio César traz no anverso a frente de Roma e no reverso a imagem de Vênus Genetrix, coroada por Cupido (RSC, I, Julia n.2). Mais uma vez, no final do segundo século, outra emissão com a mesma temática surge, desta vez, atribuída a Lúcio Júlio César (103 a.C). A moeda traz no anverso a cabeça de Marte e no reverso a imagem da ancestral divina, Vênus Genetrix, em uma biga, puxada por dois Cupidos (RSC, I, Julia n. 4a). O motivo troiano surge com melhor nitidez nas emissões atribuídas a Caio Júlio César que faz divulgar nas cunhagens de prata as origens de sua *Gens*. Como exemplo, basta mencionarmos a emissão datada de 47-46 a.C; o denário traz no reverso a cena de Enéias em fuga, com Anquises nos ombros e firmando o Paladium em uma das mãos. Gravada na vertical, a inscrição CAESAR

junção a um outro segmento, o dos *Caesares*. Esse grupo se integra de tal forma aos *Iulii* que o cognome permanece vinculado a *gens* até o tempo de Otávio e para além se estende aos sucessores do cargo imperial⁴⁰.

Durante o Principado, a divulgação dos mitos de heróis divinizados (Enéias, Rômulo e também Hércules) acabou reforçando o clima de aceitação e compreensão em torno dos funerais imperiais e da transformação desses governantes em *diui* (divinizados). Jean-Claude Richard, analisando os funerais de Druso, irmão de Tibério, no texto “Enée, Romulus, César et les Funérailles impériales” recorda a presença das imagens de Enéias e Rômulo entre os ancestrais diretos do irmão do Imperador Tibério que definitivamente acabou sucedendo Augusto⁴¹. O autor francês ressalta que, apesar de não figurarem com tanta relevância no cortejo de imagens do funeral, demonstram uma proposta de continuidade da *Domus* e o vínculo de Druso aos ancestrais divinos dos Júlios⁴². Da mesma forma, a representação de Rômulo apresenta-se no cortejo que seguiu o corpo de Augusto, como informa o historiador Dion Cássio⁴³.

Como aponta Alexandra Dardenay, no texto “Le Rôle de L’ Image des Primordia Urbis dans L’Expression du Culte Imperial”, as imagens de Enéias e Rômulo, presentes em relevos, altares e santuários, coincidem de perto ou antecedem a difusão do culto imperial⁴⁴. Analisando a presença de imagens da *Primordia Urbis* em relevos provinciais, argumenta que as mesmas foram essenciais para fixação nessas regiões do Império do culto à pessoa do Imperador. O propósito, segundo Dardenay, não é a legitimação deste ou de outro governante,

flanqueia a imagem do herói troiano. Por sua vez, o anverso é preenchido com a efígie de Vênus coroada com um diadema cujas pontas tocam o ombro da deusa (RSC, I, Julius Caesar n.12). Cfr. SEABY, H. A., *Roman Silver Coins*. London: Seaby Publications, 1978. v.5.

⁴⁰ BADIAN, Ernst, *op.cit.*, 14.

⁴¹ TÁCITO, *Anais*, IV.09.02; RICHARD, J.C., ‘Tombeaux des Empereurs et Temples des Divi’, *Revue de l’Histoire des Religions* 85, 1967, 77.

⁴² RICHARD, J.C., *op.cit.*, 77.

⁴³ DION CÁSSIO, *História Romana*, LVI.34.03.

⁴⁴ DARDENAY, A, “Le Rôle de L’Image des Primordia Urbis Dans L’Expression du Culte Imperial”, in: Nogales, Trinidad - González, Júlian (eds.), *Culto Imperial Poder. Atas do Congresso*. Universidad de Sevilla, 18-20 de Mayo, 2006, 163.

mas da *Domus* que se considera herdeira desses heróis do passado⁴⁵.

No momento em que a *Eneida* foi composta, entre os anos 29 e 19 a.C, a memória da divinização de César se fazia presente, lançando também a expectativa sobre a *consecratio* do *Princeps* Augusto, ele próprio filho de um divinizado – *filius diui* e membro de uma *Domus* que se pretendia divina. Além de Virgílio o tema da divinização de Enéias aparece em outros autores contemporâneos: Tibulo, em suas *Elegias*⁴⁶, Dionísio de Halicarnasso nas *Antiguidades Romanas*⁴⁷ e por fim nas *Metamorfoses* de Ovídio⁴⁸.

Considerada sua *opus magnus*, as *Metamorfoses* de Públio Ovídio Nasão constituem-se de 15 livros com cerca de 250 narrativas em torno de doze mil versos compostos em hexâmetro dactílico em latim. Mistura a extensão narrativa do épico ao modelo de cosmogonia representado por Hesíodo, o mote consiste no incessante movimento de transmutação que acomete homens e deuses. O texto, em si mesmo, está sujeito à transformação que o autor anuncia ser o próprio objeto que persegue: cada metamorfose individual narrada abre possibilidades para respostas contrastantes: humor, terror, indignação ou alegoria. O aspecto metamorfo da narrativa e o estilo singular desta obra podem, talvez, dificultar comparações e qualquer tipo de categorização hermética do ponto de vista poético. Mesmo empregando o metro consagrado pela tradição épica para narrar feitos grandiosos e sublimes, ou abordando temáticas dos ciclos heroicos – Hércules, Jasão, Guerra de Tróia, Enéias -, Ovídio rompe com a estrutura e a cadência do épico que o crítico e poeta Calímaco⁴⁹, no Período Helenístico,

⁴⁵ DARDENAY, A., *op.cit.*, 165.

⁴⁶ TIBULO, *Elegias*, II.5.43-44.

⁴⁷ DIONÍSIO DE HALICARNASSO, *Antiguidades Romanas*, I.64.4.

⁴⁸ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.581-608. Neste texto utilizamos as seguintes traduções das *Metamorfoses*: OVIDIO, *Las Metamorfosis*. Trad. Vicente López Soto. Barcelona: Juventud, 2003; OVID., *Metamorphoses*. Trad. Hugo Magnus. Boston: Brookes More & Cornhill Publishing, 1922; OVID., *Metamorphoses*. Trad. Frank Justus Miller. Harvard: University Press, 1958 (The Loeb Classical Library).

⁴⁹ Poeta, crítico e bibliotecário de Alexandria, nascido em Cirene, na Líbia no século III a.C, reconhecido pelas suas elegias e epigramas. Incita os poetas de seu tempo a se enveredarem por paragens não exploradas ao invés de seguirem a trilha de volta a Homero. Idealiza uma forma de poesia que fosse breve, sutil, metafórica, bem formada e pouco fastidiosa. Cabe ressaltar que

denunciou como extensa e enfadonha.

Carmen Perpetuum, aqui traduzido como poema contínuo e inquebrantável, o texto das *Metamorfoses* traz ao ouvinte/leitor um conjunto de curtas narrativas agrupadas pelo mote da transformação, mas perpassadas por um fio narrativo, cronológico que se mostra pouco claro ou dificilmente previsível. Segundo Andrew Feldherr, no texto ‘Metamorphosis in the *Metamorphoses*’ em que discute as características narrativas e formais da obra sob a perspectiva do metamorfismo, nenhum leitor pode trazer a acusação de monotonia ou obviedade a Ovídio, uma vez que experimenta a tensão entre a arquitetura épica do poema e os engenhosos episódios que o constituem⁵⁰. As *Metamorfoses* combinam a extensão narrativa à brevidade do *epyllion*, forma adotada por Catullo⁵¹, ou a coletânea de curtas e alusivas histórias, tal como sugerido pela crítica de Calímaco, resultando em uma forma poética insólita e dinâmica.

Na introdução do Livro I declara que seu espírito se inclina a escrever as metamorfoses de formas em outros corpos e pede inspiração aos deuses para que conduzam este poema da origem do mundo ao seu tempo.

[Minha alma é inclinada a cantar as formas transformadas
em novos corpos. Ô Deuses Imortais, inspirem minha tarefa,
pois haveis mudado também. Conduzam este poema,

Calímaco já pertence a um tempo de desenvolvimento da escrita e sua divulgação nos círculos poéticos, o que interfere nas próprias técnicas de composição. Calímaco, cujos escritos tinham ampla circulação em Roma a partir do século I a.C, influenciou toda uma geração de elegistas e escritores romanos como Propércio, Catulo e Ovídio, processo de ressignificação estudado cuidadosamente por Richard Hunter em seu livro sobre recepção da poesia helenística no Império Romano. Cfr. HUNTER, Richard, *The Shadow of Callimachus. The Studies in The Reception of Hellenistic poetry at Rome*. Cambridge: Univesity Press, 2006.

⁵⁰ FELDHERR, Andrew, “Metamorphosis in the *Metamorphoses*”, in: HARDIE, Phillip (Ed.) *The Cambridge Companion to Ovid*. Cambridge: University Press: 2006, 166.

⁵¹ O *epyllion* também conhecido como ‘épico em miniatura’, consiste num poema curto, em hexâmetro dactilo, que traz como temática central o flerte ou envolvimento amoroso de personagens e figuras conhecidas da tradição épica, geralmente é emoldurado por outro conto que lhe dá ênfase, realce. Segundo Elaine Fentaham, estudiosa de literatura em língua latina, esta forma inspirou Catulo em sua narrativa das bodas de Peleu e Thetis que ornamenta a história do abandono e resgate de Ariadne. Cfr. FENTAHAM, Elaine, *Ovid’s Metamorphoses*. Oxford: University Press: 2004, 06.

sem interrupção, desde a origem do mundo aos meus tempos]

[*In noua fert animus mutatas dicere formas
corpora; di, coeptis (nam vos mutastis et illa)
adspirate meis primaque ab origine mundi
ad mea perpetuum deducite tempora carmen*]⁵².

O tipo de metamorfose que declara perseguir, prepara o leitor/ouvinte para as mudanças de tonalidade, de tópico e as sinuosidades narrativas que envolvem as numerosas histórias que compõe a totalidade da obra. Feldeher chama a atenção para o sentido da palavra ‘noua’, no primeiro hexâmetro da proposição, que em latim pode significar ‘novos’ mas também ‘estranhos’, ou ‘não confirmados’ em sugestão ao caráter miraculoso das narrativas que se seguem e ao esquema cronológico que engloba a obra⁵³.

‘*Mea tempora*’ assinalam a envergadura do arco temporal que antes de limitar as transformações a um passado mítico indiferenciado, traz o maravilhoso ao mundo do poeta e de seus leitores/ouvintes⁵⁴, por sua vez, integrando às *Metamorfoses* uma temporalidade que pode ser reconhecida, mais prontamente, como histórica. De qualquer forma, uma obra por mais mirabolante que pareça pode trazer elementos que permitam compreender uma época e, do ponto de vista histórico, testemunham sobre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa do autor e meio que a geraram.

⁵² OVÍDIO, *Metamorfoses*, I.01-04.

⁵³ FELDHERR, Andrew, *op.cit.*, 166.

⁵⁴ Nossa prática de leitura silenciosa voltada para a fruição quase egoística do texto não pode ser projetada muito menos generalizada para o mundo romano. Grande parte da literatura antiga tinha por finalidade ser cantada, ouvida, recitada, às vezes, com requintes performáticos. Ainda para uma epopeia escrita como a *Eneida*, a resposta da audiência era um medidor importante do conteúdo narrativo, disposição métrica e da própria qualidade da performance, indicações que aparecem, por exemplo, na biografia tardo antiga de Virgílio, atribuída à Suetônio. Os primeiros trechos da *Eneida* chegaram ao conhecimento público através do ato performático de uma récita direta e não terceirizada. Por insistência de Augusto, Virgílio decidiu executar a leitura de três livros, especificamente o segundo, o quarto e o sexto do poema. SUETÔNIO. *Vida de Virgílio*, 31-32. Utilizamos a seguinte tradução da obra: SUETONIUS, “Life of Vergil”, in: SUETONIUS, *Lives of Famous Men*. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914 (The Loeb Classical Library).

No que informa Peter Knox, no texto escrito para o *Companion to Ovid*, por volta do ano 02 a.C., ao término do seu livro, *Remédios para o Amor - Remedia Amoris* - Ovídio já estava envolvido na composição de seus dois poemas em larga escala: *Fastos – Fasti* - e as *Metamorfoses*, estas foram a principal ocupação do poeta nos anos que precederam seu exílio⁵⁵ no ano 08 a.C.⁵⁶. Tomando por parâmetro a quantidade de versos da *Eneida*, um poema da magnitude das *Metamorfoses* teria levado anos para ser escrito. Não podemos datar com precisão o ano de publicação da obra – ou seja a circulação do texto na forma de manuscrito - nem a ordem exata em que os volumes vieram a público.

Do exílio em Tomis, roga àqueles que, por ventura, adquirissem seus ‘quinze volumes sobre as transformações’, que acrescentassem essas seis linhas explanatórias no princípio do texto:

[A todos aqueles que tocaram esses volumes, agora órfãos de seu pai poético, ao menos, a eles garantam um lugar em sua cidade. Para vencer seu favor, eles não tinham vindo a público pelo poeta mesmo, mas, tinham sido subtraídos da pira funerária de seu mestre. Quaisquer faltas que este poema rude apresente, ele as teria corrigido,

⁵⁵ Supostamente, o poeta de Sulmona já contava com algum reconhecimento na ocasião em que o decreto de banimento do Imperador Augusto mudou drasticamente sua sorte. Segundo Elaine Fentaham, no livro *Ovid's Metamorphoses*, ele angariou essa fama com suas elegias sobre o amor *Amores* – poemas em forma narrativa que ilustravam suas próprias aventuras e idealizações amorosas - depois com as *Heroínas* - uma coleção de cartas que traziam em forma versificada as mensagens das heroínas abandonadas, entre elas Dido, Medéia, Helena, para seus amados - e, finalmente, com as elegias intituladas *Remedia Amoris*, um livro de curas para aqueles que foram alvejados, se encontravam mortalmente feridos ou desatinados pelas traquinagens de Cupido. Observa que existia em Roma um considerável público consumidor para esse tipo de literatura, Ovídio fazia sucesso entre os jovens e as jovens de importantes famílias de quem se esperava certo decoro e moderação, até mesmo dos cônjuges. Não podemos saber com exatidão os motivos que originaram o decreto imperial, os mesmos são objeto de polêmica e especulação entre os estudiosos da obra ovidiana. Já se disse de tudo um pouco: que o poeta teria incomodado o Imperador com suas críticas acerbas, incitado à desobediência, encorajado certos vícios e desregramento sexual e exercido ‘má influência’ com seus escritos. Suspeitou-se, até mesmo, de envolvimento no círculo da *Domus Imperial* com as princesas acusadas de licenciosidade e adultério. Cfr. FENTAHAM, Elaine, *op.cit.*, 03-04.

⁵⁶ KNOX, Peter, “Poet’s Life”, in: ID., *A Companion to Ovid*. Oxford: Blackwell, 2009, 06.

se para tal lhe houvessem permitido]⁵⁷.

[*orba parente suo quicumque volumina tangis,
his saltern vestra detur in urbe lócus
quoque magis faveas, haec non sunt edita ab ipso,
sed quasi de doinini funere rapta sui.
quicquid in his igitur vitii rude carmen habebit,
emendaturus, si licuisset, eram*]

Se couber, ou não interpretarmos essa estrofe como um *mea culpa* ou um lamento diante do destino ignóbil, o fato é que esses versos reportam a um público conhecedor do poema que ganhava vida independente de seu ‘mestre’. Tönner Kleberg, em seu estudo sobre a dinâmica de edição e circulação dos livros na Antiguidade Romana, explica que antes de uma obra alcançar um público mais lato e cópias serem realizadas e distribuídas às expensas e orientação de um editor ou patrono, era comum que a publicação fosse precedida por um recital privado⁵⁸ ou reproduções circulassem a nível interno⁵⁹. O autor com o trabalho nessa fase – *anedocton* – tinha ainda condições de modificá-lo ou, até mesmo, retirá-lo de circulação⁶⁰, se necessário; se por um lado o degredo do poeta dificultou a

⁵⁷ Cfr. OVÍDIO, *Tristia*, I.35-40. Para este texto utilizamos a seguinte tradução das *Tristia*: OVID. *Tristia*. Trad. Arthur Leslie Wheeler. London: William Heinemann, 1939 (The Loeb Classical Library).

⁵⁸ Na Roma Imperial, muitas vezes, a recitação pública era a maneira mais rápida de divulgar uma obra e uma prática corrente nos ambientes literários romanos, como lembra Frederic Kenyon, no livro *Books and Reading in Ancient Greek and Rome*. Cumpria o papel de uma pré-publicação ou divulgação do trabalho e uma maneira de o *auctor* e seu *patronus* adquirirem um feed-back da audiência. Cfr. KENYON, Frederic, *Books and Reading in Ancient Greek and Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

⁵⁹ KLEBERG, Tönner, “Comercio Libraryo y Actividad Editorial en el Mundo Antiguo”, in: CAVALLO, Guglielmo (org.), *Libros, Editores y Público en el Mundo Antiguo*. Madrid: Alianza, 1995, 69.

⁶⁰ Essa etapa era crucial, pois nada parecido com uma legislação autoral ou fiscalização controlava a reprodução de livros na Antiguidade. Tönner Kleberg admite que uma das principais dificuldades para quem trabalha com a história do livro em Roma é a tênue linha que separa o editor de quem vende ou participa do comércio minorista de livros. Cícero queixa-se ao irmão Quinto de não saber mais a quem recorrer no que concerne aos livros latinos, pois de tal modo se distorciam quando se vendiam e eram reeditados sem o mínimo controle. Poucos nomes de editores, no entanto, nos chegaram: sabemos que Ático cuidava pessoalmente da edição dos

adequada finalização das *Metamorfoses*, por outro, não lhe negou a fama e divulgação.

Na alusão à própria pira funerária, no trecho citado das *Tristia*, Ovídio parece remeter ao conhecido gesto de Virgílio que em testamento relegou os livros da *Eneida* à destruição, por considerá-los inacabados. Esses versos produzem um efeito irônico, uma vez que o mesmo homem que salvou o épico virgiliano da extinção⁶¹ e levou adiante sua divulgação, por outro lado, decretou o banimento de Nasão para as longínquas costas do Mar Negro. Certa dose de orgulho poético transparece nessas palavras, pois nem o decreto imperial, nem o distanciamento do poeta dos ambientes romanos, sequer a ausência criada pelo exílio impediram que seus escritos fossem conhecidos e vencessem o favor do público. Essa estrofe das *Tristia* ganha sentido quando voltamos os olhos para o epílogo das *Metamorfoses*. Logo depois da passagem que prenuncia a imortalidade de Augusto, por meio da *consecratio*, e a transformação de César em astro, Ovídio prevê a própria eternidade através da fama, como um resultado da excelência de seu poema. Ovídio não pretende sua transformação em *diuus* ou se imagina recebendo qualquer tipo de sacrifício, oferenda ou súplica dos mortais, condição que, por outro lado, prevê para o Augusto que deve, algum dia, ganhar os céus como divindade⁶².

Não existe um consenso sobre a atitude ou as atitudes de Ovídio em

tratados e cartas de Cícero. Os irmãos Sósios com um comércio localizado no *Tuscus Vicus* se encarregaram da tarefa de publicar as poesias de Horácio e um certo Doro foi o editor e vendedor da História Romana de Tito Lívio. Cfr. KLEBERG, Tönner, *op.cit.*, 76-77.

⁶¹ Virgílio, ao que tudo indica, morreu antes de concluir a obra. Abatido pela doença, nos momentos de devaneio, pedia as caixas com os livros para que ele mesmo os queimasse. Deixou orientações claras para que destruíssem os pergaminhos e não publicassem nada que ele mesmo não tivesse dado, pessoalmente, ao mundo. Augusto impediu que a *Eneida* tivesse tal destino infame e ordenou que Lucio Vario e Plotio Tuca revisassem o poema e o preparassem para a publicação. Vario fez poucas correções e deixou as linhas incompletas tal como estavam. Estas, posteriormente, muitos tentaram concluir, mas desistiram logo da empreitada dada a ousadia do fato (SUETÔNIO, *Vida de Virgílio*, 36-40).

⁶² [Bem distante esteja o dia, além de nosso tempo
quando Augusto, abandonando o mundo que agora governa,
subirá aos céus, lá e (daqui) ausente, favorecerá nossas súplicas]
[*tarda sit illa dies et nostro senior aevo,*
qua caput Augustum, quem temperat, orbe relicto
accedat caelo faveatque precantibus absens] (OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.868-870).

relação a Augusto. As interpretações variam de um conformismo otimista com a ideologia do regime à rebeldia obstinada na forma de um ‘anti-augustanismo’, seja ele exaltado ou velado. Katharine Volk, no volume *Ovid* escrito para a *Blackwell Introductions to The Classical World*, demonstra o quanto esses termos são simplistas e redutores e acabam gerando interpretações forçadas e distorcidas no âmbito da Literatura do Principado⁶³. Para essa autora, a relação de Ovídio com o Imperador variou ao longo do tempo, assim como o próprio ‘augustanismo’ (se é que podemos chamá-lo de um sistema coerente de ideias e representações) sofreu modificações durante o Principado. Críticas mais ácidas podem ser detectadas nas elegias amorosas - principalmente quando interpretadas à luz do programa de moralização e das leis matrimoniais de Augusto – em contraste, as menções ao *Princeps* e membros da sua *Domus* podem assumir um ar mais celebratório nos poemas tardios (*Fasti*, *Metamorfoses* e os poemas do exílio), o que não impede Ovídio de assumir uma posição vacilante ou ambivalente nas passagens em que retrata o *Princeps*. Segundo Gareth D. Williams, no texto *The Metamorphoses: Politics and Narrative*, a representação multifacetada e ambivalente de Augusto entra em sintonia com o caráter polimorfo da narrativa ovidiana: em compasso com os movimentos e alusões oficiais no poema, para um subtexto que gera dissonâncias, como por exemplo, nas múltiplas passagens em que a justiça divina aparece como parcial e entregue às paixões humanizadas das potestades⁶⁴. Ainda na perspectiva desse autor, as associações recorrentes de Augusto com a *potestas* e justiça de Júpiter acabam produzindo implicações desconcertantes, tendo em vista as facetas que o soberano Olímpico assume ao longo da narrativa.

Num sentido cronológico, Ovídio pode ser considerado um dos mais augustanos dos poetas, cabe lembrar que contava apenas com doze anos quando Otávio derrotou Marco Antônio na Batalha do Accio (31 a.C) e não mais de

⁶³ VOLK, Katharine, *Ovid. Blackwell Introductions to Classical World*. London: Blackwell, 2010, 96-97.

⁶⁴ WILLIAMS, Gareth, “The Metamorphoses: Politics and Narrative”, in: KNOX, Peter (org.), *A Companion to Ovid*. Oxford: Blackwell, 2009, 164-165.

dezesseis quando o primeiro restaurou a República tomando o título honorífico de Augusto (27 a.C). Diferente de Propércio, Horácio e principalmente Virgílio - que sofreu mais diretamente as amarguras da Guerra Civil, com seus confiscos e proscricções - a relativa estabilidade interna trazida pelo governo de Augusto não foi para Ovídio um novo *state of affairs*. Segundo Katharine Volk, Ovídio pertencia a uma geração para quem a memória de Augusto e a Roma que havia criado eram intrinsecamente normais⁶⁵. Os primeiros escritos de Ovídio coincidem com os anos de estabilização do poder do *Princeps* e fim dos enfrentamentos, ao menos na Península Itálica.

As *Metamorfoses* trazem indicações sobre o processo de sucessão imperial, assim como projetam a divinização de Augusto para um horizonte de expectativa não muito distante. Cuidamos para não nos render aos rótulos prontos e pouco nos dispomos a resolver antigos problemas como o do dúbio posicionamento político de Ovídio ou mensurar o grau de otimismo e rebeldia condensados numa obra como as *Metamorfoses*. Além do mais, a complexidade e polissemia poética desencorajam qualquer tipo de resposta definitiva ou sectarismo acadêmico. No que respeita ao tema da divinização buscamos problematizar como as apoteoses de *Enéias*, *César* e *Augusto* se coadunam na trama, levando em conta a apropriação do mito troiano/romano na dinâmica interna das *Metamorfoses* e o *locus* histórico de referências, compartilhado pelo poeta e seus interlocutores.

A saga do herói troiano é pontuada nos Livros XIII e XIV das *Metamorfoses*, mas atua como fio condutor para várias histórias de transformações que se agrupam nesses dois livros. Algumas destas histórias remetem aos poemas homéricos e aparecem na forma de digressão: assim, é a história de Polífemo e do palácio de Circe, narradas por Macário, companheiro de Odisseu, resgatado por Enéias nas praias da Eubéia⁶⁶; outras pertencem a um

⁶⁵ VOLK, Katharine, *op.cit.*, 97.

⁶⁶ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.154-22; 223-319.

contexto mais propriamente latino, com a lenda de Pico e Canente⁶⁷ e a história da Sibila de Cumas.⁶⁸ Os labores enfrentados e os caminhos percorridos pelo herói são brevemente mencionados por Ovídio como indicadores para seus leitores/ouvintes. Como ressalta Elaine Fentaham, no livro *Ovid's Metamorphoses*, Enéias quase não é mostrado em ação heroica, seus feitos são tratados como conhecidos do público a quem o poema se dirige, para concentrar-se em sua transformação em divindade⁶⁹.

Três estrofes das *Metamorfoses*, no Livro XIV, descrevem a transformação do herói, filho de Vênus em *diuus* e sua acolhida no Olimpo. O mérito do troiano chega ao conhecimento dos deuses, levando até a própria Juno a dispensar seu ódio pelo herói. Tal como acontecerá posteriormente a Rômulo, o herói chega a um momento da vida em que está preparado para ser acolhido junto aos deuses, ou seja, aos céus ascender⁷⁰. Pela intercessão de Vênus, Júpiter consente ao neto um lugar entre as potestades. Vênus o solicita, ainda que modesto ou pequeno - *quamvis parvum des*. Os argumentos da deusa para justificar a recompensa são bastante curiosos. Primeiramente, tenta convencer Júpiter de que o herói se liga a ele por linhagem materna, para então acrescentar,

[Já basta uma vez ter (Enéias) contemplado o inamável reino e
uma vez, ter cruzado as correntes estígias]

[*satis est inamabile regnum
adspexisse semel, Stygios semel isse per amnes*]⁷¹.

‘Inamável reino’ e ‘correntes estígias’ são referências inequívocas ao reino dos mortos, Orco ou Averno⁷² que o herói teria visitado em busca da sombra do

⁶⁷ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.320-440.

⁶⁸ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.101-153.

⁶⁹ Cfr. FENTAHAM, Elaine, *Ovid's Metamorphoses*. Oxford: University Press, 2004, 100.

⁷⁰ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.581-584.

⁷¹ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.586-591.

⁷² Lago de águas sulfurosas, localizado na cratera perto de Cumas, onde acreditavam situar-se uma

pai Anquises. Indicações sobre a jornada do herói ao reino dos mortos aparecem na narrativa sobre a Sibila de Cumas e a aquisição de sua desconcertante longevidade, dom aprisionador, rendido à virgem sacerdotisa pelo deus Febo Apolo⁷³. O movimento do *descensus*, vinculado ao mito de Enéias, aparece de forma singela para dar maior relevo a história da transformação da donzela de Cumas na vetusta profetiza que conduz o troiano pelos domínios de Plutão. Não podemos assegurar, com total certeza, que Ovídio dirigia-se a um público conhecedor do épico virgiliano, porém as *Metamorfoses* remetem brevemente às etapas da descida heroica contada, em pormenores, no Livro VI da *Eneida*: a revelação do ramo de ouro nos bosques da Juno Infernal (Proserpina), a visita aos Campos Elíseos, o encontro com os ancestrais troianos e a sombra de Anquises, a revelação dos destinos, como as guerras e perigos que o herói encontraria no Lácio⁷⁴.

Retomando o episódio da divinização de Enéias, os dois hexâmetros citados colocam em relação o movimento do *descensus*, descida aos domínios infernais, e a divinização heróica aqui compreendida como a superação da própria mortalidade. Inferimos do argumento da mãe imortal que o herói – *heros* –, teria dado suficientes provas de superação. Não merecendo trilhar o caminho das almas comuns que descem ao Orco, seu curso é o etéreo. Rapidamente, em seu carro conduzido por pombas ligeiras, Vênus atinge o território dos laurentes. A deusa solicita ao rio Núbico que suas águas retirem de Enéias todas as partes do herói sujeitas à morte e as leve para bem longe, despejando-as nos domínios de Netuno. Com uma divina essência purifica o corpo do filho e reveste o rosto com uma mistura de ambrosia e doce néctar, fazendo de Enéias um deus - *fecitque deum* que o povo de Quirino, nesse caso, os romanos, chamam *indiges*, ao qual é erigido

das entradas para as regiões infernais. Por atribuição, o nome passou a designar o mundo dos mortos em geral, conhecido igualmente como Orco – *Orcus*. Este último é também um dos epítetos do senhor do submundo, na mitologia etrusca e helênica, divindade personificação dos juramentos.

⁷³ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.103-153.

⁷⁴ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.110-121.

templo e altares – *temploque arisque recepit*⁷⁵.

[E ela (Genetrix) o ungiu, assim purificado,
Com celestial essência e tocou seu rosto
Com dulcíssimo néctar e ambrosia misturada,
Desse modo transformando-o em um deus.
Por último chamado pela turba de Quirino
Indiges honrando-o com templo e altares]

[*Lustratum genetrix divino corpus odore
unxit et ambrosia cum dulci nectare mixta
contigit os fecitque deum, quem turba Quirini
nuncupat Indigetem temploque arisque recepit*]⁷⁶.

Essa contraposição entre uma parte mortal que deve ser superada, descartada e a porção divina, imortal que merece ser preservada encontra ressonância nos versos acima. Essa dualidade é uma das características mais próprias do herói, estendida por sua vez aos Imperadores da posteridade. Como nos próprios funerais imperiais, nem tudo do indivíduo é preservado, aproveitado ou recebe a marca da imortalidade, mas tão somente dele, uma parte, justamente aquela que ganha os céus, geralmente, na forma de uma águia. Dos imperadores sobram as cinzas, os ossos que são depositados em majestoso sepulcro, que se torna uma espécie de santuário, ou *heroon*⁷⁷.

Qual a importância de Ascânio, Iulo, que aparece no hexâmetro quinhentos e oitenta e três? ‘Bem constituído’, ‘firme em sua posição’, são os adjetivos que o acompanham no verso, o filho de Enéias é a própria garantia da continuação, da

⁷⁵ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.605-608.

⁷⁶ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.605-608.

⁷⁷ O Mausoléu dos *Iuli* foi construído no Campo de Marte, bem às margens do rio Tibre no formato de um *heroon*. Cercado por um bosque – *lucus* - de árvores frondosas, a edificação marcava de forma definitiva no espaço urbano a vinculação da *domus* de Augusto aos tempos da *Primordia Urbis*.

perseverança da ‘linhagem divina’ que culminará em César. Nas *Metamorfoses*, Vênus, em cooperação com o deus Marte, procura velar sobre a prole ilustre, proveniente de Anquises e Enéias, a qual está selada a concretização do domínio universal de Roma. Protege o filho Enéias das investidas de Diomedes e da perseguição de Juno; retarda o assalto dos invasores sabinos introduzidos por Tarpéia na cidadela de Rômulo⁷⁸; tenta interferir no assassinato de César, envolvendo-o em uma nuvem e o subtraindo da fúria dos conspiradores, ação que é impedida por Júpiter, pois ameaça as disposições do *fatum*⁷⁹.

Em cento e vinte cinco versos do último Livro das *Metamorfoses*, Ovídio representa com cores dramáticas e incursão do maravilhoso, a morte e transformação de Júlio César em estrela - *sidus*. Os sinais – *omia* - que pressagiam o fim do Ditador intensificam a atmosfera lúgubre agravando as aflições da mãe divina: a palidez do sol, as gotas de sangue que caíam com a chuva, o grito da coruja estúgia, as lágrimas vertidas por estátuas, as entranhas dilaceradas de animais, o ulular dos cães e tremores sentidos em toda a cidade de Roma⁸⁰. Ao estilo das predições oraculares da *Eneida*, Júpiter desvela a trama dos acontecimentos futuros, dirigindo-se à filha na segunda pessoa do indicativo, observa que Citeréia não pode demover os decretos de ferro das venerandas irmãs, as Parcas. ‘Em obra descomunal encontrarás o destino de tua geração gravado em sólido ferro’ - *Invenies illic incisa adamante perenni fata tui generis* - anuncia o pai dos homens e dos deuses⁸¹.

Esse destino é expressão de uma ordem que nunca é idêntica a si mesma, mas dinâmica como a própria narrativa ovidiana e que justifica a morte e a transformação como necessárias. Enéias, César e Augusto devem morrer em sua condição humana para renascerem no status de divindades, assim como Hércules, Hersilia e Esculápio. A morte aparece como etapa crucial do processo de metamorfose ao término do qual César ganha os céus para ser, como *diuus*,

⁷⁸ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIV.772-804.

⁷⁹ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.803-806.

⁸⁰ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.783-798.

⁸¹ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.813.

adorado nos templos e seu filho possa brilhar em toda sua hegemonia.

Para a desolada Vênus que em sinal de luto golpeia o peito com as mãos, Júpiter elenca as façanhas prometidas ao herdeiro de seu nome - *qui nominis heres impositum feret*⁸². Enaltece a *uirtus* militar de Augusto, nas variadas contendas que sai vitorioso – Módena, Filipos, a submissão do filho de Pompeu, o triunfo sobre o Egito e a batalha de Accio – para reiterar o *topos* da Paz e da Justiça que prosperaram sob o esmero desse governante. Este que estabelecerá leis e regulará os costumes com o seu exemplo. Por fim, o Pai dos Deuses e dos Homens, vaticina a ascensão de Augusto como movimento inevitável com a ressalva de que se efetivará em avançada idade.

[Somente depois de haver se igualado aos anos do ancião de Pilos
Alcançará as etéreas moradas em meio às estrelas de sua família]

[*nec nisi cum senior Pylios aequaverit annos,
aetherias sedes cognataque sidera tanget*]⁸³.

Por ancião de Pílos, Ovídio refere-se a Nestor, célebre por sua sabedoria e eloquência, vai a Guerra de Tróia acompanhado do filho Trasímedo. Símbolo de sensatez na *Ilíada* de Homero é ele quem aconselha Aquiles e Agamémnon a firmarem as pazes. A comparação faz sentido se consideramos que Augusto já era um septagenário durante a composição das *Metamorfoses* e Tibério aparece nomeado nos versos anteriores como prole da virtuosa esposa.

[Mirando os tempos futuros e os netos de seu povo,
Ordenará que a prole da virtuosa esposa leve seu nome
E a carga do governo]

⁸² OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.813.

⁸³ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.838-839.

[*futuri temporis aetatem venturorumque nepotum
prospiciens prolem sancta de coniuge natam
ferre simul nomenque suum curasque iubebit*]⁸⁴.

Os versos parecem aludir ao processo de adoção pelo qual, Tibério, filho de Tibério Cláudio Nero e da esposa de Augusto, Lúvia Drusa, recebeu formalmente o nome de Tibério Cláudio Nero César no ano 04 d.C, sendo integrado à *Domus* e ao Poder Tribunício. Uma vez extinta a possibilidade de sucessão pela prole direta do Imperador cumpria à prole de Lúvia - *prolem sancta de coniuge natam* - garantir a perpetuação do nome e legado do padrasto de Tibério. Com a morte de Agripa (12 a.C) e dos netos de Augusto, Caio (02 d.C) e Lúcio (04 d.C), Lúvia percebe a oportunidade para franca projeção do filho e a garantia de sucessão pela via da adoção.

Segundo David Shotter, no livro *Augustus Caesar*, a busca de um sucessor dentro da própria família, em parte, é compreendida como uma intensificação da dominação do *Princeps*, portanto, a ênfase nas virtudes do herdeiro político era uma forma de amenizar essa contradição, aparando as arestas geradas pelo processo de concentração e transmissão do poder⁸⁵. Cumpria dignificá-lo aos olhos dos contemporâneos para assumir a posição de potencial supervisor da *res publica* tornando-o um desejável *primus inter pares*.

A sucessão do herdeiro imperial não era um processo precedido ou regulado por uma Constituição, com regras fortes e precisas. José Antonio Mellado Rivera, na introdução do seu livro *Princeps Inuentus: La Imagen Monetaria del Herdeiro en La Época Julio-Claudiana*, explica que uma das estratégias seguidas pelos Imperadores do período Júlio-Claudio, a vinculação do herdeiro político às funções e magistraturas - como colaborador, *collega* ou *adiutor* - não objetivava a pura divisão das tarefas, mas também a projeção

⁸⁴ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.835-837.

⁸⁵ SHOTTER, David, *Augustus Caesar*. London: Routledge, 2005, 92-93.

pública do herdeiro, a construção e divulgação de sua imagem⁸⁶. Como a proposta de uma continuação dinástica atritava com os valores republicanos era fundamental que fosse cuidadosamente divulgada, de preferência, com referentes claros num passado compartilhado pelos romanos. Como estabelece Rivera, muitas vezes, o poder e a continuidade baseavam-se em uma justificativa de caráter sobrenatural: implicada, por exemplo, na noção de *providentia* que certifica o Imperador como escolhido e intermediário dos deuses, assegurado pela previsão e clarividência de Júpiter; ou no mito que estabelece a origem divina da *gens* a qual filia o governante⁸⁷. Junto à imagem do divino César, construída a partir da institucionalização de seu culto, divulgava-se a origem da *Gens Iulia*, em torno das figuras de Enéias e Vênus.

No trecho analisado das *Metamorfoses*, Ovídio deixa bem claro que César não obtém sua condição divina, tão somente, como recompensa da glória conquistada em vida; seu filho, Augusto, desempenha um papel fundamental no reconhecimento desse novo *status*. Mais que a expressão da vontade olímpica, a divinização de César é o produto da conciliação dos esforços divino e humano.

[Ilustre nos trabalhos de Marte e sob a toga [vitorioso]
não deve tanto às guerras triunfalmente encerradas,
nem aos feitos civis, ou tanto à glória velozmente conquistada,
ter se tornado novo corpo celeste, astro flamejante,
quanto à sua progênie]

[quem Marte togaque
praecipuum non bella magis finita triumphis
resque domi gestae properataque gloria rerum
in sidus vertere novum stellamque comantem,

⁸⁶ RIVERA, José Antonio Mellado, *Princeps Inuuentutis: La Imagen Monetaria del Herdeiro en La Época Julio-Claudiana*. Universidad de Alicante: Publicación Universitaria, 2003, 22-25.

⁸⁷ *Idem*, 28-30.

quam sua progenies]⁸⁸.

Se Ovídio representa a mãe de Enéias alçando ao etéreo a alma do Ditador, remete também ao esforço empreendido pelo herdeiro para a oficialização do culto ao *Diuus Iulius* e, indiretamente, à auréola de prestígio que a nomeação de *Filius Diui* trouxe a Otávio. Em menção a essa passagem, Fergus Millar ressalta a distorção que ela produz nos eventos: somem aqui os Triúnviros e também o povo romano que sancionou, em comício, a lei de 42. a.C, para destacar Otávio como autor legítimo e incontestado do *status* divino de César⁸⁹.

Apesar de a *pietas* de Augusto impedir que seus feitos suplantassem em absoluto a memória do pai, a *fama* o leva acima, no mesmo movimento que a glória de Atreu cede diante de Agamenon, Teseu supera Egeu e Aquiles ao pai Peleu. Como se não bastasse arrolar exemplos humanos de sucessão dinástica e superação, Ovídio remete a hegemonia de Júpiter, que prevalece sobre a de Saturno⁹⁰. Em referência ao onnipotente, acrescenta,

[A terra está submetida a Augusto, cada um dos dois é pai e governante]

[*terra sub Augusto est; pater est et rector uterque]⁹¹.*

Se a figura de Júpiter como governante – *rector* - e pai – *pater* – repousa sobre a concepção de hegemonia, também remete a um violento processo de usurpação, no qual o pai Titã é subjugado e precipitado no Tártaro, como menciona Ovídio no Livro I das *Metamorfoses*⁹². A polissemia poética permite várias inferências, inclusive a de uma crítica velada ao *Princeps*, uma vez que

⁸⁸ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.746-750.

⁸⁹ MILLAR, Fergus, “Ovid and the Domus Augusta: Rome Seen from Tomoi”, in: Id., *Rome, The Greek World and the East. Vol. 1. The Roman Republic and the Augustan Revolution*. North Carolina: University Press, 2002, 345-346.

⁹⁰ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.851-857.

⁹¹ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.860.

⁹² OVÍDIO, *Metamorfoses*, I.113.

Augusto é comparado a personagens poderosos, mas marcadamente excessivos como Aquiles e Agamêmnon. Por sua vez, a comparação ao soberano olímpico, vai também de encontro com a visão da Idade de Augusto como renovação dos Séculos de Ouro, uma vez que o domínio de Júpiter, na narrativa do Livro Primeiro, coincide com as Idades Subsequentes, Prata, Bronze e inclusive a de Ferro, caracterizada pelas penas e trabalhos impostos aos homens⁹³. Se existe qualquer intenção de acidez oculta nessas analogias, ela é temperada pela exaltação da *pietas* do filho que honra a memória e o nome de César, institui seu culto e como vingador, persegue os ‘algozes’ que tiraram sua vida no Senado.

Ao trilhar o caminho das estrelas, a alma do Ditador pode fitar os feitos – *facta* - do herdeiro e se regozija por haver sido vencido por ele - *et vinci gaudet ab illo*⁹⁴. Num passe de mágica, o jovem e inexperiente Otávio, que na ocasião da morte do tio completava seus estudos em Apolônia, é convertido no poderoso Augusto, *Pater Patriae*, do tempo de Ovídio. Da posição que passa a ocupar no etéreo, César pode contemplar a profecia de Júpiter em sua completude, não mais como esperado, mas como efeito concretizado.

Tendo em perspectiva o público para quem Ovídio direcionou sua *opus magnum*, a transmutação de Otávio Augusto em *diuus*, na trilha do próprio César aparece como um dado mais evidente ou esperado. Como filho do divino Júlio - *filius diui* - não herdou apenas um nome, mas uma *domus diuina* vinculada, pela tradição, aos tempos míticos de Roma.

O Principado dá ao mito de apoteose do herói Enéias uma especial relevância. Em praticamente todas as narrativas, o herói aparece como instituidor de Lavínio - cidade ancestral de Roma – que, depois de ter reinado sob troianos e latinos, desapareceu em meio [ou próximo] às águas do rio Numitor, sendo adorado sob o epíteto de *Indiges*. Enéias é exaltado como modelo da *Res Publica Restituta* e como tema fundamental que destaca a *pietas* demonstrada aos deuses, ao pai e aos *socii* em momentos críticos. Por parte das construções oficiais, a

⁹³ OVÍDIO, *Metamorfoses*, I.89-150.

⁹⁴ OVÍDIO, *Metamorfoses*, XV.850-851.

lenda troiana foi, igualmente, objeto de investimento: além de uma galeria inteira consagrada ao herói no Fórum de Augusto, o mesmo desponta em um dos frisos da *Ara Pacis* com a cabeça velada e em gesto sacrificial. Representando com vivacidade o momento em que Enéias é despojado do fardo mortal e metamorfoseado no deus *indiges*, Ovídio parece completar o episódio que figura como promessa na *Eneida*. Nas duas narrativas poéticas, a garantia de ascensão ao Olímpo deste semi-deus comprova a virtude do herói, sendo a superação da mortalidade simbolizada pelo movimento de *descensus* e saída do inframundo.

Na *Eneida* de Virgílio, as promessas de apoteose tanto do herói épico quanto dos ‘célebres descendentes’, só fazem sentido ao se atentar para os meandros de composição do poema e a articulação das múltiplas temporalidades na narrativa. Essas temporalidades mítico-históricas se agrupam no épico para explicar e engrandecer o tempo de Virgílio, criando uma expectativa quanto à perpetuação desse momento - assinalado por um ideal de *consensus*, *pax* e abundância - e dessa linhagem que de Enéias a Iúlio e deste a Júlio César e Otávio Augusto conduz os destinos da *urbs*.

Porém, de uma alusão mais velada na *Eneida* – cabível numa circunstância política mais delicada – e posicionada num horizonte de expectativa mais recuado, a *consecratio* de Augusto passa a figurar de maneira ostensiva nas *Metamorfoses* de Ovídio, provavelmente, por estar mais próximo ao dilema concernente à sucessão imperial com um Augusto decrépito e desprovido de herdeiros varões diretos. Igualmente, o mote da sucessão e a ênfase na integridade da *domus diuina* sugeridos na *Eneida*, aparecem de forma mais nítida e premente nas *Metamorfoses* de Ovídio, na qual Augusto aparece revestido com a dignidade de um ancião. Visão que destoa da representação heroica e juvenil que Virgílio imprime de Augusto no centro do escudo de Enéias. No mundo das transformações de Ovídio que divergem do eterno heroico do épico virgiliano, a sucessão e a transmissão do poder aparecem como movimento iminente e necessário. Paralelo ao elogio da *uirtus* e a celebridade dos feitos do *Princeps*, Ovídio anuncia a finitude de sua porção humana; a mensagem é bem clara: para

receber no Olímpo a súplica dos mortais, Augusto deve um dia deixar o convívio dos homens. O estabelecimento de um culto e a transformação do Imperador morto em *diuus* autorizam o beneficiado a transcender a posição de simples mortal, reservando para si e para alguns membros do círculo imperial um distanciamento dos outros aristocratas. Diríamos que mais que uma honraria outorgada pelo Senado e oficializada pelo sucessor, Tibério, a *consecratio* do *Princeps* foi antecipada por imagens, moedas e pela própria literatura do Principado a partir da vinculação do governante com César e deste com os heróis do passado, Rômulo e Enéias.

POLIBIO, EL MUNDO HELENÍSTICO Y LA PROBLEMÁTICA CULTURAL:
ALGUNAS LÍNEAS DE REFLEXIÓN EN LOS ÚLTIMOS VEINTE AÑOS

LIC. ÁLVARO M. MORENO LEONI
CIECS (CONICET-Universidad Nacional de Córdoba)

Abstract: Our knowledge of some aspects of the *Histories* of Polybius has been significantly increased during the last two decades. In that sense, there have been some important developments regarding cultural aspects of the work, whose scope has been enabling to rethink during these years some classical assumptions about the relationship between Polybius, Rome and the Hellenistic world. We propose here to offer a quick analysis of the main three lines of study proposed by scholars, whose scope is considered, in effect, as a total replacement of the Achaean historian into the cultural universe of the Hellenistic world.

Key-words: Polybius; Hellenistic world; Rome; State of the Art Cultural Perspective

Resumen: Nuestro conocimiento de algunos aspectos de las *Historias* de Polibio se ha incrementado significativamente durante las dos últimas décadas. En ese sentido, ha habido ciertos desarrollos importantes con respecto a aspectos culturales de la obra, cuyo alcance ha ido permitiendo repensar durante estos años algunos presupuestos clásicos sobre la relación entre Polibio, Roma y el mundo helenístico. Proponemos aquí ofrecer un rápido análisis de las tres principales líneas de estudio propuestas por los estudiosos, cuyo alcance es considerado, en efecto, como un total reubicación del historiador aqueo al interior del universo cultural del mundo helenístico.

Palabras claves: Polibio; Mundo Helenístico; Roma; Estado de la cuestión; Perspectiva cultural

Introducción

“Si quieres entender Grecia bajo los romanos, lee a Polibio y lo que puedas creer que es Posidonio; si quieres entender a Roma gobernando Grecia, lee a Plauto, a Catón y a Mommsen”¹.

Nacido cerca del 200 a.C. en el seno de una importante familia de la elite política de Megalópolis, cuando ésta era miembro de la Confederación aquea, Polibio es, junto con Tucídides y Heródoto, uno de los más reconocidos historiadores griegos de la Antigüedad. No era originalmente un escritor, al menos no uno de importancia. Sólo habría escrito durante su juventud una breve biografía encomiástica de Filopemen, así como también un pequeño tratado sobre táctica, los cuales no se conservan. En esa época, su interés radicaba casi exclusivamente en el campo del poder. Como su padre, Licortas, Polibio había seguido desde joven este camino llegando a ocupar, durante la Tercera Guerra Macedónica, la *hipparchía* federal, que era el segundo cargo en importancia entre los aqueos. Sin embargo, súbitamente, y como resultado de la decisiva victoria romana sobre Perseo de Macedonia en los campos de Pidna (168 a.C.), su vida experimentó un brusco vuelco. Junto con otros políticos griegos sospechados por su actitud tibia para apoyar la causa romana durante la guerra precedente, Polibio fue enviado a Roma como detenido político, lugar donde permaneció entre dieciséis y diecisiete años durante los cuales emprendería la escritura de su monumental obra. El objetivo de la misma estaba ligado íntimamente a su vida, puesto que a través de ella pretendía dar sentido al proceso de expansión romana que había llevado a los griegos no sólo a la pérdida de su libertad, sino que también había puesto freno a las propias ambiciones políticas del historiador.

Las *Historias* no se han conservado completas y el hecho de que podamos disponer de los cinco primeros libros de las mismas, así como también de numerosos fragmentos de los siguientes, se halla ligado, en efecto, al vasto

¹ MOMIGLIANO, A., *La Sabiduría de los Bárbaros. Los Límites de la Helenización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1999 (1975), 85.

proceso de migración de textos de Bizancio a Italia durante los primeros siglos del Renacimiento. En ese sentido, la obra fue pronto reconocida por los intelectuales italianos renacentistas como un documento de primera calidad para el conocimiento de la Roma republicana, lo que motivó que se acudiera asiduamente a ésta en búsqueda de enseñanzas prácticas para la reforma de las milicias ciudadanas, utilizando como modelo la legión romana. Más tarde, en el siglo XVIII, el foco de atención estuvo puesto en los aspectos políticos, de modo que Montesquieu, Dryden y otros intelectuales ingleses posteriores a la Gloriosa Revolución, así como también Adams en el momento de redacción de la Constitución de los Estados Unidos, acudieron a esta obra para aprender sobre la llamada constitución mixta romana. El siglo XIX marcó, sin embargo, un cambio de inquietud hacia Polibio y su obra, ya que ambos dejaron de formar parte de la discusión política contemporánea para convertirse en campo de estudio para la filología y la historia antigua.

En estos campos disciplinares, numerosas han sido hasta este momento las investigaciones sobre las *Historias*, aunque de todos modos quizá se hallen desfasadas frente al volumen de aquéllas que abordan las obras de Heródoto, Tucídides o Tito Livio. Ciertamente, con todo, las grandes síntesis históricas sobre la expansión romana se han erigido sobre el material polibiano, el cual constituye la única fuente narrativa que permite dar coherencia al amplio período histórico comprendido entre el último cuarto del siglo III a.C. y mediados del siglo II a.C. En consonancia con esto, en los últimos sesenta años se han publicado algunos estados de la cuestión que permiten acceder a un panorama general bastante completo de la producción historiográfica clásica sobre las *Historias*, en los cuales se cubre las publicaciones desde el siglo XIX hasta la última década del XX².

² SCHICK, C., 'Polibio da Megalopoli: Le principali questioni sulle *Storie*', *Paideia* 5, 1950, 369-383; MUSTI, D.; 'Problemi polibiani (Rassegna di studi 1950-1964)', *PP* 20, 1965, 380-426; 'Polibio negli studi dell' ultimo ventennio (1950-1970)', *ANRW* 1(2), 1972, 1114-1181; VERDIN, H.; 'Trois approches de Polybe', *RBPh* 53, 1975, 66-74; HOLZBERG, N.; "Bibliographie 1970-1980", en K. STIEWE and N. HOLZBERG (eds.), *Polybios*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 439-448; MARINCOLA, J., *Greek Historians*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 113-149; WALBANK, F., *Polybius, Rome, and the Hellenistic World*.

En estas dos últimas décadas, sin embargo, los estudios polibianos han gozado de un auge particularmente notable, lo cual se observa en las publicaciones aparecidas. Varios congresos específicos sobre Polibio, su obra y su época han sido celebrados en España, Inglaterra y Alemania, los cuales han dado lugar a publicaciones colectivas que reflejan en gran medida estas nuevas preocupaciones³. Además, desde mediados de los '90, se ha publicado varias monografías específicas tendientes a situar las *Historias* culturalmente en su propio contexto histórico de producción. Los libros de Golan, Eckstein, Nottmeyer, Thornton, Champion y, más recientemente, Dreyer, Baronowski y Maier parecen mostrar la punta de lanza de una tendencia factible de incrementarse en el futuro⁴.

Un recorrido por los exhaustivos estados de la cuestión publicados en las pasadas décadas nos muestra que el tema tradicional de estudio ha venido siendo desde el siglo XIX el amplio abanico de cuestiones relacionadas con la posición adoptada por Polibio frente a la expansión de Roma como fenómeno político⁵.

Essays and Reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 (2002), 1-27; THORNTON, J.; 'Polibio e Roma. Tendenze negli studi degli ultimi anni (I)', *StudRom* 52 (1-2), 2004, 108-139; 'Polibio e Roma. Tendenze negli ultimi anni (II)', *StudRom* 52 (3-4), 2004, 508-525. Remitimos por su importancia a las introducciones de los tres tomos del comentario de WALBANK: *Historical Commentary on Polybius I-III*. Oxford: Clarendon Press, 1999 (1957-1979).

³ SANTOS YANGUAS, J. y TORREGARAY PAGOLA, E. (eds.), *Polibio y la Península Ibérica*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2005; SMITH, C. y YARROW, L., *Imperialism, Cultural Politics & Polybius*. Oxford: Oxford University Press, 2012; GIBSON, B. y HARRISON, T., *Polybius and his world. Essays in memory of F. W. Walbank*. Oxford: Oxford University Press, 2013 (en prensa); GRIEB, V. y KOEHN, C., *Polybios und seine Historien (Tagung 16.-18. April 2010)*, Hamburg: 2013 (en prensa).

⁴ GOLAN, D., *The Res Graeciae in Polybius. Four Studies*. Como: Edizioni New Press, 1994; ECKSTEIN, A., *Moral Vision in Polybius' Histories*. Berkeley: University of California Press, 1995; NOTTMAYER, H., *Polybios und das Ende des Achaierbundes*. München: Editio Maris, 1995; THORNTON, J., *Lo storico, il grammatico, il bandito. Momenti della resistenza greca all'Imperium Romanum*. Catania: Edizioni del Prisma, 2001; CHAMPION, C., *Cultural Politics in Polybius' Histories*. Berkeley: University of California Press, 2004; DREYER, B., *Polybios. Lebe und Werk im Banne Roms*. Hildesheim: Olms, 2011; BARONOWSKI, D., *Polybius and Roman Imperialism*. London: Bristol Classical Press, 2011; MAIER, F., "Überall mit dem Unerwarteten rechnen". *Die Kontingenz historischer Prozesse bei Polybios*. München: C.H. Beck, 2012, en prensa.

⁵ FERRARY, J.-L., *Philhellénisme et impérialisme: Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*. Rome: École Française, 1988, 265-348; "Le jugement de Polybe sur la domination romaine: état de la question", en J. SANTOS YANGUAS..., *op.cit.*, 15-32; esp.: WALBANK, F., *Polybius, Rome...*,

Junto a este tópico, también han tenido una centralidad notable las reflexiones teóricas del libro VI⁶, entre las que se destacan su idea de la constitución mixta⁷, pero también su interpretación del funcionamiento de la política romana republicana⁸.

En ese sentido, podría pensarse que tanto la filología como la historia antigua heredaron del Renacimiento la confianza en el acceso no mediado a la realidad histórica romana a través del texto escrito por Polibio. Su estilo literario sencillo y directo, el carácter supuestamente explícito de su metodología, así como su relativa contemporaneidad con respecto al fenómeno, contribuyeron a reforzar esta concepción de estar frente a una fuente histórica transparente que podía suministrarles acceso directo a la realidad histórica de la expansión romana. En los últimos años, sin embargo, y en concordancia con lo que Momigliano pensaba, se ha comenzado a discutir no sólo los dispositivos textuales que mediaban entre la realidad histórica y lo que podemos hallar en la obra, sino también el problema de los filtros culturales introducidos por un autor griego que describía una realidad que no le era necesariamente familiar. Esto ha contribuido indefectiblemente a replantear la imagen de Roma y su expansión, atendiendo a los condicionantes político-culturales que actuaban en Polibio como productor de un discurso histórico.

op.cit., 13-21; THORNTON, J., 'Polibio e Roma...', *op.cit.*, 108-139, 'Polibio e Roma...', *op.cit.*, 508-525; BARONOWSKI, D., *Polybius and...*, *op.cit.*, 5-13.

⁶ WALBANK, F.; *Polybius, Rome...*, *op.cit.*, 16-17.

⁷ VON FRITZ, K., *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*. New York: Columbia University Press, 1954; MARTÍNEZ LACY, R., 'La constitución mixta de Polibio como modelo político', *SHHA* 23, 2005, 373-383.

⁸ Un documentado trabajo sobre la mirada de Polibio a las instituciones romanas: NICOLET, C., "Polybe et les institutions romaines", en E. GABBA (dir.), *Polybe*. Gèneve: Fondation Hardt, 1974, 209-258. El aspecto más importante en torno a la cuestión de la imagen de la política romana en el libro VI ha sido el debate sobre la naturaleza de ésta. Poniendo en tela de juicio los presupuestos de GELZER sobre la concentración del poder romano en manos de un reducido grupo político conformado por la nobleza (*Die Nobilität der römischen Republik*. Leipzig: Teubner, 1912), MILLAR postuló en un primer artículo, luego seguido por varios otros hasta la publicación de su monografía sobre el tema, la necesidad de tomar a la plebe romana como un actor político significativo: 'The political character of the classical Roman republic, 200-151 B.C.', *JRS* 74, 1984, 1-19. El libro (*The Crowd in Rome in the Late Republic*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998), fue inmediatamente sometido a crítica por HÖLKESKAMP: 'The Roman Republic: Government of the People, by the People, for the People?', *SCI* 19, 2000, 203-233.

Polibio, Roma y la distancia cultural

En el marco de la producción académica clásica, donde lo “político” se consideraba en un sentido demasiado restringido, los estudios culturales recién empezaron a llamar la atención de los especialistas en la década del '90 del siglo pasado, lo que revela un desfase de los estudios polibianos con respecto al estudio sobre las prácticas discursivas de otros historiadores antiguos. Además, es claro que, aunque se han producido avances significativos en sintonía con los modernos estudios culturales, gran parte de los trabajos siguen abordando la relación de Polibio con Roma desde una perspectiva tradicional, la cual se ha visto encerrada durante décadas en la identificación del filorromanismo o antirromanismo del autor.

En ese sentido, la obra de Fustel de Coulanges y su tesis sobre la renuncia polibiana al ejercicio de la libertad en Grecia como la única opción para alejarse de una segura lucha fratricida y la consiguiente subversión del orden social, debería considerarse como un hito. Tras este trabajo, en efecto, la discusión permaneció durante décadas enmarcada dentro de estas posiciones dicotómicas de filorromanismo o antirromanismo⁹. La polarización, que dividió a los investigadores, tendió a atenuarse, sin embargo, gracias al intento por individualizar distintos momentos en la evolución del pensamiento de Polibio, los cuales se señalaban en base al supuesto de sucesivas etapas de redacción y publicación del texto de las *Historias*. En la actualidad, sin embargo, este tipo de enfoque está siendo dejado de lado en favor de uno que permita brindar una visión de conjunto que facilite comprender el pensamiento y la práctica de Polibio, sin la necesidad de establecer rupturas arbitrarias¹⁰.

⁹ FUSTEL DE COULANGES, N., *Polibio ovvero la Grecia conquistata dai romani*. Bari: Laterza, 1947 (1858). También: MOMIGLIANO, A., “La piel del historiador”, en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 (1977), 63-71, 68; DMITRIEV, S., *The Greek Slogan of Freedom and Early Roman Politics in Greece*. Oxford: Oxford University Press, 2011, 340.

¹⁰ WALBANK, F., *Polybius*. Berkeley: University of California Press, 1990 (1972), 157-183. En contra de varias ediciones y, en particular, de la existencia de una edición póstuma de conjunto:

La estrategia de individualizar las etapas de redacción y publicación era el modo de aproximación propuesto por Walbank, quien había tenido como objetivo, a través de la fijación de estos momentos, la reconstrucción de distintas etapas en la evolución de la actitud del historiador frente a Roma¹¹. Según este autor, había que reconocer cuatro períodos bien marcados en torno a tres cesuras delimitadas por los años 168/7, 152/1 y 146/5 a.C., pero el punto es que a partir del 145 a.C., Polibio habría adoptado decididamente el punto de vista romano. Aunque actualmente este tipo de enfoque no ha sido completamente dejado de lado, como ha ocurrido recientemente en el caso de Erskine quien ha acudido al mismo para pensar la condición de “detenido” político de Polibio en Roma¹², los estudios de la última década tienden a morigerar la existencia de estas rupturas. En realidad se reconoce la imposibilidad metodológica de individualizarlas.

Así, en una de las últimas monografías sobre el tema, Baronowski ha optado por presentar una visión de conjunto de las ideas del historiador aqueo frente al imperialismo romano, buscando destacar, justamente, la unidad de su perspectiva sin establecer rupturas arbitrarias¹³. Como ha señalado Ferrary, quien es el gran responsable de esta tesis, las *Historias* deberían reflejar la posición de Polibio en el momento en que dio forma final a su trabajo después del 145 a.C., puesto que habría sido difícil pensar en más de una edición¹⁴. El corolario de la postura de Walbank, aquél de una identificación final con la política romana por parte del historiador aqueo, contrasta fuertemente, además, con la de aquéllos que, como Musti, han puesto el acento, por el contrario, en el mantenimiento de una

FERRARY, J.-L., “Le jugement...”, *op.cit.*, 18-20. Decisión metodológica de tratar las *Historias* como un producto unitario: CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*, 9-12. Cfr.: WEIL, R., ‘La composition de l’histoire de Polybe’, *Journ. Sav.* 3-4, 1988, 185-206. Con reservas: CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*, 10.

¹¹ WALBANK, F., “Polybius between Greece and Rome”, en E. GABBA, *Polybe...*, *op.cit.*, 3-31; *Polybius*, *op.cit.*, 157-183.

¹² ERSKINE, A., “Polybius among the Romans: Life in the Cyclops’ Cave”, en C. SMITH..., *op.cit.*, 17-32, 23-24.

¹³ BARONOWSKI, D., *Polybius and...*, *op.cit.*, 87-113; FERRARY, J.-L., *Philhellénisme et impérialisme...*, *op.cit.*, 276-291.

¹⁴ FERRARY, J.-L., “Le jugement...”, *op.cit.*, 21.

cierta reserva mental, una distancia, frente a la experiencia de la dominación romana¹⁵.

La postura de Musti, en ese sentido, marcaba una solución intermedia entre la postura de autores como Fustel de Coulanges o Walbank y la de Brandstätter o Golan, los cuales habrían intentado reconocer una hostilidad subrepticia por parte del aqueo hacia la potencia del Tíber¹⁶. Esta última postura, aunque minoritaria, ha tenido algunos defensores dentro del campo académico. Millar, por ejemplo, reaccionó de manera radical contra la tesis de Walbank, sugiriendo, en cambio, un progresivo distanciamiento por parte del historiador, lo que, en conjunto, lo habría conducido lentamente a desaprobador los métodos imperiales de Roma desde el 168 a.C.¹⁷. Se ha llegado, incluso, a sugerir que Polibio habría comenzado a introducir claves ocultas en el texto para guiar a su público griego en una secreta lectura antirromana de la historia¹⁸. Esta dimensión del discurso polibiano ha sido abordada recientemente por Champion, quien ha aplicado la perspectiva teórica de Scott de los *hidden transcripts*, entendidos como mensajes de resistencia frente a la dominación que le permitían acomodarse frente al público griego y romano. Para este objetivo, el modo indirecto de la historiografía, a través de la introducción de discursos de determinados personajes, se convertía en un medio eficaz para expresar una voz disidente¹⁹.

¹⁵ MUSTI, D., 'Polibio negli...', *op.cit.*, 1114. También: "Problemi Polibiani...", *op.cit.*, 399-400; *Polibio e l'imperialismo romano*. Napoli: Liguori, 1978, 11, 69, 80, 82, 109, 132.

¹⁶ BRANDSTÄTER, F., *Bemerkungen über das Geschichtswerk des Polybios*, Danzig: 1843 (non vidi); *Die Geschichten des Aetolischen Landes, Volkes und Bundes, in drei Büchern nach den Quellen dargestellt, nebst einer historiographischen Abhandlung über Polybios*. Reimer: Berlin, 1844, 199-297.

¹⁷ MILLAR, F., "Polybius between Greece and Rome", en *Rome, the Greek world, and the East*, vol. 3. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006, 90-105. La tesis clásica de Petzold era que los fundamentos materiales del poder romano iban progresivamente cediendo paso a los éticos en la perspectiva polibiana, cada vez más crítica del imperio romano: PETZOLD, K., *Studien zur Methode des Polybios und zu ihrer historischen Auswertung*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1969, 34-100.

¹⁸ GOLAN habla de "a second layer method": *The Res Graeciae...*, *op.cit.*, 7. Cfr. SHIMRON, B., 'Polybius on Rome. A Reexamination of the Evidence', *SCI* 5, 1979/80, 94-117, 99 y 115; NISTOR, V., 'Again about Polybius, XXXVI, 9, 13-17', *StudClas* 23, 1985, 45-49, 48.

¹⁹ CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*, 2, 15-29. El texto: SCOTT, J., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University, 1990.

En la otra dirección, sin embargo, una gran mayoría de los trabajos ha tendido a ver a Polibio como un sujeto que no sólo progresivamente habría abrazado la causa romana²⁰, sino también adoptado su perspectiva o, incluso, su “*mentalité*”²¹. Una lectura en estos términos contribuía decididamente a alejarlo del mundo político-cultural helenístico, situándolo, por el contrario, en la perspectiva imperial romana. Esta alienación cultural no habría sido, según este planteo, más que la expresión de su más profunda insatisfacción sociopolítica. Se ha llegado inclusive a sostener que el historiador pudo haber sido considerado como un traidor en Grecia²², cuya conversión a los intereses romanos, por lo tanto, se habría producido sin resistencia al modo de una capitulación intelectual²³. Esta discusión había devenido, por lo tanto y como puede observarse, progresivamente en una sobre la identidad, o sobre su relativa dependencia intelectual y cultural con respecto a Roma, aunque sin desligarse todavía del importante problema de su reflexión sobre el “imperio” y la génesis del poder romano. Sin embargo, a menudo, se veía a Polibio como un intelectual demasiado sofisticado, capaz de aprehender la realidad del fenómeno de la expansión romana en términos abstractos y conceptuales. En ese sentido, los

²⁰ FUSTEL DE COULANGES, N., *Polibio ovvero...*, *op.cit.*; WALBANK, F., “Polybius between...”, *op.cit.*; *Polybius, op.cit.*, 157-183; ZHRNT, M., “Anpassung – Widerstand – Integration: Polybios und die römische Politik”, en N. EHRHARDT und L.-M. GÜNTHER (eds.), *Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für Jürgen Deininger zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002, 77-102.

²¹ La adopción de la perspectiva política romana: WALBANK, F., ‘Political Morality and the Friends of Scipio’, *JRS* 55, 1965, 1-16, 12; “Polybius’ Last Ten Books”, en T. REEKMANS, E. VAN’T DACK and H. VERDIN (eds.), *Historiographia Antiqua: Commentationes Lovanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae*. Leuven, 1977, 139-162, 162. Esta conversión político-moral: GIGANTE, M., ‘La crisi di Polibio’, *PP* 6, 1951, 33-53, 34. El planteo más radical es DUBUISSON: *Le latin de Polybe. Les implications historiques d’un cas de bilingüisme*. Paris: Klincksieck, 1985; “La vision polybienne de Rome”, en H. VERDIN et al., *Purposes of History: Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd Centuries BC*. Leuven: 1990, 233-243.

²² GREEN, P., *Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age*. Berkeley: University of California Press, 1990, 279-283, esp. 280.

²³ Una “conversión” según la opinión de DE SANCTIS de miembro del “partido nacionalista” a representante de los intereses romanos: *Storia dei Romani*, tomo IV, vol. 3. Firenze: “La Nuova Italia”, 1964, 128. Las implicaciones de la experiencia vivida por el historiador italiano tras su negativa a realizar el juramento fascista en 1931 debieron tener peso en esta valoración negativa como una claudicación intelectual: WALBANK, F., *Polybius, Rome...*, *op.cit.*, 310-321; BARONOWSKI, D., *Polybius and...*, *op.cit.*, 174-175.

estudios clásicos recalaban en su perspectiva como si, al hacerlo, se enfrentaran con una reflexión neutral sobre un objeto de estudio externo²⁴. Se ofrecía una lectura, por lo tanto, en la que el historiador no parecía estar condicionado en su interpretación por el bagaje cultural que traía incorporado, pero tampoco verse limitado para intentar comprender el fenómeno de la expansión y el imperialismo romano por su formación y trayectoria política previa.

Sin embargo, como Momigliano diagnosticó hace ya bastante tiempo, existía cierta circularidad en este tipo de estudios, en la medida en que nuestra interpretación de Polibio parecía depender estrictamente de nuestra interpretación del imperialismo romano, pero, a su vez, ésta se desprendía directamente de cómo lográramos comprender a aquél²⁵. Diferentes trabajos sobre la guerra y la expansión romana, publicados a partir de ese momento, apuntalaban sus hipótesis explicativas, aunque diametralmente opuestas, precisamente en los planteos de Polibio²⁶. Esta es una consecuencia directa de la falta de otra narrativa histórica contemporánea a estos sucesos capaz de permitir redimensionar el aporte polibiano. Por lo tanto, esto nos habla a las claras de nuestra necesidad de Polibio como fuente, pero también, y es algo que la historiografía sólo empezó erráticamente a valorar a partir de esa década de los '70, de la necesidad de comprender el universo práctico e intelectual en el cual el historiador se había formado²⁷. En la última década, esta preocupación sirvió de base para que nuevos enfoques intentaran redefinir el problema desde un punto de vista cultural²⁸. Este

²⁴ GUELFUCCI, M., 'Polybe, le regard politique, la structure des Histoires et la construction du sens', *CEA* 47, 2010, 329-357, 330-331; CLARKE, K., "Polybius and the Nature of Late Hellenistic Historiography", en J. SANTOS YANGUAS..., *op.cit.*, 69-87, 85.

²⁵ MOMIGLIANO, A., "La piel...", *op.cit.*, 67. "...depuis Helleaux au moins, les assertions de Polybe, avec toutes leurs contradictions, constituent en elles-mêmes l'un des éléments essentiels du débat...": DUBUISSON, M., "La vision polybienne...", *op.cit.*, 242.

²⁶ Dos ejemplos paradigmáticos son los trabajos de Harris y Eckstein, quienes, sobre una base literaria común de las *Historias*, realizan una lectura diametralmente opuesta del fenómeno: HARRIS, W., *War and Imperialism in Republican Rome, 327-70 B.C.* Oxford: Oxford University Press, 1985 (1979); ECKSTEIN, A., *Rome enters the Greek East. From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 B.C.* Oxford: Blackwell, 2008.

²⁷ GREEN, P., *Alexander to Actium...*, *op.cit.*, 282.

²⁸ ERSKINE, A., 'Polybios and Barbarian Rome', *MediterrAnt* 3 (1), 2000, 165-182; CHAMPION, C., 'The Nature of Authoritative Evidence in Polybius and the Speech of Agelaus at Naupactus',

tipo de aproximación implicaba superar concretamente los límites que se había impuesto a Polibio al encasillar su explicación histórica del ascenso romano dentro de una realidad política estrictamente alejada de los factores culturales²⁹. En un excelente artículo, Martínez Lacy mostró que un límite demasiado tajante entre una tradición tucididea, político-militar, y una herodotea, etnográfico-cultural, no se sostiene a la hora de entender la tradición historiográfica en la cual Polibio abrevaba³⁰.

En ese sentido, creemos que esta dimensión cultural del discurso político de Polibio está en la base del moderno abordaje de Champion, quien buscó mostrar que las inconsistencias del historiador aqueo en su retrato de Roma y los romanos eran sólo un reflejo de la propia tensión experimentada por éste dentro del contexto socio-cultural en el que estaba inmerso. Se eludía, de ese modo, una incómoda discusión sobre su filorromanismo o antirromanismo, que había dominado el debate hasta el momento, y que, en su opinión, se hallaba estrechamente ligada al metodológicamente imposible intento de reconstrucción de los “sentimientos” de Polibio³¹. Ciertamente, la frase de Momigliano escogida como epígrafe permite entender las preocupaciones de la última década. En efecto, nos ayuda a pensar el hecho de que, aunque Polibio hablara de la expansión romana, al hacerlo reflejara más bien una serie de actitudes y reacciones por parte de los griegos, y por parte de él mismo, ante este fenómeno que estaba cambiando bruscamente el mapa político del mundo mediterráneo antiguo.

Esta difícil posición de Polibio entre el mundo griego helenístico y Roma y, fundamentalmente, aquélla producto de la inercia de la perspectiva helenística

TAPHA 127, 1997, 111-128; ‘Histories 12.4b.1-4c.1: An Overlooked Key to Polybios’ Views on Rome’, *Histos* 4, 2000, 1-5; *Cultural Politics...*, *op. cit.*; THORNTON, J., “Barbari, Romani e Greci. Versatilità di un motivo polemico nelle *Storie* di Polibio”, en E. MIGLIORE, L. TROIANI e G. ZECCHINI (eds.), *Società indigene e cultura greco-romana*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 2010, 45-76, 45.

²⁹ GABBA, E., ‘Roma nel mondo ellenistico’, *RIL* 126, 1992, 195-202, 200.

³⁰ MARTÍNEZ LACY, R., “Εθη και νόμματα. Polybius and his Concept of Culture”, *Klio* 73, 1991, 83-92.

³¹ CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*, *passim*.

en su comprensión del nuevo fenómeno mundial constituye, sin duda, uno de los capítulos más importantes de la historia político-cultural de la expansión romana hacia el oriente griego. Aunque desde una posición privilegiada, el historiador debió haber vivido lo que muchos miembros de la elite griega experimentaron ante la llegada de los romanos, recurriendo a las herramientas intelectuales clásicas para intentar comprender la nueva situación, lo que les permitía definir y reafirmar su propia identidad en el proceso.

En ese sentido, el aporte realizado por Musti significó una verdadera divisoria de aguas para pensar la inserción de Polibio dentro del horizonte político-cultural griego helenístico³². Éste advirtió tempranamente los límites que la explicación del historiador aqueo tenía con respecto a los procesos internos que habían desencadenado el imperialismo romano, entendiendo que éste se había centrado sobre todo en el mecanismo de conquista y en las formas adoptadas por su dominación. Con ello, señalaba Musti, Polibio nos daba la mejor pista de que su reflexión histórica estaba enmarcada dentro de los canales tradicionales de la dialéctica hegemonía-autonomía griega³³. De ese modo, más que pensar el problema en términos de una incapacidad, debería pensarse esto como una consecuencia del desinterés por conocer los mecanismos profundos que parecían movilizar la estructura política imperial romana, fundamentalmente, por todo aquello que no encajara dentro de la matriz política helenística³⁴.

No es extraño, por lo tanto, que el historiador aqueo jamás observara la nueva dinámica integradora puesta en marcha por la República romana durante su expansión, algo que, sin duda, debía resultarle inasible desde la teoría política griega clásica³⁵. Desde esta perspectiva, tenía sentido que Polibio no nos haya brindado una reflexión sistemática sobre el imperialismo, puesto que no

³² MUSTI, D., *Polibio e l'imperialismo...*, *op.cit.*, 11.

³³ *Ibid.*, 41; ERSKINE, A., *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*. Ithaca-New York: Cornell University Press, 1990, 183.

³⁴ MOMIGLIANO, A., *La Sabiduría...*, *op.cit.*, 73-80.

³⁵ DE ROMILLY, J., *The Rise and Fall of States According to Greek Authors*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1977, 81.

necesariamente buscaba comprender la dinámica interna del proceso³⁶. La voluntad expansionista atribuida a Roma podría así reconocerse como una suerte de “teoría interpretativa”, en la cual tenía un peso central la tradición tucididea de atribuir una voluntad implícita de expansión a todo Estado dinámico, entendiendo, en algún punto, que la historia del mundo debía ser explicada como una sucesión de hegemonías. En ese esquema, la hegemonía de Roma sería sólo la más actual de ellas³⁷.

Esta cuestión del condicionante político-cultural griego en los planteos del historiador fue advertido también por Millar, puesto que éste observó que la perspectiva de Polibio no estaba anclada en el imperio, sino que, pese a su traslado a Roma, su visión política de mundo seguía estando situada en la *pólis* griega helenística³⁸. Un moderno análisis del horizonte de reflexión política del historiador aqueo ha puesto el acento, incluso, en que los tres modelos políticos que éste tenía en mente eran la Confederación aquea, las monarquías helenísticas y Roma. Para Polibio, el primero de ellos era el más importante, puesto que representaba el lugar político-cultural desde el cual se reflexionaba sobre los intentos de dominación por parte de los otros dos³⁹. Como señaló Musti, su visión del mundo seguía siendo profundamente helenocéntrica y eso se reflejaba en su análisis político⁴⁰. No de otro modo parece posible interpretar su predilección por los ejemplos históricos del siglo IV a.C., que le permitían ilustrar la nueva realidad del Mediterráneo oriental, fundamentalmente, a partir de aquéllos en los que se daba una coherente interacción entre Filipo II y las *póleis* griegas. La historia griega proveía la clave para interpretar el presente de creciente dominio romano, más allá de las diferencias históricas entre ambos procesos⁴¹.

³⁶ MUSTI, D., *Polibio e l'imperialismo...*, *op.cit.*, 13, 41-42; GRUEN, E., *The Hellenistic world and the Coming of Rome*. Berkeley: University of California Press, 1986 (1984), 343-344.

³⁷ GABBA, E., ‘Aspetti culturali dell'imperialismo romano’, *Athenaeum* 55 (1), 1977, 49-74, 63.

³⁸ MILLAR, F., ‘Polybius between...’, *op.cit.*, 101.

³⁹ VIRGILIO, B., ‘Polibio, il mondo ellenistico e Roma’, en B. VIRGILIO (ed.), *Studi Ellenistici XX*. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, 2008, 315-345.

⁴⁰ MUSTI, D., *Polibio e l'imperialismo...*, *op.cit.*, 109.

⁴¹ LEHMANN, G., ‘The Ancient Greek History in Polybius’ *Historiae: Tendencies and Political Objectives*’, *SCI* 10, 1989/90, 66-77.

Estos análisis muestran la insuficiencia de un abordaje de las *Historias* en términos políticos abstractos, puesto revelan la necesidad de situar histórica y culturalmente la práctica de Polibio. Al mismo tiempo, esta perspectiva permite desviar el debate de la tradicional dicotomía filorromanismo o antirromanismo, entendiendo que la racionalización de la expansión y el proceso de imposición de la dominación romana estaban inmersos dentro del universo político-cultural del helenismo. Polibio se desplazó materialmente a Roma, pero el mundo helenístico se trasladó con él, puesto que lo traía incorporado dentro de sus esquemas para pensar y actuar. La reflexión sobre hegemonía-autonomía era, como se ha señalado, tradicionalmente griega y no implicaba, como en prácticamente la totalidad de los pensadores griegos, una valoración negativa del ejercicio de la hegemonía⁴². De todos modos, esto tampoco quiere decir que el proceso se viviera sin resistencias en la práctica⁴³. En ese sentido, en el pensamiento griego antiguo la dominación sobre el otro no era en sí cuestionada, puesto que tener la posibilidad de ejercer el poder era la demostración práctica del disfrute del mayor grado de libertad⁴⁴. Las condiciones del mundo en el cual Polibio vivía lo inclinaban a aceptar como perfectamente legítimas las aspiraciones expansionistas de cualquier Estado, entre ellos, Roma⁴⁵. Al menos de Tucídides en adelante existía un verdadero canon de interpretación historiográfica sobre la aspiración a la dominación como algo legítimamente válido⁴⁶.

En pleno siglo XXI se logra advertir, por lo tanto, que el principal problema de situar al historiador aqueo en la perspectiva imperial romana era que

⁴² BARONOWSKI, D., *Polybius and...*, *op. cit.*, 15-60.

⁴³ Sobre los oráculos y otros modos de resistencia: FUCHS, H., *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1964 (1938). Sobre las modalidades sociales, políticas, pero también intelectuales de esta resistencia: THORNTON, J., *Lo storico...*, *op. cit.*

⁴⁴ DE ROMILLY, J., *Thucydide et l'impérialisme athénien*. Paris: Les Belles Lettres, 1947, 73.

⁴⁵ THORNTON, J., 'Polibio e Roma...', *op.cit.*, 114-115; MOMIGLIANO, A., "Polybius between the English and the Turks", en *Sesto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del mondo antico*, tomo I. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1980, 125-141, 125; MUSTI, D., *Polibio e l'imperialismo...*, *op.cit.*, 41; HARRIS, W., *War and Imperialism...*, *op.cit.*, 111-114; GRUEN, E., *The Hellenistic world...*, *op.cit.*, 329-330. La violencia del sistema interestatal helenístico ha recibido un tratamiento general en: ECKSTEIN, A., *Mediterranean Anarchy, Interstate War and the Rise of Rome*. Berkeley: University of California Press, 2006.

⁴⁶ GABBA, E., "Aspetti culturali...", *op.cit.*, 53.

esto conducía a no reconocer la distancia cultural del historiador griego con respecto a Roma. En esta línea, el trabajo de Dubuisson era el que había llevado más lejos estos supuestos, al plantear que Polibio había experimentado un franco proceso de aculturación en Roma. A través de un pormenorizado estudio de la lengua de las *Historias*, este estudioso llegó a detectar elementos de latinización en el lenguaje del autor griego, argumentando que este fenómeno lingüístico habría devenido progresivamente en una romanización de su pensamiento⁴⁷. Un poco más atenuada había sido la visión de Momigliano, quien, sin embargo, había remarcado la incapacidad de Polibio para abordar Roma desde la perspectiva etnográfica griega, aunque, es cierto, poniendo el acento en la familiaridad aristocrática de clase experimentada por Polibio en Roma⁴⁸. Con todo, algunos estudios más recientes han mostrado que su dependencia de los modelos etnográficos griegos era bastante clara y que, por lo tanto, su aproximación cultural a Roma como objeto de estudio era más importante de lo que se creía⁴⁹.

En este contexto, la postura de una “romanización” del pensamiento de Polibio fue tempranamente sometida a crítica⁵⁰. Una de las evidencias más fuertes del fenómeno de aculturación esgrimidas por Dubuisson, el famoso sintagma ἢ καθ’ ἡμας θάλαττα, que aparece frecuentemente en las *Historias*, ha sido leído normalmente como una traducción al griego del giro latino *mare nostrum*⁵¹. Esto condujo a este estudioso belga a ver una adopción de la perspectiva romana, un colocarse en el lugar de ellos asociándose a su éxito, y a interpretarlo, en

⁴⁷ DUBUISSON, M., *Le latin...*, *op.cit.*; “La vision polybienne...”, *op.cit.*

⁴⁸ MOMIGLIANO, A., *La Sabiduría...*, *op.cit.*, 55.

⁴⁹ MARTÍNEZ LACY, R., “Ἔθη καὶ νόμιμα...”, *op.cit.*, 92; ERSKINE, A., ‘Polybios and Barbarian...’, *op.cit.*; CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*; ECKSTEIN, A., “*Physis and nomos: Polybios, the Romans and Cato the Elder*”, en P. CARTLEDGE, P. GARNSEY y E. GRUEN (eds.), *Hellenistic Constructs. Essays in Culture, History and Historiography*. Berkeley: University of California Press, 1997, 175-198.

⁵⁰ FERRARY, J.-L., *Philhellenisme et impérialisme...*, *op.cit.*, 289, n.83; CLARKE, K., *Between Geography and History. Hellenistic Constructions of the Roman World*. Oxford: Oxford University Press, 1999, 98.

⁵¹ I.3.9; III.37.6; 9, 10; 39.4; IV.42.3; XVI.29.6; 29.9; XXXIV.8.6. También se usa el ἢ καθ’ ἡμας con ἢ οἰκουμένη (III.37.1; IV.38.1). Cfr. CHAMPION, C., ‘Romans as BAPBAPOI: Three Polybian Speeches and the Politics of Cultural Indeterminacy’, *CPh* 95 (4), 2000, 425-444.

consecuencia, como una muestra del grado de identificación mental alcanzado por parte de Polibio con la política imperial romana⁵². Como señala Rood, este sintagma no debe ser considerado necesariamente como una invención polibiana, sino que es posible encontrar versiones previas del mismo dentro de la tradición literaria griega⁵³.

Algunas dimensiones específicas de la obra han revelado la construcción, o reproducción inconsciente, por parte del historiador de la distancia cultural frente a Roma y su cultura. Así, por ejemplo, en un importante artículo comparativo sobre los prólogos de algunos historiadores griegos, Weißenberger ha mostrado que la separación entre griegos y romanos en el prólogo de las *Historias* era mucho más marcada que en Dionisio de Halicarnaso o Apiano y, en ese sentido, sólo era comparable con la actitud de Pausanias en el siglo II d.C.⁵⁴. Más recientemente, se ha observado, además, que en el libro VI de su obra, justo aquél en el que se abordaba la *politeía* romana, el historiador aqueo utilizaba como tiempo verbal un “aoristo de hábito” para referirse a las prácticas romanas, lo que ligaba su empresa a la del único historiador griego anterior que había utilizado ese tiempo y aspecto verbal. En efecto, Heródoto había usado este aspecto verbal en sus descripciones etnográficas, de modo que, según Langslow, Polibio, al utilizar una forma gramatical poco frecuente en un contexto análogo de descripción de costumbres extrañas estaba haciendo un guiño a su público sobre el sentido etnográfico de lo que estaba escribiendo⁵⁵. Esto podría mostrarnos que el historiador aqueo se concebía a sí mismo como una suerte de etnógrafo frente a una cultura extraña. Sobre este punto, la advertencia de Hartog de no confundir

⁵² DUBUISSON, M., *Le latin...*, *op.cit.*, 172.

⁵³ THEOPH. *HP* I.4.2; 4.6.1; cf. Pl. *Phd.* 113a8; Arist. *Meteor.* 356a; ROOD, T., “Polybius”, en I. DE JONG, R. NÜNLIST y A. BOWIE (eds.), *Narrators, narratees, and narratives in Ancient Greek Literature*. Leiden: Brill, 2004, 147-164, 157.

⁵⁴ WEIßENBERGER, M., ‘Das Imperium Romanum in den Proömien dreier griechischer Historiker: Polybios, Dionysios von Halikarnassos und Appian’, *RhM* 145, 2002, 262-281, 279. “Per il II secolo a.C., l’età di Polibio, parlare di cultura greco-romana sarebbe prematuro”: THORNTON, J., “Barbari, Romani...”, *op.cit.*, 45.

⁵⁵ LANGSLOW, D., “The Language of Polybius since Foucault and Dubuisson”, en C. SMITH y L. YARROW (eds.), *Imperialism, Cultural Politics...*, *op.cit.*, 85-110, 92.

“ver desde Roma” con “ver como Roma” es una clara expresión de los estudios desde la última década del siglo XX⁵⁶.

Así, frente a la observación de estos problemas historiográficos, a partir de los '90 aparecieron algunos estudios como los de Eckstein, Clarke o Erskine que intentaban restituir a Polibio al universo cultural helenístico⁵⁷. También el citado trabajo de Champion es justamente una de las bisagras para reconocer este cambio de enfoque⁵⁸. Este mismo autor, contra Pédech⁵⁹, y retomando críticamente la decimonónica tesis de Brandstätter, ha abordado también el uso funcional de los discursos de personajes griegos (Agelao, Licisco y Trasícrates) para caracterizar negativamente a los romanos como bárbaros. La elección del lugar para recoger estos discursos en estilo directo no parece casual, puesto que se colocan justo en el momento en que los romanos entraban en contacto directo con el mundo griego, revelando una continuidad de la polaridad tradicional etnográfica griega entre helenos y bárbaros⁶⁰. De Schmitt en adelante se sabe que Polibio no denominaba bárbaros a los romanos él mismo, ni tampoco a través de su *persona*, sino que usualmente colocaba este epíteto negativo en boca de diversos personajes rivales de éstos⁶¹. Es cierto, con todo, que hay alguna evidencia indirecta para pensar que el historiador pudo haber considerado bárbaros a los romanos y así, incluso, ha sido defendido en la última década⁶². De todos modos, parece importante notar que esta hipotética discusión sobre el lugar de los discursos en la obra ha conducido directamente a la cuestión central en los últimos años de las mediaciones narrativas y los aspectos indirectos de la historiografía polibiana.

⁵⁶ HARTOG, F., *Memoria de Ulises*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1999 (1996), 227.

⁵⁷ ECKSTEIN, A., *Moral Vision...*, *op.cit.*; CLARKE, K., “Polybius and the...”, *op.cit.*; ERSKINE, A., “Spanish Lessons: Polybius and the Maintenance of Imperial Power”, en J. SANTOS YANGUAS..., *op.cit.*, 229-243.

⁵⁸ CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*

⁵⁹ PÉDECH, P., *La méthode historique de Polybe*. Paris: Les Belles Lettres, 1964, 268, n.63.

⁶⁰ CHAMPION, C. ‘Romans as...’, *op.cit.*

⁶¹ SCHMITT, H., ‘Hellenen, Römer und Barbaren. Eine Studie zu Polybios’, *Wiss. Beil. Zum Jahresbericht des Hum. Gymn. Aschaffenburg*, 1957/8, 38-58.

⁶² El sacrificio de los caballos por los romanos: CHAMPION, C., ‘*Histories* 12.4b.1-4c.1...’, *op. cit.* Cfr. PELEGRÍN CAMPO, J., ‘Tradición e innovación en la imagen polibiana del bárbaro’, *SHHA* 22, 2004, 43-62, 54, n.26.

Historiografía, modo indirecto y el aporte de la narratología

A partir del trabajo de Champion se ha revisado esta cuestión de la funcionalidad de los discursos introducidos por Polibio en sus *Historias*. Ciertamente, este problema ya había sido abordado con respecto a las obras de otros historiadores de la Antigüedad, pero existía cierta resistencia en el caso de Polibio, quien, a menudo, y como ya se ha observado, era visto como un escrupuloso historiador. El reconocimiento del uso por parte de Polibio de los discursos como proveedores de información indirecta al público es, por lo tanto, innovador en el campo de los estudios polibianos. La cuestión de los discursos en las *Historias* se hallaba supeditada en el pasado sólo a probar la autenticidad de los mismos⁶³, fundamentalmente, en lo que respecta a los discursos de tres personajes griegos como Agelao, Licisco y Trasícrates⁶⁴. En los últimos tiempos, un gran avance ha sido comprender que la presencia de estos discursos, así como el contexto narrativo en el cual estaban insertos, son significativos en sí mismos para entender las opciones realizadas por Polibio⁶⁵.

A diferencia de Brandstätter, que se había centrado en el discurso de Agelao⁶⁶, o Millar, que hizo lo mismo, pero con el de Licisco⁶⁷, Champion no ve en estos discursos la prueba de la hostilidad del historiador, sino la necesidad de dar voz a las opiniones de aquellos griegos que veían a Roma como el enemigo. El motivo último sería la necesidad de responder a un doble público griego y romano⁶⁸. Sin embargo, esto quizá dé demasiado peso a la singularidad de

⁶³ Por la autenticidad: WALBANK, F., *Speeches in Greek Historians*. Oxford: The Third J. L. Myres Memorial Lecture, 1965; SACKS, K., *Polybius on the Writing of History*. Berkeley: University of California Press, 1981, 79-95. Algunos auténticos y otros inventados: PÉDECH, P., *La méthode...*, *op.cit.*, 254-302. Auténticos, pero con retoques: CHAMPION, C., "The Nature of Authoritative...", *op.cit.*, 112-117; MARINCOLA, J., "Speeches in Classical Historiography", en J. MARINCOLA (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol.1. Oxford: Blackwell, 118-126, 123-126.

⁶⁴ Una síntesis de las posiciones: BARONOWSKI, D., *Polybius and...*, *op.cit.*, 207, n.6.

⁶⁵ *Ibid.*, 151.

⁶⁶ BRANDSTÄTER, F.; *Die Geschichten des...*, *op.cit.*, 234, 250.

⁶⁷ MILLAR, F., "Polybius between...", *op.cit.*, 103-105.

⁶⁸ CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*, 63. Para DEININGER estos discursos de Agelao, Licisco y Trasícrates representaban la opinión pública griega a fines del siglo III a.C.: *Der*

Polibio. Aunque es cierto que, en general, los historiadores antiguos enfrentaban una situación complicada cuando decidían calificar las acciones de sus contemporáneos, con quienes a menudo tenían que interactuar dentro de reducidos círculos sociales⁶⁹, parece más probable que esta ambivalencia deba pensarse como una muestra de la compleja actitud del historiador hacia Roma⁷⁰. Las *Historias* son el primer testimonio que conservamos de los griegos continentales sobre la expansión romana y, por lo tanto, pese a la particularidad de las experiencias personales, debieron reproducir la sorpresa, la expectativa y la ansiedad frente a las posibles reacciones romanas y, sobre todo, la incapacidad de comprender la ambigüedad de su política⁷¹.

Estos discursos transmitirían información adicional al público, pero quizá sea ir demasiado lejos pensarlos como herramientas usadas para expresar hostilidad secretamente sin exponerse a las represalias romanas en el tiempo de la redacción de los primeros libros en Roma. En efecto, como se ha observado, dejar de lado la inútil discusión sobre publicaciones parciales, así como también la tesis romántica de una edición de conjunto aparecida póstumamente, parece conveniente para afrontar esta dimensión del problema. La hipótesis de una sola publicación de la obra, una vez libre de su condición de detenido, previene en contra de pensar en una necesidad de incorporar mensajes encriptados de resistencia⁷². De todos modos, no deja de resultar eficiente para su estrategia de posicionamiento, como mediador entre griegos y romanos tras la Guerra Aquea, el asumir una postura “aparentemente” imparcial, aunque, en la práctica,

politische Widerstand gegen Rom in Griechenland, 217-86 v. Chr. Berlin: Walter de Gruyter, 1971, 23-34. Cfr.: GRUEN, E., *The Hellenistic...*, *op.cit.*, 322-325.

⁶⁹ FORNARA, C., *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Los Angeles: University of California Press, 1988 (1983), 100-104

⁷⁰ FRONDA, M., ‘Review of C. B. Champion, *Cultural Politics in Polybius’s Histories*, Berkeley, 2004’, *AHB* 19, 2005, 181-187.

⁷¹ GRUEN, E., *The Hellenistic world...*, *op.cit.*, 343-351.

⁷² FERRARY (“Le jugement...”, *op.cit.*, 21) argumenta contra los mensajes encriptados de Golan (*The res Graeciae...*, *op.cit.*, 7-8), la romanización de Polibio propuesta por DUBUISSON (“La vision polybienne...”, *op.cit.*) y el alejamiento de las preocupaciones comunes de la elite política griega de BERNHARDT (*Polis und römische Herrschaft in der späten Republik [149-31 v. Chr.]*. Berlin: Walter de Gruyter, 1985, 258).

politizada⁷³. En ese sentido, quizá una imagen de mutua incompreensión entre griegos y romanos podría haber resultado funcional al dar sentido a los aspectos culturales de su propia indagación histórica.

Los planteos de Champion, sobre la necesidad de leer los discursos de las *Historias* como espacios de acción para un historiador indirecto que, a través de la narrativa, consigue dirigirse a su público e introducir nuevos sentidos, son sólo la punta visible de uno de los desarrollos más importantes. Durante años se había pensado a Polibio como un ejemplo de historiador intrusivo, subjetivo, cuyas lecciones didácticas se hallaban expresadas siempre en estilo directo y en primera persona⁷⁴. En efecto, nunca permitía al público olvidar que la atención estaba puesta sobre él, lo que tenía como efecto secundario hacer parecer menos importantes a las técnicas narrativas frente a las lecciones extraíbles de la narración⁷⁵. Esto contribuía sustancialmente a la construcción de su imagen de historiador “moderno”, por su aparente precisión y confiabilidad como fuente histórica⁷⁶.

Su estilo literario sobrio, engañosamente desprovisto de ornamentos retóricos, genera en el lector contemporáneo cierta “ilusión de transparencia” y de “acceso directo” a la realidad narrada. Esta ilusión se ve reforzada a la vez por el hecho de que se trata de la única narración historiográfica del período que se conserva. Reconocer las estrategias discursivas y mediaciones historiográficas que contribuían a reforzar los mecanismos de control e imposición de sentido presentes en el texto, entonces, parecía ser el primer peldaño para superar este preconcepto. En cierta ocasión, Howald analizando estas cuestiones narrativas en

⁷³ THORNTON, J., ‘Tra politica e storia: Polibio e la guerra acaica’, *MediterrAnt* 1(2), 1999, 585-634.

⁷⁴ El historiador subjetivo y el indirecto en historiografía antigua: SACKS, K., *Polybius on...*, *op.cit.*, 4-8.

⁷⁵ *Ibid.*, 8.

⁷⁶ También se ha sostenido la idea de una transformación de Polibio de político faccioso en historiador objetivo con respecto a su narración de la Guerra Aquea: NOTTMAYER, H., *Polybios und...*, *op.cit.*, 122. Cfr. THORNTON, J., ‘Tra politica...’, *op.cit.*, 589. Sobre esta imagen como “historiador moderno”: DUBUISSON, M., ‘La vision polybienne...’, *op.cit.*, 236. Cfr.: NEMIROVSKIJ, A., ‘Polybe en tant qu’historien’, *Voprosy istorii* 6, 1974, 87-106.

los historiadores antiguos había observado que no había ninguna cuestión con respecto a Polibio (*Es gibt keine Polybiosfrage*), argumentando que no valía la pena atender a esta dimensión discursiva⁷⁷. Las dos últimas décadas han desmentido esta afirmación.

A comienzos de los '90, Davidson recaló en la importancia del enfoque narratológico para comprender estos dispositivos de control textuales, permitiendo dar una explicación a la práctica del historiador aqueo de no introducir los hechos personalmente, sino a través de la mirada de sus personajes. Polibio podía, de ese modo, mostrarse aparentemente más objetivo, haciendo uso de la narración como filtro de información⁷⁸. Este trabajo abrió paso, en ese sentido, a que comenzara a aceptarse el doble perfil directo e indirecto del discurso polibiano, en el cual se recuperan distintas modalidades del género historiográfico practicado por Heródoto, Tucídides y Jenofonte⁷⁹. Además, contribuyó a romper con un modo de concebir las *Historias* “históricamente” dirigido, cuyo predominio en Polibio había sido más prolongado que en los estudios sobre otros autores antiguos.

Esta perspectiva “histórica” o “históricamente” dirigida, como señaló Marincola, se interesaba sobre todo por las fuentes, y en particular por la fiabilidad de las mismas con respecto a las *Realien* antiguas⁸⁰. En su estado de la cuestión, Walbank señalaba justamente que las dos áreas de estudio en las que se habían experimentado avances significativos durante la década de los '90 eran la concepción geográfica y las cuestiones de método historiográfico en la obra de Polibio. En el caso de la geografía, se apuntaba al trabajo de Clarke que había mostrado la perspectiva esencialmente griega de su perspectiva geográfica, pero que también había contribuido a debilitar las fronteras entre historiografía,

⁷⁷ HOWALD, E., *Vom Geist antiker Geschichtschreibung. Sieben Monographien*. München-Berlin: Oldenbourg, 1944, 87.

⁷⁸ DAVIDSON, J., 'The gaze in Polybius' Histories', *JRS* 81, 1991, 10-24; GREEN, P., *Alexander to Actium...*, *op.cit.*, 281.

⁷⁹ MARINCOLA, J., *Authority and Tradition in Ancient Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (1997), 10-11.

⁸⁰ MARINCOLA, J., *Greek Historians...*, *op.cit.*, iii.

geografía y etnografía en el pensamiento griego⁸¹. En el caso de los avances en el análisis historiográfico, refería muy especialmente al aporte de Marincola a la comprensión de la dimensión discursiva de construcción de autoridad por parte de los historiadores antiguos⁸².

Ahora bien, la distinción entre ambos trabajos puede ser sólo aparente, puesto que Clarke se nutre también de la narratología para mostrar los efectos creados por los espacios observados y, de ese modo, impuestos y experimentados desde distintas posiciones por los personajes, por el narrador y por el público⁸³. Actualmente, por ejemplo, podemos ver en el trabajo de McGing un excelente ejemplo de la aplicación de criterios narratológicos para comprender el modo cómo Polibio era capaz de tematizar un problema didáctico y presentarlo a su público a través de la propia narrativa⁸⁴. Esta recuperación del perfil indirecto de la escritura de la historia por Polibio ha llamado la atención sobre lo que el historiador hacía ver, y cómo lo hacía ver, a través de la narración de los hechos. Se ha entendido así que la narración constituía un dispositivo de control e imposición de sentido mucho más fuerte, en tanto era más sutil y permitía, por ejemplo, fijar al público diferentes escalas de observación de la “realidad” que condicionaban su lectura de los hechos⁸⁵.

El modo cómo la narrativa trabajaba en la construcción e imposición de sentidos se reconoció también, por ejemplo, como una dimensión a tener en cuenta para entender el papel de las representaciones colectivas y étnicas. Merece particular atención un trabajo de Champion sobre los etolios, en el cual se cuestiona el enfoque tradicional que buscaba identificar sentimientos personales, intenciones conscientes y operaciones subjetivas para explicar el prejuicio de

⁸¹ CLARKE, K., *Between Geography...*, *op.cit.*, 77-128 (esp.98-114).

⁸² MARINCOLA, J., *Authority and Tradition...*, *op.cit.*

⁸³ CLARKE, K., *Between Geography...*, *op.cit.*, 32-34.

⁸⁴ MCGING, B., *Polybius' Histories*. Oxford: Oxford University Press, 2010, 95-128.

⁸⁵ ZANGARA, A., *Voir l'histoire. Théories anciennes du récit historique (IIe siècle avant J.-C. - II siècle après J.-C.)*. Paris: Vrin/EHESS, 2007.

Polibio por éstos⁸⁶. Algunos autores habían buscado en las décadas precedentes saber si Polibio había mantenido o no una actitud permanentemente hostil con respecto a este pueblo. Frente a este problema, la discusión sobre las publicaciones parciales y la modificación consiguiente de los sentimientos del autor seguían siendo para los partidarios de este abordaje relevantes, pero, fundamentalmente, continuaban centrándose exclusivamente en las intervenciones directas del historiador⁸⁷. La propuesta de Champion, por el contrario, residía en adoptar un enfoque “historiográfico” que permitiera entender la representación de los etolios como un recurso discursivo funcional al contexto narrativo, poniendo el acento en la importancia del modo historiográfico “indirecto” para tematizar algunos problemas.

Este problema de la representación colectiva, además de conectarse con la cuestión narratológica, se relacionaba directamente con el tópico más explorado de la obra, es decir, la posición de Polibio frente a Roma. En ese sentido, los planteos de Champion sobre una representación colectiva ambivalente de los romanos en las *Historias* a la vez como bárbaros y como griegos honorarios se convirtieron en un disparador para discutir la funcionalidad de las representaciones étnicas a nivel general en la obra⁸⁸. La expansión romana no había sido un hecho exclusivamente político, sino que había implicado problemas propios del contacto cultural y, dentro de ese proceso, debemos pensar el texto de las *Historias* como un gran producto cultural donde la representación del otro jugó un papel destacado.

Se trataba de un campo de estudios culturales que había sido poco abordado en el pasado. Tras el clásico trabajo de Schmitt y algunas disquisiciones sobre pueblos particulares en obras generales, se llegaba finalmente a los aportes

⁸⁶ CHAMPION, C., “Polybius and Aetolia: A Historiographical Approach”, en J. MARINCOLA (ed.), *A Companion...*, *op.cit.*, vol. 2. Oxford: Blackwell, 2007, 356-362, 359-361.

⁸⁷ SACKS, K., ‘Polybius’ other view of Aetolia’, *JHS* 95, 1975, 92-106; MENDELS, D., ‘Did Polybius have ‘another’ view of Aetolian League?’, *AncSoc* 17, 1984/6, 63-73.

⁸⁸ CHAMPION, C., *Cultural Politics...*, *op.cit.*, 173-203.

de Berger sobre el celta en la perspectiva polibiana⁸⁹. La influencia de Dubuisson se percibía en el caso de la tesis de Berger sobre la imagen del “otro”, que era pensada como el resultado de la aculturación experimentada en Roma, que hacía que en su discurso étnico confluyeran tanto la ideología griega de la barbarie como el etnocentrismo romano basado en sus conceptos morales (*Wertbegriffe*). Otra característica del trabajo de Berger era que se centraba en la representación de un pueblo aislado, sin intentar reconstruir los sentidos generales implicados en el complejo proceso discursivo. Se trata, por lo demás, de una característica compartida por varios estudios. En sintonía con esto, se han escrito algunos trabajos sobre celtas⁹⁰, íberos⁹¹ y etolios⁹², o sobre la barbarie en general⁹³. Dentro de éstos últimos, se incluyen algunos sobre la representación colectiva de los mercenarios, en los que se conjugan el problema representacional étnico con la función didáctico-moral⁹⁴.

Como se desprende de los trabajos mencionados, existe en la actualidad una preocupación por la problemática cultural, cuestión que había sido dejada de lado por los enfoques más tradicionales que veían en Polibio simplemente un heredero intelectual de Tucídides y, por lo tanto, lo enmarcaban taxativamente dentro de un género historiográfico político-militar. Dentro de esta revalorización de la dimensión cultural, que como vimos busca resituar al historiador dentro del

⁸⁹ SCHMITT, H.; ‘Hellenen, Römer...’, *op.cit.*; VAN EFFENTERRE, H., *La Crète et le monde Grec. De Platon a Polybe*. Paris: De Boccard, 1948, 283-312; ANTONETTI, C., *Les étoliens. Image et religion*. Paris: Les Belles Lettres, 133-139; BERGER, Ph., ‘Le portrait des celtes dans les *Histoires* de Polybe’, *AncSoc* 23, 1992, 105-126; ‘La xénophobie de Polybe’, *REA* 97 (3-4), 1995, 517-525.

⁹⁰ BERGER, Ph., ‘Le portrait...’, *op.cit.*; ‘La xénophobie...’, *op.cit.*; FOULON, E., ‘Polybe et les Celts (I)’, *LÉC* 68, 2000, 319-354; FOULON, E.; ‘Polybe et les Celts (II)’, *LÉC* 69, 2001, 35-64.

⁹¹ GARCÍA MORENO, L., ‘Polibio y la creación del estereotipo de lo ‘hispano’ en la etnografía y la historiografía helenísticas’, en J. SANTOS YANGUAS..., *op.cit.*, 339-357; PELEGRÍN CAMPO, J., ‘Polibio, Fabio Píctor y el origen del etnónimo ‘celtíberos’’, *Gerión* 23 (1), 2005, 115-136.

⁹² ANTONETTI, C., *Les étoliens...*, *op.cit.*, 133-139; SACKS, K.; ‘Polybius’ other..., *op.cit.*; MENDELS, D., ‘Did Polybius...’, *op.cit.*

⁹³ PELEGRÍN CAMPO, J., ‘Tradición e innovación...’, *op.cit.*; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, C., ‘El bárbaro y lo bárbaro en la obra polibiana’, en J. SANTOS YANGUAS..., *op.cit.*, 141-171.

⁹⁴ PELEGRÍN CAMPO, J., ‘HΘH KAI ΣΥΜΜΙΚΤΑ ΚΑΙ ΒΑΡΒΑΡΑ. Mercenarios, rebeldes y degradación humana en el relato polibiano de la guerra líbica’, *Polis* 11, 1999, 161-195; ‘La representación de los mercenarios en las *Historias* de Polibio’, *Veleia* 17, 2000, 61-77; ECKSTEIN, A., *Moral Vision...*, *op.cit.*, 125-129. Cfr. LORETO, L., *La Grande Insurrezione Libica contro Cartagine del 241-237. Una storia politica e militare*. Roma: L’École Française, 1995, 9-16.

universo cultural helenístico, se ha vuelto un problema válido de estudio la construcción realizada por el historiador del mundo romano como un objeto etnográfico y la representación colectiva de los romanos de acuerdo con los principios básicos de la retórica de la alteridad griega⁹⁵.

Con todo, las estrategias de representación y caracterización étnica y colectiva sólo tienen sentido como objeto de estudio cuando se reflexiona conjuntamente sobre su funcionalidad dentro del discurso histórico. Esto es importante teniendo en cuenta los avances sobre los modos “indirectos” de escritura en las *Historias*, insertos en la narrativa para tematizar problemas relevantes. Si pensamos en las características generales de la historiografía antigua como género literario, una de ellas era justamente el carácter didáctico⁹⁶. Por lo tanto, sería importante poder ligar estas representaciones con los imperativos formadores del género, individualizando, para ello, en torno a qué tópicos fundamentales se buscaba caracterizar el comportamiento colectivo de los pueblos. Esta aproximación podría permitir acceder a la problemática didáctica de la obra, pero en una dimensión ejemplar que pensara la atribución de comportamientos colectivos como una herramienta didáctica capaz de ser decodificada por el público.

La vuelta al Peloponeso: Política y autodefinición en las *Historias*

En los últimos años se ha repensado el alcance de la escritura de la historia por parte de Polibio como un segundo lugar de la política. Aquellos enfoques que intentaban reconocer en el texto una claudicación por parte de Polibio ante la evidencia de que el dominio romano era la única nueva realidad deberían reformularse. En ese sentido, las *Historias* deberían ser abordadas entendiéndolas

⁹⁵ MORENO LEONI, A., ‘Interpretando el mundo romano: Retórica de la alteridad, público y cultura griega en las *Historias* de Polibio’, *Gerión* 30 (1), 2012 (en prensa). Ver: HARTOG, F., *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003 (1980), 207-245.

⁹⁶ FORNARA, C., *The Nature...*, *op.cit.*, 99.

como un activo instrumento de posicionamiento, pero, a la vez, como un canal de expresión de la propia identidad con y frente a Roma. Polibio podría ser considerado así como la primera expresión de la tensión entre el intelectual griego y el poder romano, la cual se prolongaría hasta bien entrado el Imperio romano.

Algunos años atrás, hemos analizado la cuestión puntual de las estrategias de construcción de la propia competencia como historiador, entendiendo este objetivo como un modo de posicionarse como garante de una versión legítima y superior de la historia que le permitiera imponer a su público sentidos sobre el proceso de expansión romana⁹⁷. No parece desatinado pensar que existiera una relación entre la práctica política previa de Polibio, como líder de la Confederación aquea, la escritura de la historia y su vuelta a la política de la mano de los romanos. En consecuencia, en los últimos años se ha explorado esta línea de investigación.

En efecto, hasta hace poco, nuestros conocimientos eran realmente escasos no sólo con respecto a la práctica de Polibio posterior a la Guerra Aquea, sino, incluso, sobre el destino del Peloponeso aqueo tras la victoria romana. Sobre la última de las cuestiones, un reciente estudio ha mostrado los complejos procesos políticos y culturales que se produjeron, lo que ha permitido estudiar qué significaba la memoria del pasado libre para las elites aqueas en época del imperio romano⁹⁸. Es cierto que se conocía, por Pausanias, y por las menciones del propio Polibio, que el historiador aqueo había sido, por su parte, objeto de honores por parte de varias ciudades griegas tras su colaboración en el reordenamiento de los asuntos peloponesios. Hace unos años, sin embargo, en el marco de las excavaciones arqueológicas en Megalópolis, se hizo un hallazgo importante⁹⁹. En los cimientos del templo de Zeus se encontraron ladrillos con los nombres de los

⁹⁷ MORENO LEONI, A., 'Un político escribiendo la historia: Fuentes, competencia y autoridad en las *Historias* de Polibio', *Circe* 12, 2008, 143-157.

⁹⁸ LAFOND, Y., *La mémoire des cités dans le Péloponnèse d'époque romaine (IIe siècle avant J.-C.-IIIe siècle après J.-C.)*. Rennes: Presses Universitaires, 2006.

⁹⁹ LAUTER, H., 'Polybios hat es geweihet...'. *Stiftunginschriften des Polybios und des Philopoimen aus dem neuen Zeus-Heiligtum zu Megalopolis (Griechenland)*, *AW* 33, 2002, 375-386.

evérgetas que habían colaborado financieramente para la construcción del mismo. En los mismos pudo observarse materialmente la práctica de asociación por parte de Polibio a la figura de su maestro Filopemen, quien también había colaborado con la obra. En ese sentido, es posible relacionar esta práctica de asociación en el mundo real a otros testimonios internos en las *Historias*, en los que Polibio se habría identificado y asociado de diversos modos a las figuras de aquellos grandes líderes aqueos como Arato, Filopemen y Licortas¹⁰⁰.

Sin duda, este hallazgo exige una complejización de la visión tradicional, puesto que muestra el carácter heterogéneo de la relación establecida entre Polibio y el mundo griego tras su vuelta, lo que ya no permitiría sostener la imagen simplista de la colaboración estrecha con los intereses romanos a espaldas de Grecia. Esto llevó a Thornton, junto con el reconocimiento de otras cuestiones internas a la obra, a sostener que Polibio habría intentado construir su imagen como la de un mediador entre Roma y los griegos, tratando de congraciarse con ambos a la vez¹⁰¹. La diferencia entre este enfoque y, por ejemplo, el clásico de mediación propuesto por Walbank, es que esta práctica política evidenciada por los ladrillos hallados en Megalópolis impide pensar el retorno al Peloponeso como una claudicación moral o política. Éste pretendía seguir siendo un político activo y, como tal, buscaba realzar su imagen, y construir su poder, asociándose al pasado glorioso de los tiempos de su maestro, reconocido como “el último de los griegos”. Esta estrategia de asociación con el pasado glorioso e independiente de los aqueos habría sido, al parecer, exitosa, puesto que sus propias inscripciones fueron reutilizadas en época imperial por individuos que, a su vez, buscaban asociarse a ese pasado glorioso de los aqueos por intermedio de la figura del para esa época cuasi histórico Polibio¹⁰².

¹⁰⁰ MORENO LEONI, A., *Entre griegos y romanos. Memoria, identidad y didáctica del poder en las Historias de Polibio*, Tesis de Doctorado de Historia, Universidad Nacional de Córdoba, 2012, mimeo.

¹⁰¹ THORNTON, J., ‘Tra politica...’, *op. cit.*, 630-634.

¹⁰² HELLER, A., ‘D’un Polybe à l’autre: statuaire honorifique et mémoire des ancêtres dans le monde grec d’époque impériale’, *Chiron* 41, 2011, 287-312.

Se abre así un interrogante importante para entender el sentido político de las *Historias*, puesto que lleva a preguntarse en qué medida en esta obra existía ya una asociación por parte de Polibio no sólo con la figura de Filopemen, sino también de otros líderes aqueos. Al mismo tiempo, esta pregunta lleva a indagar también hasta qué punto la versión de la historia aquea que aparece en las *Historias* no es una selección que permite configurar una memoria aquea funcional a su propio reingreso en la vida política, pero también coherente con cómo se autopercibía y cómo veía su rol allí con posterioridad a la victoria romana, es decir, con su propia identidad como político y como aqueo. En ese sentido, una distinción demasiado rígida entre política y cultura en las *Historias* podría ser demasiado arbitraria.

Conclusión

Nuestra apreciación, y también comprensión, de Polibio y del fenómeno de la expansión romana en tanto el mismo fue percibido por los griegos en el siglo II a.C., parecen depender de la profundización de estas tres líneas de estudio que se han intentado bosquejar en este artículo. En primer lugar, sería necesario tener en cuenta la redimensión de la relativa distancia cultural existente entre el historiador aqueo y el mundo romano, lo que podría permitir poner el acento no sólo en los mecanismos romanos de la conquista del mundo griego, sino, fundamentalmente, en las complejas actitudes y reacciones de los griegos a este fenómeno. Polibio abordó la expansión romana, pero lo hizo desde la perspectiva de un griego, recurriendo para ello al arsenal intelectual político-cultural propio del helenismo, buscando a través del mismo explicarse y explicar a los griegos, principalmente, las vicisitudes de este nuevo proceso político en el Mediterráneo oriental.

En segundo lugar, debe reconocerse el peso que la construcción narrativa tenía dentro del proyecto didáctico de las *Historias*. Esta toma de conciencia del peso de lo discursivo no debería invalidar la centralidad de la obra como fuente para el conocimiento de los siglos III-II a.C., puesto que ésta debe seguir siendo la

principal guía para la interpretación de uno de los periodos más decisivos de la historia antigua. En cambio, un preciso análisis de estas cuestiones, nos permitirá conocer aspectos centrales sobre la disposición y el tratamiento particular por parte del historiador a queo de la información, lo cual, sin duda, nos acercará más a la comprensión de sus objetivos y preocupaciones.

Finalmente, en tercer lugar, pero profundamente relacionado con todo lo anterior, una relectura de las relaciones entre Polibio, Roma y el mundo griego helenístico debería centrar la atención de los investigadores. No se trata de pretender reproducir las decenas de trabajos académicos que, desde el siglo XIX, se han venido publicando sobre la temática, sino de volver sobre los viejos problemas, pero con nuevas preguntas y, fundamentalmente, con una nueva perspectiva cultural que se ha desarrollado sólo en las últimas dos décadas. Sería esperable poder repensar cuál era la posición de Polibio frente al mundo griego, pero, en el marco del dominio romano y entendiendo que su perspectiva jamás había dejado de ser la de un griego del Peloponeso. Para ello, los aspectos narrativos, la construcción de la propia imagen y, en relación con ello, la tematización de los aspectos relacionados con el dominio romano en las *Historias* pueden beneficiarse de los avances que los estudios narratológicos han experimentado sobre los dispositivos de control e imposición de sentidos. Como sostuvo Momigliano en el epígrafe del artículo, el desafío consiste en entender la situación y la posición de Grecia dominada por los romanos a partir de Polibio, pero, además, comprender no sólo qué lugar ocupó el historiador en esa Grecia dominada, sino también cómo imagino esto en su obra y en qué medida esto repercutió en la forma final que la misma adoptó.

LOS *LUDI* EN LA ROMA ARCAICA*

DR. JORGE MARTÍNEZ-PINNA
Universidad de Málaga

Abstract: This paper it is discussed the public games held in Rome during the monarchy. Its creation is due to religious causes, related to fertility (*Consualia, ludi Taurei*) or to war (*Equirria, equus October*). The religious and politic fulfillment of the games materializes in the *ludi Romani*, introduced by King Tarquinius Priscus. It is also considered the so called *lusus Troiae*, equestrian game exclusive for young people, and likewise with an archaic origin.

Key words: Archaic Rome; Games; King.

Resumen: En este artículo se analizan los juegos públicos celebrados en Roma durante el período monárquico. Su creación obedece a motivos religiosos, en relación a la fecundidad (*Consualia, ludi Taurei*) o a la guerra (*Equirria, equus October*). La culminación religiosa y política de los juegos se materializa en los *ludi Romani*, instituidos por el rey Tarquinio Prisco. Finalmente es considerado también el llamado *lusus Troiae*, juego ecuestre exclusivo de los jóvenes y asimismo de origen arcaico.

Palabras clave: Roma arcaica; Juegos; Rey

Es un hecho admitido que a lo largo de toda su historia, desde los orígenes hasta el Imperio, los juegos tenían en Roma un significado ritual¹. Así era reconocido también por los mismos romanos, que aun con diferentes perspectivas e intenciones, coinciden en resaltar el carácter religioso de los *ludi*. Tal se aprecia en la opinión crítica y negativa de un autor cristiano como Tertuliano, quien

* Este artículo constituye la base de un seminario impartido en la Università degli Studi di Roma "La Sapienza" el día 21 de mayo de 2012, a invitación del prof. Gian Luca Gregori, a quien agradezco su hospitalidad.

¹ PIGANIOL, A., *Recherches sur les jeux romains*. Strasbourg: 1923, 137 ss. (p. 149: l'office principal des jeux est d'assurer l'entretien d'une force que menace de décliner ou qui déjà décline, d'une force à laquelle est liée la vie (ou la survie) d'un homme, d'un groupe ou de la nature). En similares términos se expresa MASSA-PAIRAULT, F.-H., "Aspects idéologiques des ludi", en: *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*. Roma: 1993, 247 ss.

incluye los juegos entre los rituales propios de las supersticiones de los etruscos, de quienes los romanos tomaron su práctica². Pero salvando las distintas connotaciones morales, lo mismo se observa en Livio a propósito de la introducción en Roma de los *ludi scaenici*, preámbulo de las representaciones teatrales, en el año 364 a.C. y a partir asimismo de la vecina Etruria: *ludorum primum initium procurandis religionibus datum*, dice el historiador latino³. Por otra parte, no es menos cierto que conforme nos remontamos en el tiempo, en un viaje hacia el pasado, la componente espectacular que inevitablemente tienen los *ludi* va mermando en beneficio de la vertiente religiosa.

En la lejana época de los reyes, los *ludi* aparecen vinculados a una divinidad y su creación obedece a causas religiosas. Pero no cualquier momento sacro es apropiado para la celebración de unos juegos. Una señalada diferencia respecto a otras culturas contemporáneas es la ausencia en Roma de juegos funerarios. Se sabe que la muerte de un gran personaje constituía ocasión para la celebración de certámenes, según se ve en Grecia a través de los poemas de Homero y durante el primer arcaísmo, quizá hasta la aparición de las leyes suntuarias, que relegaron al ámbito privado aquellos aspectos más espectaculares del ritual funerario. También entre los etruscos se celebraban juegos en honor del difunto, como se observa por la decoración de los monumentos funerarios y por algunos elementos arquitectónicos de grandes tumbas. Sin embargo, nada de esto se aprecia en Roma en las primeras fases de su historia⁴. De hecho la primera manifestación al respecto fueron los juegos gladiatorios, celebrados en el Foro

² TERT., *Spect.*, 5; también ISID., *Etym.*, 18.16. Sobre el pasaje de Tertuliano y sus fuentes, WASZINK, J.H., 'Varro, Livy and Tertullian on the History of Roman Dramatic Art', *VChr* 2, 1948, 224-242. En gran medida se basa en la falsa etimología que hacía derivar *ludi* de *Lydi*, en referencia al origen lidio de los etruscos: BRIQUEL, D., 'Ludi/Lydi: jeux romains et origines étrusques', *Ktema* 11, 1986, 161-167; *idem*, *L'origine lydienne des Étrusques*. Roma: 1991, 269 ss. Acerca de la actitud de Tertuliano hacia los juegos circences, puede verse NÖLDECHEN, E., 'Tertullian und das Spielwesen, insbesondere der Circus', *ZWTh* 37, 1894, 91-125.

³ LIV., 7.3.1. Pueden verse, GREEN, W.M., 'The Ritual Validity of the ludi scaenici', *CW* 26, 1933, 156-157; WASZINK, J.H., *op.cit.*, 233 ss.

⁴ En sentido contrario, PIGANIOL, A., *op.cit.*, 1 ss.; STEHOUWER, P.H.N.G., *Étude sur Ops et Consus*. Groningen: 1956, 24 ss.; SMOLIAN, J., 'Kultische Hintergründe bei Wagenrennen', *ZRGG* 17, 1965, 269 ss.

Boario en el año 264 a.C. como parte del ritual funerario en honor de Bruto Pera⁵. Ciertamente es que algunos de los juegos más antiguos de Roma estaban consagrados a divinidades que ofrecen connotaciones ctonias, como veremos a continuación. Pero en modo alguno se puede pensar a partir de ahí en un supuesto carácter infernal, sino que se explica mejor por la estrecha relación que existe entre la tierra y la fecundidad. Y en efecto, los primeros *ludi* romanos aparecen firmemente vinculados a dos funciones muy concretas, la fertilidad, en su doble vertiente agrícola y humana, y la guerra. Se trata en definitiva de los dos aspectos más importantes para asegurar la supervivencia del grupo, preocupación fundamental en una sociedad primitiva. No en vano, este mismo complejo teológico se esconde en los cultos de la Regia a través de los *sacella* de Marte y de Ops, representantes respectivamente de la guerra y de la abundancia, y de los que el rey se alza como legítimo y único intermediario. Es por tanto en este doble sentido hacia donde se encamina el significado religioso de los juegos.

En una sociedad campesina la práctica de juegos con un marcado carácter rural y local debía ser habitual. Tal era el caso en Roma de aquellos celebrados durante los *Robigalia* del 25 de abril y los llamados *ludi compitalici*, dirigidos por los *magistri* de los *vici* que tenían en ese *compitum* su centro religioso común⁶. Pero en realidad no puede decirse de ellos que fuesen verdaderamente *ludi publici*, en cuanto que su ámbito no rebasaba la localidad rural en la que se celebraban. Este no es el caso de los juegos ofrecidos durante los *Consualia*, fiesta dedicada al dios Consus los días 21 de agosto y 15 de diciembre, y que según la tradición eran los más antiguos de Roma⁷. La personalidad de Consus siempre ha sido objeto de

⁵ LIV., *Per.*, 16; VAL. MAX., 2.4.7; SERV., *Aen.*, 3.63; AUSON., *Gryphus*, 36-37. Sobre el episodio, MALTEN, L., 'Leichenspiel und Totenkult', *MDAI(R)* 38, 1923, 328; VILLE, G., *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*. Roma: 1981, 9 ss.

⁶ Según la tradición, los juegos de los *Robigalia* habrían sido introducidos por Numa (TERT., *Spect.*, 5.8), mientras que los *ludi compitalici* fueron creados en el siglo VI (cf. WARDE FOWLER, W., *The Roman Festivals of the Period of the Republic*. London: 1908, 280; MASTROCINQUE, A., *Lucio Giunio Bruto. Ricerche di storia, religione e diritto sulle origini della Repubblica romana*. Trento: 1988, p. 69).

⁷ Sobre la fiesta, con amplias referencias, BERNSTEIN, F., 'Verständnis und Entwicklungstufen der archaischen Consualia', *Hermes* 125, 1997, 413-446.

controversia, y ni siquiera los antiguos sabían proporcionar una respuesta satisfactoria, llevados por etimologías no siempre acertadas. La situación de su primitivo lugar de culto, un altar subterráneo en la extremidad oriental de la *vallis Murcia*, sugiere una naturaleza agraria, función compartida con otras antiquísimas divinidades (Seia, Segetia, Tutilina) localizadas asimismo en esa zona de Roma. La idea dominante hace de Consus el dios de las cosechas y de los granos almacenados⁸. Sin embargo, esto no impide reconocer en su personalidad ciertas connotaciones ctonias. Así se explica su identificación con Poseidon y en consecuencia con Neptuno⁹, así como el paralelo entre la *vallis Murcia* y el área del Tarentum-Trigarium, en el Campo de Marte. Aquí existía también un altar subterráneo, consagrado a Dis Pater y Proserpina, y ambos eran lugares donde se celebraban carreras ecuestres.

Aunque el 7 de julio los pontífices sacrificaban en el altar de Consus¹⁰, la fiesta más importante de este dios eran los *Consualia*. Los actos comenzaban con un sacrificio, para lo cual era descubierto el altar en el que se ofrecían las primicias. A continuación se desarrollaban los juegos. Ante todo conviene recordar unos versos de Ovidio que se separan drásticamente de la versión canónica¹¹. El poeta evoca el rapto de las doncellas sabinas por los compañeros de Rómulo, episodio íntimamente vinculado a los *Consualia* por el conjunto de la tradición. Sin embargo, Ovidio no especifica que se trate de esa fiesta y modifica el escenario trasladándolo desde el circo a un teatro, donde se representaba una danza en la que al son del *tubicen Tuscus*, el bailarín ejecutaba un *tripudium*. En realidad no hay motivos para pensar que este espectáculo formase parte de los *ludi*

⁸ Véase no obstante SCHOLZ, U.W., “Consus und Consualia”, en: *Religio graeco-Romana. Festschrift für W. Pötscher*. Graz: 1993, 195-213, quien acertadamente señala que los testimonios antiguos en relación a Consus y los *Consualia* no hablan de la cosecha, sino que se refieren al rapto de las sabinas (p. 196), por lo que se inclina por ver en Consus una divinidad “der Feldmark”.

⁹ Incluso en época tardía, el poeta Ausonio (*Ecl.*, 23.19-20) usaba la expresión *duplex cultus* en referencia a las respectivas fiestas de Neptuno y de Consus: sobre el particular, TRAMONTI, S., ‘Neptunalia e Consualia: a proposito di Ausonio, *Ecl.*, 23, 19’, *RSA* 19, 1989, 107-122.

¹⁰ TERT., *Spect.*, 5.7.

¹¹ OVID., *Ars am.*, 1.101 ss.

que celebraban los *Consualia*, sino que como ha mostrado A.E. Wardman, parece en todo ser una invención del poeta, lo que hay que entender dentro de las costumbres morales de los romanos de su época relativas al teatro¹². El elemento dominante en los juegos estaba representado por los caballos y mulos utilizados en las faenas agrícolas. Durante ese día descansaban de sus labores cotidianas y sus cabezas eran adornadas con coronas de flores¹³, y a continuación protagonizaban las carreras.

El programa de los *ludi* levanta algunas dudas de no fácil respuesta. Por un lado, las características de las carreras ecuestres, esto es si competían caballos montados o uncidos a carros. Algunos se inclinan por la primera opción, basándose sobre todo en la suposición de que las competiciones de carros habrían sido introducidas en Roma durante la llamada monarquía etrusca¹⁴. Pero el argumento no es válido, ya que se sabe que los carros se utilizaban en fiestas con anterioridad al siglo VI, como tendremos ocasión de comprobar. Por su parte, J.-P. Thuillier, uno de los grandes conocedores de los juegos en el mundo etrusco-latino, no cree que los romanos hayan practicado carreras de caballos montados, y que cuando la tradición los menciona se trata en realidad de *desultores*¹⁵, si bien parece que no es una apreciación del todo exacta. La duda persiste, y los mismos antiguos no saben dar una respuesta clara, pues si Dionisio habla de ambos tipos, el diácono Paulo menciona expresamente a los mulos como los más antiguos animales utilizados en los *Consualia* y uncidos a carros¹⁶.

¹² Wardman, A.E., 'The Rape of the Sabines', *CQ* 15, 1965, 101-103; puede verse también CAPDEVILLE, G., "Jeux athlétiques et rituels de fondation", en: *Spectacles sportifs...*, *op.cit.*, 151 ss.

¹³ DION., 1.33.2; PLUT., *QRom.*, 48; VERRIO, en *Fast. Praen. ad 15 dec.*, en DEGRASSI, A., *Inscriptiones Italiae*, vol. XII.2. Roma: 1963, 138.

¹⁴ OGILVIE, R.M., *A Commentary on Livy, Books 1-5*. Oxford: 1965, 149; SCULLARD, H.H., *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London: 1981, 178; HUMPHREY, J.H., *Roman Circuses. Arenas for Chariot Racing*. Los Angeles – Berkeley: 1986, 62; CAPDEVILLE, G., *op.cit.*, 155; BERNSTEIN, F., *op.cit.*, 437.

¹⁵ THUILLIER, J.P., 'Les jeux dans les premiers livres des Antiquités romaines', *MEFRA* 101, 1989, 240.

¹⁶ DION., 2.30.3, 31.1; PAUL. DIAC., 135 L.

Por otra parte, se encuentra la noticia de Varrón sobre otro juego practicado durante los *Consualia*, unas piruetas realizadas sobre odres de piel untados con aceite¹⁷. Se trata de una diversión que ciertamente evoca una sociedad primitiva de carácter rural, muy similar al *askoliasmòs* de los griegos. Invocando de nuevo que las carreras ecuestres debieron ser introducidas en los *Consualia* bajo influencia etrusca, en origen la fiesta debería ser muy modesta, de forma que la forma romana del *askoliasmòs*, por su fácil adaptación al carácter campesino de la festividad, representaría el antecedente de los juegos circenses: en síntesis, en su forma originaria, los juegos de los *Consualia* prescindían de los caballos y asumía la forma de una sencilla fiesta de campesinos¹⁸. Pero las cosas no parecen tan sencillas. Sin negar una lógica evolución, no es necesario atribuir a la presencia de los reyes “etruscos” la introducción en Roma de los juegos ecuestres; su papel se centró sobre todo en un desarrollo técnico y en la diversificación de las pruebas, pero tales carreras ya existían. Hay que tener en cuenta además que los animales que participaban en tales competiciones no eran de carreras, sino de labor, esto es los mismos utilizados por los campesinos en sus trabajos agrícolas.

Un importante aspecto es que los *Consualia* pertenecen al ámbito de las fiestas reales. Este hecho está documentado en la festividad de invierno, según testimonio de Verrio en una nota a los *fasti Praenestini*¹⁹. Por su parte, F. Coarelli propone una restitución que sustituye *vectus* por *sacrificat* o *inmolat*, suponiendo que en este día se sacrificaba un caballo al igual que sucedía en la festividad del

¹⁷ VARRÓN, en Non., 31 L.

¹⁸ WASZINK, J.H., *op.cit.*, 242; CAPDEVILLE, G., *op.cit.*, 154 ss.; BERNSTEIN, F., *op.cit.*, 435 s. La propuesta de Bernstein conduce a otras consecuencias. En su opinión, la verdadera fiesta de la cosecha era el 21 de agosto, mientras que la del 15 de diciembre estaría en función de la recogida de la aceituna, por lo que su creación no puede ser anterior a la introducción en Roma de la olivicultura, lo que sucedió durante el reinado de Tarquinio Prisco (Fenestella, en PLIN., *Nat. hist.*, 15.1; en este mismo sentido se pronunció tiempo atrás MICHELS, A-K., ‘The Consualia of December’, *CPh*, 39, 1944, 50; por distintas razones, también considera más reciente la fiesta de diciembre SCHOLZ, U.W., *op.cit.*, 203 s.). Pero esto le obliga a aplicar el mismo proceso a las fiestas de Ops, situadas en el calendario en relación directa con las de Consus, para lo cual carece de otros argumentos (pp. 420 ss.).

¹⁹ *Fast. Praen. ad 15 dec.*, en DEGRASSI, A., *Inscriptiones Italiae*, vol. XII.2, 138: *itaque rex equo [vectus]*.

*equus October*²⁰. Pero se trata de una hipótesis un tanto aventurada, puesto que el texto de Verrio también puede referirse a una procesión a cuya cabeza se situaba el rey²¹. Respecto a los *Consualia* de verano, según Tertuliano participaban el *flamen Quirinalis* y las vestales²², y por Varrón se sabe que asimismo intervenían los pontífices, bajo cuya dirección se desarrollaban los juegos²³. Pero siendo más importante la festividad de agosto que la de diciembre, es muy posible que en época monárquica el protagonismo también correspondiese al rey²⁴, cuyas principales funciones fueron heredadas durante la República por el *pontifex maximus* y entre ellas la tutela sobre las vestales, partícipes igualmente en la fiesta. La presencia de tan relevante grupo de sacerdotes justifica la consideración de los *Consualia* como *feria publica*.

Existían dos tradiciones sobre el origen de los *Consualia*, que atribuían su creación respectivamente a Evandro y a Rómulo. El primero de ellos es un personaje de origen arcadio, que en Roma asume en todo la apariencia de un héroe civilizador. Entre las innovaciones religiosas se contaba la creación de los *Consualia* en honor de Poseidon *Hippios*, a imitación de la fiesta denominada *Hippokráteia* por los arcadios. Esta versión, sólo recordada por Dionisio²⁵, es por completo artificial y de fecha relativamente reciente, nunca anterior a finales del siglo III a.C., cuando Evandro fue introducido en las leyendas sobre la primera Roma²⁶. Por el contrario, la tradición relativa a Rómulo²⁷ reposa sobre bases indígenas. Según esta versión, la creación de la fiesta y de los juegos se inserta en el contexto de la fundación de Roma, vinculándose muy directamente al episodio

²⁰ COARELLI, F., *Il Campo Marzio*. Roma: 1997, 64 s. Cf. PLIN., *Nat. hist.*, 28.146.

²¹ PALMER, R.E.A., *The King and the Comitium*. Wiesbaden: 1969, 6 ss.; SCHOLZ, U.W., *op.cit.*, 211.

²² TERT., *Spect.*, 5.7.

²³ VAR., *L.L.*, 6.20: *in Circo ad aram eius [Consus] ab sacerdotibus ludi illi*. El término *sacerdotes* sin duda se refiere a los pontífices: BERNSTEIN, F., *op.cit.*, 416 s.

²⁴ Cf. LAMBRECHTS, P., 'Consus et l'enlèvement des Sabines', *AC* 15, 1946, 73; PALMER, R.E.A., *op.cit.*, 6.

²⁵ DION., 1.32.2.

²⁶ Sobre el particular, me permito remitir a MARTÍNEZ-PINNA, J., *La prehistoria mítica de Roma*. Madrid: 2002, pp. 145 ss.

²⁷ LIV., 1.9.6; DION., 2.31.2; PLUT., *Rom.*, 14.3-5.

del rapto de las doncellas sabinas. El motivo se repite en la leyenda de Caeculo, fundador de Praeneste, quien asimismo convocó a las poblaciones vecinas con el pretexto de la celebración de unos juegos. La extraordinaria proximidad entre las respectivas gestas de Rómulo y de Caeculo denuncia la iteración del arquetipo del héroe latino²⁸, incluyendo el significado de los juegos en uno y otro caso. En contra de la opinión de G. Capdeville, no creo que se trate de juegos de fundación o con un significado iniciático²⁹. Como dice P.M. Martin en referencia a Rómulo y los *Consualia*, “la légende n’est pas étologique, mais exemplaire”³⁰, y en efecto los juegos sirven de vehículo para conseguir mujeres, auténtico núcleo de la leyenda. La ciudad recién fundada estaba habitada exclusivamente por hombres, de manera que las doncellas raptadas, símbolo de la fertilidad, constituyen el elemento necesario para la continuidad de la comunidad.

En definitiva, los *Consualia* se presentan ante todo como un ritual vinculado a la fecundidad agrícola³¹ –trasladada al hombre en su versión legendaria–, en el que el rey, protagonista de la fiesta, garantiza con su intervención la supervivencia de la ciudad. Así se explica perfectamente los estrechos vínculos existentes entre Consus y Ops, divinidad que asegura la abundancia y cuyo culto entra asimismo en la exclusividad de las competencias religiosas del monarca.

En el mismo grupo de juegos relativos a la fecundidad, aunque con particularidades, se pueden incluir los llamados *ludi Taurei* o *Taurii*. Su origen se eleva a la época monárquica, pero sólo en los *fasti Ostienses*, a mediados del siglo

²⁸ MARTÍNEZ-PINNA, J., “Rómulo y los héroes latinos”, en *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*. Madrid: 1997, 95-136.

²⁹ CAPDEVILLE, G., *op.cit.*, 186; asimismo, LUBTCHANSKY, N., *Le cavalier tyrrhénien. Représentations équestres dans l’Italie archaïque*. Roma: 2005, 250.

³⁰ MARTIN, P.M., ‘La fonction calendaire du roi de Rome et sa participation à certaines fêtes’, *ABPO* 83, 1976, 243.

³¹ BERNSTEIN, F., *op.cit.*, 485: Die Consualia stellen offenbar ein archaisches, aus der römischen Frühzeit stammendes Fest zu Ehren der agrarisch-cthonischen Gottheit Consus dar. Resulta muy difícil admitir en la fiesta una faceta guerrera, tal como proponen DUSANIC, S. - PETROVIC, Z., ‘The flamen Quirinalis at the Consualia and the Horseman of the Lacus Curtius’, *Aevum* 76, 2002, 63-75.

II d.C., aparecen reflejados en el calendario: según esta inscripción, se celebraban cada cinco años los días 25 y 26 de junio³². La tradición atribuye su creación al rey Tarquinio el Soberbio, quien los habría instituido, tras consultar los *libri fatales*, para conjurar los numerosos abortos que entonces sufrían las mujeres. Desde ese momento, la primera ocasión conocida de celebración de los *ludi* fue en el año 186 a.C., convocados *religionis causa* y con una duración de dos días, dice Livio³³. En realidad no se sabe si los juegos fueron instituidos con una periodicidad determinada. Llama la atención su estrecha proximidad a los *ludi Saeculares*, que al decir de Plutarco fueron creados por P. Valerio Publícola en el año 504, durante su cuarto consulado, y por motivos muy similares a los *ludi Taurei*, esto es malformaciones en los nacimientos³⁴. Este solapamiento entre dos rituales funcionalmente tan cercanos se puede explicar suponiendo que los *ludi Saeculares* sustituyeron a los *Taurei*, que en consecuencia habrían sido recuperados con posterioridad. R.E.A. Palmer propone una relación entre los *ludi Taurei* y las ceremonias de lustración tras el censo, esto es cada cinco años³⁵, pero todo sugiere que se trata de una situación republicana, si bien las operaciones del censo se elevan, según la tradición, a la época monárquica, al reinado de Servio Tulio.

La información disponible procede fundamentalmente de tres autores, Varrón, Festo y Servio³⁶. El primero de ellos da noticia sobre la naturaleza de los juegos y el lugar donde se celebraban: se trataba de carreras ecuestres en el *Flaminius campus*. Este estaba situado en la parte meridional del Campo de Marte, donde según la tradición hacia el año 220 a.C. fue construido el circo Flaminio³⁷. Festo y Servio sí se refieren expresamente a la creación de los juegos,

³² *Fasti Ost.*, en DEGRASSI, A., *Inscriptiones Italiae*, vol. XII.1, p. 205.

³³ LIV., 39.22.1.

³⁴ PLUT., *Popl.*, 21.1. Véase COARELLI, F., “Note sui *ludi Saeculares*”, en *Spectacles sportifs...*, *op.cit.*, 222 s.

³⁵ PALMER, R.E.A., *op.cit.*, 14 ss.

³⁶ VAR., *L.L.*, 5.154; FEST., 478 L; PAUL. DIAC., 479 L; SERV., *Aen.*, 2.140.

³⁷ LIV., *Per.*, 20; PAUL. DIAC., 79 L; PLUT., *QRom.*, 66; CASS., *Chron.*, 2583. Según WISEMAN, T.P., ‘The Circus Flaminio’, *PBSR* 42, 1974, 3 ss., el circo Flaminio no era una estructura similar al circo Máximo, sino tan sólo un amplio espacio abierto carente de *spina*, *carceres* y plataformas

coincidiendo ambos en su protagonista, en la extraña epidemia que provocaba los abortos y que se hizo obedeciendo a los libros sagrados, probablemente los *libri sybillini*³⁸. Festo dice que la epidemia se produjo por comer carne de toro en mal estado, mientras que según Servio los juegos recibieron este nombre porque *taurea* era el término que se aplicaba a la víctima estéril. Esta última explicación resulta más adecuada, como resalta R.E.A. Palmer³⁹. Es evidente que existe una relación directa entre los *ludi Taurei* y el desarrollo demográfico, pero no se trata propiamente de un ritual de fecundidad, sino más bien de un *piaculum*: restaurar la *pax deum* y garantizar la supervivencia, la continuidad de la población devolviendo la fertilidad a las mujeres.

Asegura Festo que los juegos fueron instituidos en honor de los dioses infernales, lo que ha favorecido una interpretación funeraria de los mismos. Como confirmación, P. Cortsen invocaba que el nombre de los juegos derivaba del etrusco *thaura*, que traducía por “tumba”, sugiriendo además un origen tirrénico⁴⁰. Aunque la palabra etrusca más común para designar a la tumba es *suthi*, el término *thaura* pertenece asimismo al círculo funerario, pero no parece razón suficiente para explicar por esta vía los *ludi Taurei*. La intervención de divinidades infernales no ofrece mayor dificultad, en cuanto que siempre manifiestan una estrecha relación con el ámbito de la fertilidad. La etimología expuesta por Servio goza, según creo, de todas las garantías y se adapta mejor al contexto religioso de los juegos.

El ritual de los *ludi Taurei* pretende trasladar sobre las víctimas sacrificiales la esterilidad de las mujeres. En este sentido se explica perfectamente la ubicación topográfica del lugar de celebración de los juegos. El campo

de asientos. Lo mismo supone, incluyendo también el Trigarium, HUMPHREY, J.H., *op.cit.*, 558. Por el contrario, COARELLI, F., *Il Campo Marzio... op.cit.*, 363 ss., opina que bien pudiera tratarse de una estructura lúgnea.

³⁸ Servio lo afirma de manera expresa (*libri fatales*), mientras que el texto de Festo presenta una laguna, aunque se puede intuir: *instituti dis inferis ex li...* Véase MASTROCINQUE, A., *op.cit.*, 55.

³⁹ PALMER, R.E.A., *op.cit.*, 11 s. También LUBTCHANSKY, N., *op.cit.*, 244 s., privilegia la noticia de Servio.

⁴⁰ CORTSEN, P., *Die etruskischen Standes- und Beamtentitel*. Copenhagen: 1925, 38. Esta opinión fue aceptada por LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*. München: 1967, 157.

Flaminio se encontraba situado muy próximo al más antiguo centro de culto que Apolo tuvo en Roma, lo cual no es una casualidad⁴¹. Pero como señala J. Gagé, los *ludi Taurei* no formaban parte oficial del culto a Apolo, sino que proponen un ejemplo de encuentro entre un antiguo ritual indígena contra la peste y aquellos otros prescritos en los libros sibilinos, más o menos impregnados sucesivamente de apolinismo⁴².

El segundo ciclo de juegos se enmarca en el ámbito de la guerra. A él pertenecen los celebrados en ocasión de los *Equirria* y en la fiesta conocida como *equus October*. Por su posición en el calendario, corresponden a festividades que conmemoran la apertura y clausura respectivamente del año militar, y de ahí el protagonismo de Marte, aunque pueden encerrar asimismo otros significados.

Sobre los *Equirria* la información disponible es muy escasa. La tradición atribuye su creación a Rómulo⁴³, al igual que otras tantas instituciones de gran antigüedad, y en efecto los *Equirria* pertenecen a la fase primitiva de Roma, siempre anterior a la llamada monarquía etrusca. Varrón utiliza el término *Ecurria*⁴⁴, lo que ha dado pie a J. Loicq para afirmar que era ésta la forma auténtica y antigua del nombre de la fiesta, mientras que la denominación de *Equirria* no se convierte en oficial hasta la época de César⁴⁵. Sea como fuere, la fiesta tenía una doble celebración, el 27 de febrero y el 14 de marzo, lo cual no es en sí mismo extraño. Pero sí resulta un tanto sorprendente que se trate de fechas muy próximas entre sí, hecho para el cual no se tiene una explicación satisfactoria. No faltan sin embargo voces que lo explican en el contexto del año arcaico, cuando éste comenzaba en el mes de marzo: situada al final de febrero y a comienzos de marzo, la doble fiesta de los *Equirria* vendría a celebrar el cambio

⁴¹ Cf. COARELLI, F., "I Tarquini a Delfi", en *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*. Trento: 1993, 31-42; idem, *Il Campo Marzio*, 379 ss.

⁴² GAGÉ, J., *Apollon romain*. Paris: 1955 pp. 80 ss.

⁴³ PAUL DIAC., 71 L; TERT., *Spect.*, 5.5.

⁴⁴ VAR., *L.L.*, 6013: *Ecurria ab equorum cursu: eo diem ludis currunt in Martio campo*. El mismo término utiliza TERTULIANO (*Spect.*, 5.5), quien en última instancia depende de Varrón.

⁴⁵ LOICQ, J., 'Le témoignage de Varron sur les Ecurria', *Latomus* 23, 1964, 491-501.

de año⁴⁶. Pero si se acepta esta interpretación, significa también privar a los *Equirria* de toda función guerrera, al tiempo que Marte no parece ser una divinidad especialmente vinculada a los aspectos calendariales de la religión, aunque el día primero de marzo le estuviese consagrado.

El motivo central de la fiesta eran las carreras ecuestres, celebradas en ambos días. Si se trataba de caballos montados o por el contrario uncidos a carros, los testimonios de los antiguos son contradictorios⁴⁷. El lugar de celebración se encontraba en el Campo de Marte, muy probablemente en su sector occidental, en el área conocida como *Trigarium*⁴⁸. Pero en caso de inundación, pues por su vecindad al Tíber el lugar podía ser víctima de las crecidas del río, la fiesta se trasladaba al *Martialis campus in Caelio*⁴⁹. Los *Equirria* se incluyen en el ciclo festivo celebrativo del inicio de la campaña militar, que continúa con el *Quinquatrus* del día 19, cuando se purificaban las armas, y el *Tubilustrium* del 23, siempre en el mismo mes de marzo.

Mejor informados estamos sobre las particularidades de la fiesta del *equus October*, celebrada el 15 de octubre⁵⁰. La descripción del ritual se conoce sobre todo a través de Festo⁵¹: ese día tenía lugar una carrera de bigas y el caballo de la derecha del carro vencedor era sacrificado en honor a Marte. La cabeza del animal era objeto de disputa entre los habitantes de dos barrios de la ciudad, los *Suburanenses* y los *Sacravienses*, de modo que si ganaban los primeros la colgaban en la *turris Mamilia*, y si por el contrario vencían los segundos en la

⁴⁶ Con matices diversos, WAGENVOORT, H., "The Origin of the Ludi Saeculares", en *Studies in Roman Literature, Culture and Religion*. Leiden: 1956, 224 ss.; BENNETT PASCAL, C., 'October Horse', *HSCPh* 85, 1981, 265; F. BERSTEIN, 'Die römische Ecurria / Equirria – kriegerische Feste?', *Nikephoros* 12, 1999, 149-169.

⁴⁷ OVID., *Fast.*, 2.858, 3.522 (carros); VAR., *L.L.*, 6.13; PAUL DIAC., 71 L (caballos).

⁴⁸ Pueden verse PALMER, R.E.A., *Studies of the Northern Campus Martius in Ancient Rome*. Philadelphia: 1990, 28 ss.; COARELLI, F., *Il Campo Marzio... op.cit.*, 69 ss., 74 ss.

⁴⁹ OVID., *Fast.*, 3.521; PAUL DIAC., 71 L.

⁵⁰ Sobre la fiesta, un amplio tratamiento en SCHOLZ, U.W., *Studien zum altitalischen und altrömischen Marskult und Marsmythos*. Heidelberg: 1979, 81 ss.; BENNETT PASCAL, C., 'October Horse', *HSCPh* 85, 1981, 261-291; COARELLI, F., *Il Campo Marzio...op.cit.*, 61 ss.

⁵¹ FEST., 190 L. También PLUT., *QRom.*, 97.

pared de la Regia. Finalmente, continúa Festo, la cola del animal era llevada lo más rápido posible hasta la Regia a tiempo para que cayesen unas gotas de sangre sobre el hogar⁵². Otras noticias nos llegan por una parte del historiador griego Timeo de Tauromenion, según el cual el caballo era sacrificado con una lanza y relaciona el ritual con el caballo de Troya, en alusión a los supuestos orígenes troyanos de Roma⁵³, y por otra del diácono Paulo, quien cuenta que la cabeza del caballo era coronada con panes ya que el sacrificio era cumplido *ob frugum eventum*⁵⁴.

El ritual del *equus October* es muy arcaico y suscita problemas de todo tipo, tanto desde una perspectiva estrictamente religiosa como si se considera reflejo de una fase pre-urbana de Roma, aspectos que en gran medida rebasan el marco de este artículo. Sí interesa directamente la cuestión sobre el carácter de la fiesta, asimismo muy discutido. El debate se centra sobre todo en si tiene un significado agrícola o por el contrario militar, en definitiva el mismo que envuelve a la primitiva figura de Marte⁵⁵. El primero se basa casi exclusivamente en el mencionado texto de Paulo, de donde ciertamente se puede deducir que la fiesta tenía como objetivo fomentar la productividad agrícola, y así C. Bennett Pascal llega a resaltar el valor numinoso de la sangre del caballo con el fin de propiciar la fertilidad⁵⁶. Pero no parece argumento suficiente. El mismo texto de Paulo sigue diciendo que para el sacrificio era preferible el caballo al buey, cuando este último

⁵² No faltan quienes piensan que en realidad no se trataba de la cola sino del pene, habida cuenta que este último tiene una irrigación sanguínea muy superior; WAGENVOORT, H., 'Zur magischen Bedeutung des Schwanzes', *Serta Philologica Aenipontana* 7-8, 1961, 273-287; DEVEREUX, G., 'The Equus October Ritual Reconsidered', *Mnemosyne* 23, 1970, 297-301.

⁵³ Timeo, en *FGH* 566 F 36 (= POL., 12.4b.1). La explicación del ritual como recuerdo del caballo de Troya es también mencionada por FESTO, 190 L, considerándola una fantasía popular, y por PLUTARCO, *QRom.*, 97; acerca de esta cuestión, SCHOLZ, U.W., *Studien zum altitalischen... op.cit.*, 89 ss.

⁵⁴ PAUL. DIAC., 246 L.

⁵⁵ Véase SCHOLZ, U.W., *Studien zum altitalischen... op.cit.*, 9 ss., con amplias referencias. La fiesta en función de un ciclo astronómico: MAGINI, L., *Astronomy and Calendar in Ancient Rome*. Roma: 2001, 59 ss.

⁵⁶ BENNET PASCAL, C., *op.cit.*, 277 ss.

es más propio para la agricultura, porque el caballo es apto para la guerra⁵⁷. En consecuencia, sin negar validez a cuanto dice Paulo, G. Dumézil señala cómo la festividad del *equus October* más que en función de la siguiente cosecha, sirve como agradecimiento por los frutos recibidos durante la pasada estación y que Marte ha protegido de la acción devastadora de los enemigos⁵⁸. Pero quizás habría que plantearse si no se trata en realidad de un falso problema: las funciones agraria y guerrera, según una mentalidad primitiva, no son tan opuestas como a primera vista pueda parecer, sino que más bien se complementan en cuanto que, como señalaba con anterioridad, representan las dos preocupaciones fundamentales del individuo y del grupo al que pertenece.

Sin negar por completo una función propiciatoria de la agricultura, me parece evidente que los indicios que apuntan hacia la esfera militar son más numerosos y consistentes. Timeo, Polibio y Plutarco hacen referencia expresa a un caballo de guerra, apreciación que tampoco es ajena al texto de Festo-Paulo. Asimismo el modo de dar muerte al animal en el acto sacrificial, con una lanza en vez de la tradicional *securis*, remite a ámbito militar. No menos significativo es el paralelo, ya señalado de antiguo, entre las mencionadas fiestas de marzo y estas de octubre⁵⁹. Y en efecto, además del *equus October*, este mes contiene otras festividades militares, como el *tigillum sororium* del día 1, en el que se purificaban los guerreros de la sangre derramada durante la campaña, y el *Armilustrium*, cuando el día 19 se purificaban las armas, fiesta que se corresponde con el *Quinquatrus* de marzo. Las coincidencias se completan con el lugar de celebración de los juegos, pues tanto las carreras de los *Equirria* como las del *equus October* se realizaban en el Trigarium del Campo de Marte⁶⁰. Más dudoso es determinar qué sacerdotes intervenían en el ritual. A partir del episodio

⁵⁷ PAUL. DIAC., 246 L; *et equus potius quam bos immolabatur, quod hic bello, bos frugibus pariendis est aptus.*

⁵⁸ DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*. Paris: 1966, 221 s.

⁵⁹ WISSOWA, G., *De feriis anni Romaorum vetustissimi observationes selectae*. Marburg: 1891, IX s. (= *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*. München: 1904, 164 ss.); idem, *Religion und Kultus der Römer*². München: 1912, 144 s.

⁶⁰ COARELLI, F., *Il Campo Marzio... op.cit.*, 68 ss.

protagonizado por César, quien ordenó sacrificar a dos soldados amotinados y colgar sus cabezas en la pared de la Regia⁶¹, en una macabra imitación del *equus October*, se cree que participaban los pontífices y el *flamen Martialis*⁶². Pero en realidad nada hay seguro, pero si nos elevamos a la época monárquica y se considera el papel que interpreta la Regia, es probable que el rey interviniese de manera directa⁶³.

Excepto los *ludi Taurei*, creados como hemos visto por el rey Tarquinio el Soberbio, las restantes fiestas consideradas hasta ahora tienen su origen en la época pre-ciudadana de Roma. La definición de la ciudad, hecho que sucede a finales del siglo VII, según la cronología tradicional durante el reinado de Tarquinio Prisco, demanda un nuevo planteamiento político y religioso, que en el ámbito de los juegos encuentra su manifestación más perfecta en los llamados *ludi Romani*. También conocidos con las expresiones *maximi* y *magni*, estos juegos vienen a representar una síntesis de todo lo anterior.

Según la versión canónica, los *ludi Romani* fueron instituidos en honor de Júpiter por Tarquinio Prisco tras una victoria militar sobre los latinos (Livio) o sobre los etruscos (Dionisio)⁶⁴. A diferencia de los juegos anteriores, en esta ocasión participaron auténticos especialistas llegados de Etruria⁶⁵. Para su celebración, Tarquinio eligió la *vallis Murcia*, donde de antiguo ya tenían lugar los juegos de los *Consualia*, y para ello se construyó por vez primera un recinto apropiado, reservando puestos para senadores y caballeros. A excepción de este

⁶¹ CASS. DIO, 43.24.4.

⁶² Así, WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*²... *op.cit.*, 145; DUMÉZIL, G., *op.cit.*, 160; SCULLARD, H.H., *op.cit.*, 193. En contra BENNET PASCAL, C., *op.cit.*, 262 s.

⁶³ COARELLI, F., *Il Campo Marzio*... *op.cit.*, 65; PALMER, R.E.A., *The King and the Comitium*... *op.cit.*, 8 s., quien asimismo SUGIERE una participación del rey en los *Equirria* de marzo.

⁶⁴ LIV., 1.35.8-9; Dion., 6.95.3 (quien confunde *feriae Latinae* con *ludi Romani*); Cic., *Rep.*, 2.20.36; AUCT. vir. ill., 6.8; EUTR., 1.6; BEDA, *Chron.*, 138; *Chron. Gall.*, 178; HIERON., *Chron.*, 99a Helm.

⁶⁵ LIV., 1.35.9: *ludicrum fuit equi pugilisque ex Etruria maxime acciti*. Erróneamente el *Chron.* ad 354, en *MGH*, IX, p. 144, dice que por vez primera hubo juegos gladiatorios. La documentación arqueológica no contradice lo esencial de la tradición: THULLIER, J.-P., *Les jeux athlétiques dans la civilisation étrusque*. Roma: 1985, 56 s.; idem, 'Les jeux dans les premiers livres... *op.cit.*, 236.

último punto, que parece en todo un anacronismo⁶⁶, no deja de tener interés la descripción del circo que proporcionan Livio y Dionisio⁶⁷. A propósito del primero, en su reciente libro sobre el Circo Máximo, F. Mercattili ofrece un detallado análisis resaltando la sustancial veracidad del relato: se trata de una estructura de madera confeccionada con palos fijados en el suelo, los cuales sostenían unas plataformas donde se situaban los espectadores⁶⁸. Estamos ante una imagen que se reproduce en algunas pinturas etruscas, en particular en aquellas que adornaban la tumba tarquiniense llamada “de las Bigas”⁶⁹. A similares conclusiones llega J.-P. Thuillier respecto a la descripción que se lee en Dionisio sobre el primer circo de Roma⁷⁰. Según el historiador griego, los espectadores asistían a los juegos sentados sobre estrados cubiertos, lo que sin duda se refiere a un *velum* como de nuevo se observa en la tumba “de las Bigas”. Esta noticia es interesante, continúa Thuillier, porque al contrario de lo que sucedía en teatros y anfiteatros, el circo nunca estuvo cubierto por *vela*. Asimismo la insistencia de Dionisio en el hecho de que los espectadores estuviesen sentados, demuestra una situación próxima a Etruria y distante de la tradición romana, que en nombre de la austeridad quería que los espectadores estuviesen de pie⁷¹.

Sobre el origen y características de los *ludi Romani* las opiniones son muy variadas y contradictorias. En un artículo que durante mucho tiempo sentó doctrina, Th. Mommsen vinculaba la celebración de estos juegos con la ceremonia del triunfo, de manera que ambos formaban parte de un mismo ritual de victoria. Por ello creía que en origen eran votivos y que sólo tuvieron una periodicidad anual a partir del año 366, cuando las reformas que siguieron a las leyes

⁶⁶ THUILLIER, J.-P., ‘Les jeux dans les premiers livres... *op.cit.*, 237; BERNSTEIN, F., *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*. Stuttgart: 1998, 25. Más proclive a aceptar la veracidad de la tradición se muestra HUMPHREY, J.H., *op.cit.*, 65.

⁶⁷ LIV., 1.35.7-9; DION., 3.68.1.

⁶⁸ MERCATTILI, F., *Circo Massimo. Architettura, funzioni, culti, ideología*. Roma: 2009, 155.

⁶⁹ Sobre estas pinturas, véase STEINGRÄBER, S. (ed.), *Etruskische Wandmalerei*. Stuttgart: 1985, 297 ss.

⁷⁰ THUILLIER, J.-P., ‘Les jeux dans les premiers... *op.cit.*, 234 ss.

⁷¹ Cf. VAL. MAX., 2.4.2: *standi virilitas, propria Romanae gentis nota*.

Licinias⁷². La interpretación de Mommsen gozó de gran aceptación⁷³, pero deja abierta a la discusión algunos aspectos, como los relativos a la periodicidad, esto es cuándo se convirtieron en anuales, y la fecha de celebración antes de ser definitivamente fijados en el mes de septiembre. Dice Livio que los juegos fueron creados con un ritmo anual (*sollemnes annui*), utilizando ciertamente una expresión retórica que no tuvo la confianza de Mommsen. Pero esto no parece razón suficiente para rechazar el testimonio de Livio. Igual de arbitrario sería trasladar este hecho al año 366, según la tesis de Mommsen seguida por muchos otros⁷⁴, o incluso a comienzos de la República como sugiere Bernstein⁷⁵. Tampoco me parece que esté en lo cierto Mommsen cuando afirma que en origen el triunfo no terminaba propiamente en el Capitolio, sino que continuaba hacia el circo para la celebración de los juegos⁷⁶. Sin duda triunfo y *ludi* era dos ceremonias muy próximas entre sí, pero asimismo independientes una de otra. A título de hipótesis, también podría pensarse que cuando había triunfo, éste se unía a los *ludi*, y cuando no los juegos se celebraban aisladamente. En este caso podría aceptarse la sugerencia de H.S. Versnel, posible pero indemostrable, que los *ludi Romani* contemplaban una especie de renovación anual del poder⁷⁷, y por ello el rey se presentaba adornado con todas sus insignias. En época histórica los juegos se celebraban el 13 de septiembre, coincidiendo con el *dies natalis* del templo de Júpiter. Esto nos lleva a pensar que el día se fijó tras la consagración del gran santuario capitolino por el cónsul Horacio el primer año de la República, si bien el

⁷² MOMMSEN, Th., 'Die Ludi magni und Romani', *RhM* 14, 1859, 79-87 (= *Römische Forschungen*. Berlin: 1879, vol. II, 42-57, con modificaciones y añadidos).

⁷³ Puede verse una crítica reciente en BERNSTEIN, F., *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*. Stuttgart: 1998, 31 ss.

⁷⁴ Sin ánimo de catálogo, FRIEDLAENDER, L., en MARQUARDT, J., *Römische Staatsverwaltung*. Leipzig: vol. III, 1878, 477; HOLZAPFEL, L., 'Ueber die Zeit der ludi Romani', *Philologus* 48, 1889, 370; WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*²... *op.cit.*, 453; DE SANCTIS, G., *Storia dei Romani*². Firenze: 1960, vol. II, 511; BAYET, J., en *Tite-Live. Histoire romaine. Livre VI*. Paris: 1966, 133; SCULLARD, H.H., *op.cit.*, 183.

⁷⁵ BERNSTEIN, F., *Ludi publici*... *op.cit.*, 116. Más improbable el año 322, según la propuesta de QUINN-SCHOFIELD, W.K., 'Observations upon the Ludi Plebeii', *Latomus* 26, 1967, 681.

⁷⁶ MOMMSEN, Th., 'Die Ludi'... *op.cit.*, 81 (= *Römische*... *op.cit.*, 45 s.).

⁷⁷ VERSNEL, H.S., *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*. Leiden: 1970, 270 ss.

templo existía con anterioridad. No creo que haya motivos de peso para creer que entonces los *ludi* fueran trasladados a los idus de septiembre desde su fecha original en los idus de octubre, pues ese día se celebraba el *equus October*, como hemos visto⁷⁸. Quizá fuese más plausible que los *ludi Romani* careciesen en principio de día fijo y que fuesen convocados, siempre al final de la campaña militar, cuando el rey estimase oportuno.

Sea como fuere, pues estas cuestiones tienen muy difícil solución, hay dos importantes elementos en la reconstrucción de Mommsen que han sido asumidos de forma prácticamente generalizada, aunque no faltan voces en contra⁷⁹: en primer lugar y ante todo, la estrecha relación de los juegos con el triunfo y como consecuencia también con la aparición del templo de Júpiter sobre el Capitolio. Sobre estos aspectos, de los datos aportados por la tradición emergen interesantes consecuencias. Acerca de la institución del triunfo en Roma los antiguos se dividían entre Rómulo y Tarquinio Prisco, pero siempre atribuían a este último importantes novedades al respecto⁸⁰, y teniendo en cuenta otras consideraciones, necesariamente se ha de concluir que tal como la conocemos, la ceremonia triunfal corresponde al primero de los Tarquinios⁸¹. Por otra parte, el triunfo es inseparable del templo de Júpiter sobre el Capitolio, cuya creación es obra

⁷⁸ En ese día se celebraban también los *ludi Capitolini*, sobre cuyo origen los antiguos dudan entre Rómulo (ENNIO, *Ann.*, 51 V = 50 S [= Schol. Bern., *Georg.*, 2.384]; Calp. Pis., fr. 17 P = fr. 9 Ch [= TERT., *Spect.*, 5.8]; PLUT., *Rom.*, 25.6; *QRom.*, 53) y M. Furio Camilo (LIV., 5.50.4, 52.11). Según COARELLI, F., *Il Campo Marzio... op.cit.*, 67 s., estos *ludi* estaban originariamente conectados al triunfo, hasta que la dedicación del gran santuario capitolino en el año 509 hizo trasladar a los idus de septiembre la principal fiesta de Júpiter (véase asimismo U.W. SCHOLZ, *Studien zum altitalischen... op.cit.*, 164 ss., quien parece inclinarse hacia una cronología alta de los juegos). No obstante parece mejor asentada la versión que atribuye el protagonismo a Camilo, y el hecho de que los juegos fuesen organizados por los mismos habitantes de la colina, agrupados en el *collegium Capitolinorum*, parece relegarlos a un ámbito local (cf. DUMÉZIL, G., *op.cit.*, 546; THUILLIER, J.-P., 'Le programme athlétique des *ludi circenses* dans la Rome républicaine', *REL* 60, 1982, 113).

⁷⁹ PIGANIOL, A., *op.cit.*, 75 ss.; Mastrocinque, A., *op.cit.*, 75 ss.

⁸⁰ Rómulo: DION., 2.34.3; PLUT., *Rom.*, 16; SOLIN., 1.20. Tarquinio Prisco: STR., 5.2.2 (C. 220); FLOR., 1.5.6; EUTR., 1.6. Tanto Livio (1.33.8) como el pseudo-Aurelio Víctor (AUCT. vir ill., 6.7) mencionan el primer triunfo a propósito de Tarquinio Prisco, a quien el mismo Plutarco (*Rom.*, 16.8) atribuye destacadas innovaciones. Puede verse asimismo PLIN., *Nat. hist.*, 33.63.

⁸¹ VERSNEL, H.S., *op.cit.*, 89; MARTÍNEZ-PINNA, J., *Tarquinio Prisco*. Madrid: 1996, 179 ss.

igualmente de este mismo monarca⁸², así como la introducción de las nuevas insignias del poder, que se identifican con el *ornatus Iovis* y con el *ornatus triumphalis*⁸³. Si a esto se añade que, según acabamos de ver, los *ludi Romani*, cuyo presidente se adornaba con los *ornamenta triumphalia*⁸⁴, fueron también creados por Tarquinio, el círculo se cierra: Júpiter Capitolino, el triunfo y los *ludi Romani* forman un conjunto político-religioso cuyo protagonista exclusivo es el rey, quien encuentra aquí una de los principales apoyos de la nueva ideología monárquica surgida con la ciudad⁸⁵.

La ceremonia de los *ludi Romani* comenzaba en el Capitolio, organizándose una procesión que a través del *vicus Tuscus* alcanzaba la *vallis Murcia*. Dionisio describe con detalle las particularidades de esta *pompa circensis* a propósito de los juegos ofrecidos por A. Postumio tras su victoria sobre los latinos en el lago Regilo a comienzos de la República, e invoca como fuente la autoridad de Fabio Píctor⁸⁶. Dionisio aduce este hecho como una prueba más del origen griego de Roma⁸⁷, pero en realidad la imagen que transmite se aproxima más a un contexto etrusco, según se observa en su parecido con la decoración de un ánfora vulcente de figuras negras fechada en las postrimerías del siglo VI a.C.

⁸² COLONNA, G., ‘Tarquinio Prisco e il tempio di Giove Capitolino’, *PP* 36, 1981, 41-59; MARTÍNEZ-PINNA, J., ‘Evidenza di un tempio di Giove Capitolino a Roma all’inizio del VI sec. a.C.’, en: *Archeologia Laziale* 4 (QuadAEI V), Roma: 1981, 249-252.

⁸³ El protagonismo sobre las insignias reales es asimismo discutido entre los antiguos, variando entre Rómulo (LIV., 1.8.2-3; LYD., *Mag.*, 1.7), Tulo Hostilio (CIC., *Rep.*, 2.17.31; PLIN., *Nat. hist.*, 9.136; MACR., *Sat.*, 1.6.7; CASS., *Chron.*, 83; Epit. Ovet., en *MGH*, XI, p. 372) y Tarquinio Prisco (DION., 3.61-62; FLOR., 1.5.6; STR., 5.2.2 (C. 220); AMP., *Lib. mem.*, 17; ZON., 7.8), pero la solución se corresponde con la del triunfo. La identificación entre los símbolos de Júpiter y los del triunfador es afirmada por SERV., *Ecl.*, 10.27: *triumphantes, qui habent omnia Iovis insignia*; LIV., 10.7.10; cf. SUET., *Aug.*, 94.6; TERT., *Cor.*, 13.1. A ello hay que añadir la pintura de minio que se aplicaba al triunfador sobre las partes visibles de su cuerpo a semejanza de la estatua cultural de Júpiter: PLIN., *Nat. hist.*, 33.111; 35.157; SERV., *Ecl.*, 6.22; ISID., *Etym.*, 18.2.6. Sobre el *ornatus triumphalis*, MARQUARDT, J., *Römische Staatsverwaltung*. Leipzig: vol. II, 1876, pp. 572 ss.; EHLERS, W., ‘Triumphus’, *RE*, VIIA1, 1939, col. 498.

⁸⁴ Véase sobre el particular BERNSTEIN, F., *Ludi publici... op.cit.*, 48 ss.

⁸⁵ Me permito remitir a MARTÍNEZ-PINNA, J., *La monarquía romana arcaica*. Barcelona: 2009, pp. 30 ss.

⁸⁶ DION., 7.71-72 (en el cap. 73 describe los juegos). FABIO PÍCTOR, fr. 16 P = fr. 20 Ch. Sobre este texto puede verse PIGANIOL, A., *op.cit.*, 15 ss.

⁸⁷ Cf. SCHULTZE, C., ‘Dionysius of Halicarnassus: Greek Origins and Roman Games (AR 7.70-73)’, en: *Games and Festivals in Classical Antiquity*. Oxford: 2004, 93-105.

y atribuida al pintor de Micali⁸⁸. La procesión era encabezada por el presidente de los juegos, ataviado con los *ornamenta triumphalia*; a continuación desfilaban los jóvenes, a caballo y a pie según el rango, ordenados según un criterios militar, casi como representación del ejército; después, los participantes en los juegos, con sus caballos y carros, y tras ellos coros de bailarines, tanto de danza pírrica como sátiros, y los músicos; el cortejo era cerrado por las estatuas de los dioses, llevadas en un carro especial, llamado *tensa*, conducido por un *puer patrimus*. Tras los sacrificios de rigor, eran celebrados los juegos.

La fiesta no terminaba con los juegos. En la noche del 13 de septiembre, día central de los *ludi Romani* y único antes de que se ampliasen hasta abarcar entre el 4 y el 19 de ese mismo mes, tenía lugar en el Capitolio un banquete, llamado *epulum Iovis*, en presencia de las estatuas de las tres divinidades que habitaban el gran santuario capitolino, Júpiter, Juno y Minerva⁸⁹. El *epulum Iovis* se celebraba también en los idus de noviembre, coincidiendo con los *ludi plebeii*. El origen de estos últimos no está claro, pero en cualquier caso son de creación más reciente que los *ludi Romani*⁹⁰. No obstante, como la indicación del *epulum Iovis* para los idus de septiembre no se documenta explícitamente sino hasta los calendarios de época de Augusto, se ha pensado que tal ritual fue instituido para los *ludi plebeii* y que en un segundo momento se extendió a los *ludi Romani*⁹¹. Sin embargo, el *argumentum e silentio* no es aplicable en este caso, pues como dice W. Kroll, “da das Mahl im Tempel des Iuppiter auf dem Capitol staattfand und der 13.Sptember des Stiftungstag dieses Tempels war, so bezieht sich die Feier

⁸⁸ En general, véase THUILLIER, J.-P., ‘Denys d’Halicarnasse et les jeux romains (Antiquités Romaines, VII, 72-73)’, *MEFRA* 87, 1975, 563-581. La similitud entre el texto de Dionisio y el vaso etrusco es señalada por SZILÁGYI, J.G., ‘Impletæ modis saturæ’, *Prospettiva* 24, 1981, 8 ss.; THUILLIER, J.-P., ‘Les jeux dans les premiers livres... *op.cit.*, 231 ss., y VAN DER MEER, L.B., “Greek and local elements in a sporting scene by the Micali painter”, en: *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*. London: 1986, 459-462 (este último realta más las diferencias y destaca una fuerte influencia griega, en concreto de la decoración de las ánforas nicosténicas).

⁸⁹ VAL. MAX., 2.1.2; cf. PLIN., *Nat. hist.*, 33.111.

⁹⁰ En contra, PIGANIOL, A., *op.cit.*, 75 ss.

⁹¹ MOMMSEN, Th., ‘Die Ludi... *op.cit.*, 81, n. 2 (= *Römische Forschungen... op.cit.*, 45, n.4); MARQUARDT, J., *Römische Staatsverwaltung*, vol. III, 335; LATTE, K., *op.cit.*, 377.

eigentlich auf diesen und ist an den ludi plebei sekundär⁹². Aunque ofrezca la apariencia, no se trata propiamente de un *lectisternium*. Así lo afirmaba ya W. Warde Fowler, quien veía como antecedente del *epulum Iovis* los banquetes celebrados por las antiguas curias⁹³. Pero según creo, más cerca de la realidad está J. Marquardt, quien lo relaciona con un ritual doméstico y rural, recordado por Catón, en honor de Júpiter *Dapalis* con el fin de propiciar la abundancia⁹⁴.

En la época arcaica estas tres ceremonias, triunfo, juegos y banquete, forman parte de un mismo complejo político-religioso. El protagonismo corresponde de nuevo al rey, como ya sucedía con anterioridad en los *Consualia* y sin duda también en la festividad del *equus October*. Nos encontramos ante una de las expresiones más relevantes de la nueva ideología monárquica, de manera que el rey, vicario de Júpiter y su intermediario con los hombres, se presenta como el único capaz de satisfacer con eficacia las exigencias fundamentales de la comunidad. El triunfo significa la garantía de la defensa de la ciudad frente al enemigo exterior; a través de los juegos, el rey asegura la continuidad y la supervivencia; y por último mediante el banquete el dios supremo proporciona la abundancia.

Un último ejemplo que conviene contemplar, si bien difiere notablemente de los anteriores, es el llamado *ludus Troiae* y más frecuentemente *lusus Troiae*⁹⁵. Se trata de un juego ecuestre, cuyos protagonistas eran jóvenes de la aristocracia distribuidos en dos grupos llamados *turmae*, un término ya utilizado en el antiguo *equitatus* romano. La descripción más completa se puede leer en la *Eneida* de

⁹² KROLL, W., 'Iovis epulum', *RE* IX.2, 1916, col. 2013. En similar sentido, PRELLER, L., *Römische Mythologie*³. Berlin: 1881, vol. I, 145; AUST, E., "Iuppiter", en: ROSCHER, W.H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. Leipzig: vol. II.1, 1890-1897, col. 732; WARDE FOWLER, W., *op.cit.*, 216 s.; WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*²... *op.cit.*, 127; VERSNEL, H.S., *op.cit.*, 259 ss.; SCULLARD, H.H., *op.cit.*, 186; BERNSTEIN, F., *Ludi publici*... *op.cit.*, 286 s.

⁹³ WARDE FOWLER, W., *op.cit.*, 219.

⁹⁴ CAT., *R.r.* 132. MARQUARDT, J., *Römische Staatsverwaltung*, vol. III, 334; véase asimismo DUMÉZIL, G., *op.cit.*, 185 s.

⁹⁵ Las diferentes formas de denominar el juego están recopiladas en SCHNEIDER, K., 'Lusus Troiae', *RE* XIII, 1927, col. 2059.

Virgilio⁹⁶: el poeta comienza con la ocasión para celebrar la ceremonia, los funerales de Anquises; sigue la descripción de los participantes, tres equipos de doce jinetes con sus jefes; a continuación describe el juego, durante el cual los jinetes realizaban movimientos que recordaban el laberinto de Creta y simulaban un combate; finalmente Virgilio sintetiza la historia posterior del *lusus Troiae*, así llamado por la ciudad de Troya, y vuelto a celebrar años después por Ascanio cuando la fundación de Alba.

Sin duda el texto virgiliano es de gran interés para conocer este juego, pero introduce algunos elementos que han conducirlo a error. Por ejemplo la falsa etimología que hace derivar el *lusus Troiae* del nombre de la ciudad de Troya, justificada desde el punto de vista de Virgilio por su propósito en reafirmar los lejanos orígenes troyanos de Roma, pero que en modo alguno se ajusta a la realidad. También la mención de tres *turmae* de jóvenes jinetes cuando en todas nuestras fuentes sólo se recuerdan dos, lo cual se ha explicado por un supuesto incremento introducido por Augusto⁹⁷. Por último el hecho de que en el poema de Virgilio el *lusus* fuese celebrado durante los funerales de Anquises ha dado pie a una interpretación funeraria, con soluciones dispares y difícilmente admisibles⁹⁸. Tal es el caso de R.E.A. Palmer, quien acudiendo a esta vía vincula el *lusus Troiae* con los *ludi Taurei*, hasta el punto de afirmar que ambos se celebraban conjuntamente⁹⁹, o de M. Menichetti, según el cual el *lusus* “si celebra in rapporto alla morte di un re e alla nascita di un nuovo ciclo della regalità”¹⁰⁰.

El *lusus Troiae* no es mencionado en ninguno de los calendarios conocidos. Aunque en ocasiones es calificado como sacro, tampoco está en

⁹⁶ VERG., *Aen.*, 5.545-603.

⁹⁷ VON PREMERSTEIN, A., “Das Troiaspiel und die Tribuni celerum”, en: *Festschrift O. Benndorf*. Wien: 1898, 265; NERAUDAU, J.-P., *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*. Paris: 1979, 229. Véase no obstante HERRMANN, L., ‘Remarques sur le ludus Troiae’, *RBPhH* 18, 1939, 489 s.

⁹⁸ Por un significado funerario en su origen, sin especificaciones concretas, se inclinan NERAUDAU, J.-P., *op.cit.*, 231 s.; BERNSTEIN, L., *Ludi publici... op.cit.*, 28 s. En contra CAPDEVILLE, G., *op.cit.*, 168; asimismo, LUBTCHANSKY, N., *op.cit.*, 241 ss.

⁹⁹ PALMER, R.E.A., *The King... op.cit.*, 17.

¹⁰⁰ MENICHETTI, M., *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*. Milano: 1994, 101.

relación con divinidad alguna. En la época plenamente clásica, esto es durante la baja República y el alto Imperio, hasta donde sabemos el juego era celebrado en ocasiones extraordinarias y por motivos muy diversos (funerales de personajes de la familia imperial, consagraciones de templos, triunfos, juegos públicos, etc.). Todo esto supone un impedimento para atribuirle una fecha determinada en el calendario. No obstante, a partir de la estrecha proximidad entre el *lusus Troiae* y la danza de los salios, una interpretación que goza de gran aceptación sitúa la celebración de esta ceremonia ecuestre coincidiendo con el *Quinquatrus* (19 de marzo) y el *Armilustrium* (19 de octubre), dos fiestas de purificación de las armas en las que intervenían los salios. Esta opinión se ve reforzada por la creencia de que eran los *tribuni celerum*, antiguos comandantes de la caballería pronto reducidos *ad sacra*, quienes dirigían los movimientos de los jinetes en el *lusus Troiae*. Según dice Verrius en su comentario al calendario prenestino, en la fiesta del 19 de marzo los salios ejecutaban su danza en el Comicio en presencia de los pontífices y de los *tribuni celerum*¹⁰¹, por lo cual se supone que ese día contemplaba también la ceremonia ecuestre, que por extensión se repetiría el 19 de octubre¹⁰². Pero esta reconstrucción es un tanto aventurada, ya que se basa en una sucesión de hipótesis al no existir al respecto testimonio de los antiguos, ni siquiera indicios claros. En realidad nada se sabe con certeza sobre cuándo tenía lugar el *lusus Troiae*¹⁰³.

La primera ocasión conocida de celebración del juego se eleva al año 81 a.C., a la época de Sila¹⁰⁴. K.-W. Weeber atribuye a esta misma fecha la aparición

¹⁰¹ *Faast. Praen. Ad 19 mart.*, en: DEGRASSI, A., *Inscriptiones Italiae*, vol. XII.2, p. 132.

¹⁰² Esta interpretación parte sobre todo de VON PREMERSTEIN, A., *op.cit.*, 263 ss., y fue desarrollada por ROSS TAYLOR, L., 'Seviri equitum Romanorum and Municipal seviri', *JRS* 14, 1924, 160 ss. Con diferentes matices siguen esta opinión, entre otros, HELBIG, W., 'Zur Geschichte des römischen Equitatus', *ABAW* 23, 1909, 299 s.; WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*²... *op.cit.*, 449 s.; MEYER, E., *Das römische Manipularheer, seine Entwicklung und seine Vorstufen*. Berlin: 1923, 46 (= *Kleine Schriften*. Halle: 1924, vol. II, 278); LATTE, K., *op.cit.*, 115 s.; DUMÉZIL, G., *op.cit.*, 545; NERAUDAU, J.-P., *op.cit.*, 133 s.; VERSNEL, H.S., *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*. Leiden: 1993, 325 ss. En contra de una intervención de los *tribuni celerum* ya se manifestó SCHNEIDER, K., *op.cit.*, col. 2062.

¹⁰³ Cf. SCHNEIDER, K., *op.cit.*, col. 2066; CAPDEVILLE, G., *op.cit.*, 170.

¹⁰⁴ PLUT., *Cato min.*, 3.1.

en Roma del *lusus Troiae*, amparándose sobre todo en las relaciones entre Venus y Sila, quien utilizaba el *cognomen* griego de Epaphroditos, descubriéndose por tanto un interés especial del dictador en revalorizar la leyenda troyana de Roma, idea que se materializa en la introducción de un juego con el nombre de Troya¹⁰⁵. Pero su argumentación no es aceptable, como ha sido ya criticado¹⁰⁶. En momento alguno Plutarco dice que fuese ésta la primera vez, y los mismos antiguos resaltan que se trata de una antigua costumbre¹⁰⁷, si bien, salvo Virgilio, nunca se dice quién fue su introductor.

Un testimonio de época arcaica se encuentra en la famosa *oinochoe* de Tragliatella, en la Etruria meridional. Se trata de un pequeño vaso de estilo etrusco-corintio, fechado en el último cuarto del siglo VII a.C., que contiene un programa figurativo muy complejo y de difícil interpretación¹⁰⁸. El elemento que aquí interesa es la presencia de un laberinto del cual salen dos jinetes y en cuyo interior aparece escrita la palabra *TRVIA*. Como ya señalaba W. Helbig en la publicación del vaso¹⁰⁹, puede ser interpretada de dos maneras: o bien se refiere a Troya, la ciudad de las siete murallas¹¹⁰, o por el contrario significa la expresión etrusca del *lusus Troiae*, lectura que sin duda es la correcta. Y en efecto, ya antes de la aparición de la *oinochoe*, R.H. Klausen relacionaba el nombre del juego con

¹⁰⁵ WEEBER, K.-W., 'Troiae lusus. Alter und Entstehung eines Ritterspiels', *AncSoc* 5, 1974, 171-196.

¹⁰⁶ PFISTER, G., "Lusus Troiae", en: *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum*. Würzburg: 1993, pp. 180 ss.

¹⁰⁷ SUET., *Aug.*, 43.2; CAS. DIO, 43.23.6.

¹⁰⁸ Con muy diferentes perspectivas, GIGLIOLI, G.Q., 'L'oinochoe di Tragliatella', *SE* 3, 1929, 111-159; SMALL, J.P., 'The Tragliatella Oinochoe', *MDAI(R)* 93, 1986, 63-96; VAN DER MEER, L.B., 'Le jeu de Truia. Le programme iconographique de l'oinochoe de Tragliatella', *Ktéma* 11, 1986, 169-178; MENICHETTI, M., 'L'oinochoe di Tragliatella: mito e rito tra Grecia ed Etruria', *Ostraka* 1, 1992, 7-30; MARTÍNEZ-PINNA, J., 'L'oinochoe de Tragliatella: considérations sur la société étrusque archaïque', *SE* 60, 1994, 79-92.

¹⁰⁹ HELBIG, W., en: *BullInst*, 1881, 67: "L'epigrafe *truia* scritta accanto alla pompa dei cavalieri e dei fanti in maniera strana si raffronta tanto al nome della città di Troia, quanto al *Troiae lusus* o *Troiae decursio* dei Romani".

¹¹⁰ Así, DEECKE, W., 'Le iscrizioni etrusche del vaso di Tragliatella', *AnnIst*, 1881, 160; LATTE, K., *op.cit.*, 116 n. 1; WEEBER, K.-W., *op.cit.*, 175 ss.; CORDANO, F., 'Il labirinto come simbolo grafico della città', *MEFRA* 92, 1980, 15; COLONNA, G., "Riflessi dell'epos greco nell'arte degli Etruschi", en: *L'epos greco in Occidente*. Taranto: 1989, 311 s.; MARTELLI, M. (Ed.), *La ceramica degli Etruschi*. Novara: 1987, 272.

el verbo *truare*, que en sus formas *amptruare* y *redamptuare* se utilizaba para designar los movimientos que hacían los salios al ejecutar su danza¹¹¹. Por tanto, *truia/troia* no significa tanto el lugar donde se celebra el juego¹¹², como sobre todo la expresión de un movimiento que ofrece una apariencia laberíntica¹¹³. El laberinto inciso sobre el vaso no es único, sino que representa un tipo muy conocido en todas las regiones y épocas, por lo que no cabe buscar influencias de una cultura sobre otra: en palabras de K. Kerényi, tales laberintos son “Spontanifestationen des kollektiven Unbewussten”¹¹⁴. Y así el movimiento de los jinetes en el *lusus Troiae* era muy similar a la llamada “danza de las grullas”, que ejecutaban los jóvenes atenienses en recuerdo de la salida de Teseo del laberinto de Creta¹¹⁵, y también a los juegos de niños que menciona Plinio¹¹⁶.

Según la descripción que ofrece Virgilio, el *lusus Troiae* debía componerse de dos partes, una en la cual los jinetes describían el recorrido laberíntico y otra consistente en un juego bélico, y de ahí el calificativo de pírrico que según el comentarista Servio se le aplicaba popularmente¹¹⁷. Así se explica también el que los accidentes no fuesen infrecuentes¹¹⁸. Todo parece indicar que en origen el *lusus Troiae* era un ritual de efebía, hecho que se refuerza por su estrecha relación con la danza de los salios. Aunque con diferencias (los salios constituían una cofradía religiosa), existen destacadas similitudes entre ambas

¹¹¹ KLAUSEN, R.H., *Aeneas und die Penaten*. Hamburg – Gotha: 1840, vol. II, 823. Los términos de la danza saliar son mencionados por Fest., 334 L.

¹¹² BUDINGER, M., *Die römische Spiele und der Patriciat*, *SAWien*, 123.III, 1891, 55; EHWALD, R., ‘Vergilische Vergleiche’, *Philologus* 53, 1894, 378; SCHNEIDER, K., *op.cit.*, col. 2059; BÖMER, F., *Rom und Troia. Untersuchungen zur Frühgeschichte Roms*. Baden-Baden: 1951, 20.

¹¹³ VON PETRIKOVITS, H., ‘Troiae lusus’, *Klio* 32, 1939, 212 ss., ha podido mostrar cómo evolucionaban los dos grupos de jinetes dibujando un laberinto.

¹¹⁴ KERENYI, K., *Labyrinth Studien*. Zürich: 1950, 10.

¹¹⁵ PLUT., *Thes.*, 21. Cf. BUDINGER, M., *op.cit.*, 47 ss.; VON PETRIKOVITS, H., “Troiaritt und Geranostanz”, en: *Festschrift R. Egger*. Klagenfurt: 1952, vol. I, 138 ss.

¹¹⁶ PLIN., *Nat. hist.*, 36.85. Las palabras que utiliza Plinio, *ludicra puerorum campestris* no deben entenderse necesariamente en referencia al *lusus Troiae*, ya que éste no se celebraba en el Campo de Marte: SCHNEIDER, K., *op.cit.*, col. 2064; VON PETRIKOVITS, H., “Troiaritt... *op.cit.*, 134; véase no obstante Pfister, G., *op.cit.*, 179 s.

¹¹⁷ SERV., *Aen.*, 5.602. Pueden verse H. VON PETRIKOVITS, ‘Troiae lusus... *op.cit.*, 213; PFISTER, G., *op.cit.*, 179.

¹¹⁸ Cf. HERRMANN, L., ‘Remarques sur le ludus Troiae’, *RBPhH* 18, 1939, 488 s.

ceremonias: empleo del mismo término para designar sus movimientos, dos escuadras de doce miembros cada una, juventud de los participantes y pertenencia a la clase aristocrática. Además es muy posible que al igual que sucedía en el *lusus Troiae*, también la danza de los salios contemplase dos partes diferenciadas, llamadas *tripudium* y *saltatio*: la primera seguía un ritmo ternario¹¹⁹, mientras que la segunda probablemente imitaba un combate¹²⁰. En consecuencia, parece que también la danza saliar fue en origen un ritual de iniciación a las armas¹²¹.

A modo de conclusión, hemos visto cómo el objetivo principal de los juegos no era otro que asegurar la supervivencia. En la época arcaica esta preocupación se materializaba en los ámbitos de la fertilidad y de la guerra, preocupaciones fundamentales para una mentalidad primitiva que buscaba garantizar la continuidad del grupo. En consecuencia, la participación en los juegos implicaba, de manera más o menos directa, a toda la comunidad, como se puede observar en los *Consualia* y en la fiesta del *equus October*. Se trata por tanto de una actividad no sólo religiosa sino también social. La situación comienza a modificarse, con el fin de incrementar el espectáculo, a comienzos del siglo VI a.C. Según la tradición fue el rey Tarquinio Prisco quien inició tales cambios con la institución de los *ludi Romani* y la contratación de especialistas etruscos. Fue entonces cuando por vez primera se hizo presente en los juegos de Roma un elemento profesional. Gracias a estas innovaciones, producto de una influencia etrusca cada vez más profunda, los aspectos técnicos fueron perfeccionados y las pruebas se diversificaron (por ejemplo, la *ars desultoria* o el pugilato). Pero ello no impidió que su originario carácter religioso y social permaneciese inalterado, manteniéndose incluso la participación tradicional del pueblo en algunas celebraciones.

¹¹⁹ HOR., *Carm.*, 4.1.28.

¹²⁰ Cf. CATUL., 17.5-6; SEN., *Epist.*, 15.4; PLUT., *Num.*, 13.8.

¹²¹ Sobre el carácter iniciático de la danza saliar, pueden verse MARTÍNEZ-PINNA, J., 'La danza de los salios, rito de integración en la curia', *AEA* 53, 1980, 15-20; TORELLI, M., 'Riti di passaggio maschili di Roma arcaica', *MEFRA* 102, 1990, 93-106.

Al contrario de lo que sucedía en Grecia, señala J.-P. Thuillier cómo en el circo romano de época arcaica “c’est le spectateur qui d’un point de vue idéologique et social est important, et non l’athlète participant en personne aux compétitions”¹²². Por lo que sabemos de Etruria, situación que se puede ampliar a Roma, atletas y aurigas eran profesionales de baja extracción social¹²³. En Roma esta superioridad se traduce en que es el espectador y no el vencedor quien aparece como *coronatus*¹²⁴, y el beneficio de los juegos se extiende por tanto a toda la comunidad. Antes veíamos que según Livio, en el primer circo construido en madera por Tarquinio se reservaron puestos a senadores y caballeros. Aunque anacrónica, de esta noticia deduce F. Marcattili que la colectividad partícipe en los juegos durante la monarquía y la alta República coincide de hecho con la aristocracia, considerándose un privilegio elitista¹²⁵. Pero no parece que así fuese. Se sabe que en el primer período republicano fue asignado un puesto favorable en el circo a M. Valerio Máximo y sus descendientes¹²⁶, una distinción de clase entre los espectadores que sin embargo no debía ser general. De otro modo no se entendería que en el año 194 a.C. los censores Elio Peto y Cornelio Cetego ordenaran separar en el circo los puestos de los senadores de los del pueblo, pues *antea in promiscuo spectarant*¹²⁷.

¹²² THUILLIER, J.-P., “L’organisation et le financement des *ludi circenses* au début de la République: modèle grec ou modèle étrusque?”, en: *Crise et transformation des sociétés archaïques de l’Italie antique au V^e siècle av. J.-C.* Roma: 1990, 368.

¹²³ THUILLIER, J.-P., *Les jeux athlétiques...* *op.cit.*, 683 s.; idem, “Un pugiliste serviteur de deux maîtres. Inscriptions ‘sportives’ d’Étrurie”, en: *Studi G. Camporeale*. Pisa-Roma: 2009, vol. II, 877-880; JANNOT, J.-R., ‘Les danseurs de la pompa du cirque. Témoignages textuels et iconographiques’, *REL* 70, 1992, 56-68.

¹²⁴ DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, 437; THUILLIER, J.-P., “L’organisation et le financement...” *op.cit.*, 366 s. Según Livio (10.47.3) la costumbre de coronar al vencedor en los juegos se introdujo a comienzos del siglo III a.C.

¹²⁵ MERCATILI, F., *op.cit.*, 155 s. También MASSA-PAIRAULT, F.-H., *op.cit.*, 250 ss., parece defender un carácter aristocrático de los juegos en época arcaica.

¹²⁶ FEST., 344 L.

¹²⁷ LIV., 34.44.5.

Programa figurativo de la *oinochoe* de Tragliatella



Fig. 1

SEMBLANZAS DEL MUNDO GRECORROMANO

CICERÓN: TRIUNFO Y FRUSTRACIÓN DE UN *HOMO NOVUS*

DR. FRANCISCO PINA POLO

Universidad de Zaragoza

franpina@unizar.es

Marco Tulio Cicerón murió el día 7 de diciembre del año 43 a.C. Fue asesinado cerca de Cayeta, puerto del Tirreno próximo a Formias, localidad en la que poseía una finca en la que se había refugiado huyendo de los triunviros Antonio, Octaviano y Lépido que se habían convertido en los máximos gobernantes de Roma. Sus asesinos fueron soldados enviados a tal efecto por Marco Antonio¹, que había sido objeto en los meses anteriores de

* La bibliografía sobre Cicerón es extraordinariamente amplia. Para aligerar la lectura de este esbozo biográfico, he preferido prescindir de prolijas citas de libros y artículos modernos sobre el personaje, y aportar exclusivamente la referencia de pasajes significativos de la propia obra ciceroniana que ilustran las afirmaciones contenidas en el texto. A continuación se recoge una brevísima selección bibliográfica. Las biografías más recientes sobre Cicerón son las de TEMPEST, K., *Cicero: politics and persuasion in ancient Rome*. Londres-Nueva York: 2011; BRINGMANN, K., *Cicero*. Darmstadt: 2010; NARDUCCI, E., *Cicerone: la parola e la politica*. Roma: 2009; MURRELL, J., *Cicero and the Roman Republic*. Cambridge: 2008; PINA POLO, F., *Marco Tulio Cicerón*. Barcelona: 2005 (edición en alemán *Rom, das bin ich: Marcus Tullius Cicero, ein Leben*. Stuttgart: 2010); NARDUCCI, E., *Introduzione a Cicerone. Nuova edizione*. Roma-Bari: 2005 (¹1992); WILLIAMS, R., *Cicero the patriot*. Wauconda-Illinois: 2004; EVERITT, A., *Cicerón*. Barcelona: 2007 (*Cicero. A Turbulent Life*. Londres: 2001); y BAÑOS, J.M., *Cicerón*. Madrid: 2000. Siguen siendo interesantes, entre otras, las obras biográficas de RAWSON, E., *Cicero: A Portrait*. Londres: 1975; FUHRMANN, M., *Cicero und die römische Republik. Eine Biographie*. Munich-Zurich: 1989; y HABICHT, Chr., *Cicero der Politiker*. Munich: 1990. Otros trabajos de interés recientes sobre aspectos concretos relacionados con Cicerón: POWELL, J.G.F. – NORTH, J. A. (eds), *Cicero's Republic*. Londres: 2001; POWELL, J.G.F. (ed.), *Cicero the Philosopher: Twelve Papers*. Oxford: 2002 (¹1995); MAY, J.M. (ed.), *Brill's companion to Cicero: Oratory and Rhetoric*. Leiden: 2002; MARINONE, N., *Cronologia Ciceroniana*. Roma: 2004 (¹1997); NARDUCCI, E., *Cicerone e i suoi interpreti: Studi sull'opera e la fortuna*. Pisa: 2004; SALERNO, F. (ed.), *Cicerone e la politica: Atti del Convegno di diritto romano, Arpino, 29 gennaio 2004*. Nápoles: 2004; NARDUCCI, E. (ed.), *Cicerone tra antichi e moderni: Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas, Arpino, 9 maggio 2003*. Florencia: 2004; POWELL, J.– PATERSON, J. (eds.), *Cicero the advocate*. Oxford: 2004; FANTHAM, E., *The Roman world of Cicero's De oratore*. Oxford: 2004; DUGAN, J., *Making a new man. Ciceronian self-fashioning in the rhetorical Works*. Oxford: 2005; LINTOTT, A.W., *Cicero as evidence: A historian's companion*. Oxford: 2008; VAN DER BLOM, H., *Cicero's role models: the political strategy of a newcomer*. Oxford: 2010.

¹ PLUT., *Cic.*, 48-49.

descalificaciones personales y durísimos ataques políticos por parte de Cicerón. Los triunviros habían decidido unir sus fuerzas para hacerse con el poder a finales de octubre, en una reunión habida cerca de Bononia, y su acuerdo se plasmó en la ley hecha aprobar por el tribuno de la plebe Publio Titio el día 27 de noviembre, que les convertía en *triumviri rei publicae constituendae*, dotados de *imperium* consular durante los próximos cinco años². Como había hecho el dictador Sila casi cuarenta años antes, una de sus primeras decisiones fue promulgar una lista de proscritos, con el fin de eliminar a todos aquellos que consideraban sus enemigos políticos. Entre ellos se encontraba de manera destacada Cicerón y su familia. De hecho, su hermano menor Quinto fue asimismo asesinado apenas unos días antes que Marco. Para ambos la única esperanza de salvar la vida era huir de Italia, pero ninguno de los dos lo logró.

Cicerón no sólo murió como proscrito en la *res publica* que él había querido preservar según sus principios ideológicos, sino que además su cuerpo fue desmembrado para llevar a Antonio una prueba de que la sentencia de muerte implícita en la lista de proscripciones se había cumplido. La cabeza y las manos – o sólo una de ellas, la derecha, según otras fuentes – del conspicuo orador fueron transportadas a Roma y entregadas a Antonio, quien las mostró ante el pueblo desde los Rostra³. De este modo, en lugar de recibir desde la tribuna de oradores la habitual *laudatio funebris* que era pronunciada en honor de los romanos ilustres que fallecían, el último adiós público de Cicerón consistió en la impúdica exhibición de sus despojos por parte de su último gran adversario, Antonio, en la tribuna de oradores que había sido hecha construir recientemente en el extremo occidental del Foro por aquel a quien él consideró un tirano, Julio César. Cicerón, quien se decía salvador de Roma desde su consulado, que había llegado a ser entonces proclamado por el senado *pater patriae*, difícilmente hubiera podido imaginar un destino más cruel, ingrato y brutal para sí mismo, que se consideraba por encima de todo – y de todos sus contemporáneos – un patriota romano.

² APP., *b.c.*, IV 7; CASS.DIO XLVII 2,1-2.

³ SEN., *Suas.*, VI 21; CASS.DIO, XLVII 8,3-4.

Y sin embargo, aunque nacido ciudadano romano de pleno derecho, Cicerón no vino al mundo en la misma Roma, sino en el *municipium* de Arpino, a unos ciento veinte kilómetros al sudeste de la *Urbs*, el día 3 de enero del año 106 a.C. Siempre consideró que Roma era su patria, pero, al mismo tiempo, nunca renegó de su condición de arpinate y mantuvo siempre una relación afectiva y económica con su ciudad natal⁴. Su familia pertenecía a la aristocracia de Arpino y su padre, un *eques*, era un destacado propietario de tierras. Deseoso de proporcionar a sus hijos la mejor formación posible con vistas a una futura carrera política, tanto Marco como su hermano Quinto fueron enviados a finales de los años 90 a Roma. Allí fueron amparados por Lucio Licinio Craso, uno de los senadores con mayor *auctoritas* del momento, que había sido cónsul en el año 95 y que fue censor en el 92. En su casa, junto con otros jóvenes pertenecientes a las mejores familias de la *Urbs*, recibieron una esmerada educación en las disciplinas de la retórica y de la filosofía, tanto en latín como en griego⁵. Cicerón siempre reconoció su deuda intelectual – y probablemente ideológica – con su *patronus*, y su admiración por él se plasmó en el diálogo *De oratore*, en el que le otorgó el papel más destacado.

Quien deseara llegar a ser alguien en la vida pública debía completar su formación accediendo a otras materias de conocimiento, entre ellas, de manera destacada, los rudimentos del derecho. En este terreno, el maestro de Cicerón fue el anciano augur Quinto Mucio Escévola, eminente jurista que había sido cónsul en el año 117. Entre los pupilos de Escévola se encontraba Tito Pomponio, más conocido con el sobrenombre de Ático por su posterior estancia en Atenas. Este hecho fue decisivo en la vida de Cicerón, puesto que Ático se habría de convertir, no sólo en su mejor amigo, sino también en su consejero, gestor económico y editor de sus obras literarias⁶. Por otra parte, su abundante intercambio epistolar,

⁴ Cic., *leg.*, II 3-5.

⁵ Cic., *de orat.*, II 2.

⁶ Cicerón dejó patente en diversas ocasiones su admiración por su amigo, e incluso una cierta dependencia emocional respecto a él. Véase por ejemplo Cic., *Att.*, I 17,5-6.

en gran medida conservado hasta nuestros días, constituye una preciosa fuente de conocimiento de la vida y de los sentimientos de Cicerón.

El proceso educativo del Arpinate se vio interrumpido por el estallido del *Bellum Sociale*. Aunque nunca mostró interés personal por la vida militar, al joven Cicerón, dadas las circunstancias excepcionales en las que se encontraba el Estado romano enfrentado a la mayor parte de sus aliados itálicos, no le quedó otro remedio que incorporarse como jinete en el año 89 a las legiones que combatían en el frente septentrional, en la región del Piceno, al mando del cónsul Pompeyo Estrabón, en cuyo estado mayor se integró, pero en el que debió de desempeñar un papel secundario. Una vez vencidos los rebeldes en el norte de Italia, Cicerón se unió brevemente a las tropas que, comandadas por Sila, combatían en Campania contra los pugnaces samnitas. Ésta fue toda la experiencia militar acumulada por Cicerón hasta que casi cuarenta años después se vio obligado a asumir el gobierno provincial de Cilicia.

Acabada la guerra, el Arpinate retomó el cuidadoso aprendizaje de las materias básicas para quien, como él, ambicionaba llegar a tener protagonismo público en Roma. Recibió lecciones de Apolonio Molón de Rodas, famoso maestro de retórica que visitó la *Urbs* en el año 87. Obviamente, impartía su enseñanza en griego, lo cual indica el excelente dominio que Cicerón tenía ya entonces de esta lengua, que utilizaba tanto como el latín en sus ejercicios oratorios⁷. Incluso llevó a cabo durante los años ochenta traducciones a la lengua latina de obras de Platón, Jenofonte y Arato. Siguió profundizando en el conocimiento del derecho, ahora como discípulo de Escévola el pontífice, primo del augur del mismo nombre y, como él, experto jurista. Y descubrió la filosofía gracias a Filón de Larisa, el director de la Academia ateniense, quien, como otros intelectuales griegos, había llegado a Roma huyendo del expansionismo de

⁷ CIC., *Brut.*, 310.

Mitrídates⁸. Filón influyó en el pensamiento ciceroniano, pero sobre todo inculcó a Cicerón la idea – que ya nunca abandonó – de que un buen orador no podía conformarse con un correcto dominio de la retórica, sino que debía ser asimismo un aceptable filósofo.

Con este bagaje el Arpinate, como era usual entre los jóvenes aprendices de hombres públicos, se atrevió a comparecer en los tribunales. Lo hizo como abogado defensor, primero representando en un pleito civil a un tal Quincio, poco después defendiendo a Sexto Roscio, acusado del asesinato de su padre. Este último proceso tenía peligrosas implicaciones políticas, puesto que en él lo que estaba en juego en última instancia era la propiedad del difunto, incluido *a posteriori* en la lista de proscritos emitida por Sila tras su acceso al poder. A ella aspiraba Crisógono, un liberto próximo a Sila, quien había dejado de ser dictador, pero que era en el año 80 cónsul y, por supuesto, el hombre fuerte en Roma. Cicerón se cuidó en su discurso de no atacar directamente a Sila, pero sí descalificó el uso de las proscripciones para obtener fraudulentamente bienes de otras personas⁹, un ataque contra el inviolable derecho a la propiedad privada que constituyó siempre un elemento central en su pensamiento. Cicerón ganó el juicio, lo cual, gracias a la repercusión pública del proceso, lo convirtió inmediatamente en un célebre abogado.

Sin embargo, ése fue el momento elegido para realizar una gira por el Mediterráneo oriental, acompañado por su hermano Quinto y por otros jóvenes aristócratas. Entre los años 79 y 77, Cicerón estuvo en Atenas, Delfos, Corinto, Esparta, Mileto, Esmirna y Rodas, se inició en los misterios de Eleusis, estudió con filósofos y retóricos griegos, mezclando el aprendizaje con la visita emocionada a lugares llenos de historia¹⁰. Cuando regresó contrajo matrimonio

⁸ Cic., *Brut.*, 306. Cicerón no se conformó con acceder a la doctrina de Filón, un escéptico posibilista en la línea de Carneades, sino que estudió asimismo el epicureísmo con Fedro, a Aristóteles con Estaseas, y el estoicismo con Diódoto, adquiriendo así un conocimiento básico de las principales escuelas griegas de pensamiento (cf. Cic., *nat. deor.*, I 6).

⁹ Cic., *Rosc.*, 137-138.

¹⁰ Cic., *fin.*, V 4.

con Terencia, que pertenecía a una importante familia de la aristocracia romana. El matrimonio señalizaba la inclusión del Arpinate en la élite de Roma, al tiempo que, con la sustanciosa dote que Terencia aportaba, cimentaba su ya por entonces sólida posición económica.

Con treinta años, la edad mínima requerida para acceder a una magistratura, Cicerón estaba preparado para iniciar su carrera política. Fue elegido cuestor para el año 75 y le correspondió como tal la administración de la parte occidental de la provincia de Sicilia, donde permaneció durante todo el tiempo que ocupó su cargo. El desempeño de la cuestura le permitió convertirse en senador a su vuelta a Roma. El siguiente paso dentro del *cursus honorum* era, o bien el tribunado de la plebe, o bien la edilidad. Cicerón prefirió esta última magistratura, posiblemente porque el tribunado podía entrañar mayores riesgos políticos, justo en el momento en que acababa de recuperar sus plenas funciones tras los importantes recortes que había sufrido durante la dictadura silana. En julio del año 70 fue elegido edil, cargo en el que pasó prácticamente inadvertido. En esa misma época estaba consagrado a su objetivo de lograr la condena judicial de Verres, ex gobernador de Sicilia acusado de expolio por los sicilianos ante la *quaestio repetundum*.

Excepcionalmente, Cicerón actuó como acusador en este proceso, que habría de reportarle una considerable notoriedad en la sociedad romana, no sólo por la alta condición social del acusado, sino también por el prestigio de los abogados que intervinieron en el litigio, puesto que el defensor de Verres fue Hortensio, el más ilustre de los oradores romanos en esa época, quien además había sido elegido cónsul para el año 69. Se trataba, por lo tanto, de un duelo entre un orador emergente y el más famoso que, además, eran magistrados electos, lo cual proporcionaba una enorme dimensión política al juicio. Cicerón se desplazó a Sicilia, acumuló pruebas contra el acusado y con ellas compuso un discurso en el que presentó a Verres como un horrendo criminal. Las acusaciones, sustentadas por numerosos testigos, dejaron sin respuesta a Hortensio, que renunció incluso a

intervenir. Verres fue condenado, aunque ya antes había preferido marchar al exilio. Su triunfo sobre el gran Hortensio convirtió al Arpinate definitivamente en un orador famoso y en un individuo popular.

Durante los años siguientes, Cicerón siguió interviniendo como abogado en los tribunales, al tiempo que preparaba su candidatura a la pretura. Fue efectivamente elegido pretor para el año 66, y como tal fue nombrado responsable del tribunal encargado de juzgar los casos de extorsión. No hay constancia de que existieran procesos judiciales relevantes durante su mandato, de modo que su pretura hubiera pasado desapercibida históricamente de no haber coincidido con la propuesta del tribuno Manilio para otorgar a Cneo Pompeyo un mando militar extraordinario. En los años setenta, Pompeyo había sido el fiel ejecutor de la política senatorial, reprimiendo en Italia la rebelión de Lépido y en Hispania la de Sertorio, además de contribuir a acabar con la revuelta servil dirigida por Espartaco. En el año 67 había terminado en apenas unos meses con el problema endémico de los piratas en el Mediterráneo, y ahora Manilio planteaba la concesión a Pompeyo durante varios años de un mando extraordinario para culminar por fin la guerra contra Mitridates, un conflicto que duraba ya veinte años y que provocaba inestabilidad en una región tan importante para Roma desde el punto de vista económico.

A pesar de la eficacia que Pompeyo había mostrado en la resolución de todas las tareas que se le habían encomendado, muchos en Roma desconfiaban del excesivo poder que una sola persona estaba acumulando, un peligro para el régimen aristocrático que encarnaba la República romana. Eso llevó a políticos como Catulo y Hortensio a pronunciarse contra la *rogatio Manilia*, mientras otros la defendían. Entre estos últimos se encontraba Cicerón, que pronunció desde los Rostra un discurso a favor de la iniciativa legislativa del tribuno, el primero que el Arpinate pronunciaba ante el pueblo en una *contio*. El entonces pretor defendió en primer lugar la necesidad de poner fin a la guerra contra Mitridates por los daños

económicos que causaba tanto al Estado como a los particulares¹¹, para abogar a continuación por el nombramiento de un *imperator* capaz de cumplir con esa misión, considerando a Pompeyo como el único realmente capacitado para ello, tanto por sus virtudes como militar, como por sus cualidades morales¹². Sin duda Cicerón era sincero en sus argumentaciones, pero en su encendida alabanza de Pompeyo – con quien hasta entonces había tenido escasos contactos – hay que ver asimismo un cierto oportunismo político. Dos años más tarde podría presentarse a las elecciones consulares, su gran objetivo vital, y para triunfar en ellas podía ser fundamental contar con el apoyo de Pompeyo, tanto como podía resultar fatal su enemistad. Por otra parte, cuando Cicerón intervino en la tribuna de oradores era ya evidente que la *rogatio Manilia* iba a ser aprobada con toda probabilidad, de modo que oponerse a ella hubiera significado enfrentarse peligrosamente a la voluntad popular. Estas circunstancias explican el pragmatismo del Arpinate, sabedor de la discutible constitucionalidad de los mandos militares extraordinarios en manos de *imperatores* carismáticos, que sin embargo justificó entonces como necesarios en tiempos de guerra¹³, aunque sus escritos posteriores proporcionan indicios de que se arrepintió de haber apoyado una ley que consolidaba prácticas contrarias al *mos maiorum* que contribuyeron poderosamente a la disolución final del régimen republicano y a su sustitución por un gobierno unipersonal. La propuesta de Manilio fue en cualquier caso aprobada, y Pompeyo cumplió con las expectativas venciendo a Mitrídates, que se suicidó, y reorganizando el Oriente romano.

Desde el momento en que finalizó su año como pretor, Cicerón se puso a preparar su asalto al consulado. Durante dos años vivió en constante campaña electoral, intentando reunir los máximos apoyos posibles, para lo cual incluso hizo regresar a Roma a Ático, para que le ayudara a ganar el favor de los *equites*, entre los que su amigo contaba con una cierta influencia. El día 29 de julio del año 64

¹¹ Cic., *imp.Cn.Pomp.*, 6.

¹² Cic., *imp.Cn.Pomp.*, 29-31.

¹³ Cic., *imp.Cn.Pomp.*, 60.

tuvieron lugar las elecciones en los *comitia centuriata*. En ellas Cicerón fue elegido *suo anno* con el mayor número de votos, junto con Antonio Híbrida, y por delante de todos los demás candidatos, entre los que se encontraba Catilina. Se trataba de un enorme triunfo, mucho más si se tiene en cuenta que Cicerón era un *homo novus*, un advenedizo procedente de una pequeña ciudad de Italia y perteneciente a una familia sin ninguna tradición ni presencia en Roma hasta entonces, y que cada vez era más excepcional que alguien con esas características alcanzara la máxima magistratura del Estado romano.

El ejercicio del consulado convirtió a Cicerón y a su familia en miembro de hecho de la *nobilitas*, si bien a lo largo de su vida se encontró en ocasiones con la falta de reconocimiento de algunos miembros de las más conspicuas familias de la aristocracia romana, que no le perdonaban su falta de pedigrí. A ellos se enfrentó siempre considerándose uno de sus iguales, y destacando el hecho de haber alcanzado el consulado exclusivamente por sus virtudes personales, y no por las de sus antepasados, o por las riquezas y clientelas de las que gozaban los *nobiles* desde el momento de su nacimiento. En algunos de sus discursos y cartas se evidencia un cierto complejo de inferioridad, la frustración de quien se consideraba maltratado por quienes no eran mejores y no habían contraído tantos méritos como él, pero también la arrogante satisfacción de quien, sin poseer *imagines* de ilustres antepasados, se había hecho a sí mismo hasta alcanzar la gloria del poder¹⁴. No sorprende por ello que comenzara su primer discurso ante el pueblo tras tomar posesión del consulado resaltando su condición de *homo novus* y el carácter excepcional de su elección¹⁵, como lo haría con frecuencia en lo

¹⁴ Especialmente característico del sentir de un *homo novus* es el comienzo del discurso que Cicerón pronunció en el año 55 contra Calpurnio Pisón, en el que acusó a éste de haber ocupado las magistraturas exclusivamente por la fama de sus antepasados, mientras que el pueblo le eligió a él sucesivamente cuestor, edil, pretor y cónsul por su talento y por sus hechos (Cic., *Pis.*, 1-3). Véase en el mismo sentido la carta dirigida a Apio Claudio Pulcro en el año 50 (Cic., *fam.*, III 7,5), o la respuesta airada a Manlio Torcuato en el juicio celebrado contra Publio Sila en el año 62 (Cic., *Sull.*, 23).

¹⁵ Cic., *leg. agr.*, II 1-4. Cf. asimismo *leg. agr.*, II 100.

sucesivo, convirtiendo lo que era de partida un elemento de inferioridad política ante la aristocracia tradicional en un símbolo de su éxito social.

El consulado de Cicerón en el año 63 había de ser su año triunfal, y así lo vio siempre su protagonista, que trató de presentarse a sí mismo desde entonces como valeroso salvador de Roma, héroe de la libertad y defensor de la concordia entre los ciudadanos romanos. Sus discursos consulares fueron recopilados y publicados tres años después, y constituyen una interesante fuente de información sobre lo sucedido, aunque obviamente poco objetiva. Sin duda la tardía publicación debió de implicar la introducción de correcciones de estilo, pero probablemente también cambios en su contenido, con el fin de presentar una Roma en peligro a la que sólo la decidida acción de su cónsul pudo salvar de la ruina y de la destrucción¹⁶.

En los primeros días de enero, por lo tanto desde el mismo momento en que tomó posesión de su cargo, el Arpinate se opuso frontalmente a la *rogatio agraria* presentada por el tribuno de la plebe Rulo. El proyecto de ley era uno más de los que, desde los tribunados de Tiberio y Cayo Graco, habían intentado aliviar los problemas del pequeño campesinado romano-itálico, en buena medida condenado a perder sus tierras por la competencia de los grandes propietarios absentistas que, como el propio Cicerón, preferían usar esclavos como mano de obra permanente en sus fincas. Eso condenaba a muchos campesinos a abandonar su domicilio y a emigrar a las ciudades en busca de un nuevo medio de vida. En el año 63, ese problema general de la sociedad itálica, que se venía agravando desde el siglo II, era complementado por un problema concreto e inmediato, el inminente regreso a Italia de los miles de soldados que habían luchado a las órdenes de Pompeyo en el Mediterráneo oriental, una parte de los cuales sin duda reclamarían de su general, y en última instancia del Estado romano, la entrega de tierras donde establecerse como recompensa por su servicio, como antes había

¹⁶ En su discurso contra Pisón, Cicerón hizo una síntesis autoelogiosa de sus actos como cónsul, en la que constantemente utiliza la primera persona y a través de la cual cabría concluir que él personalmente, y casi en solitario, había salvado la *res publica* (CIC., *Pis.*, 4-7).

sucedido con los soldados de Mario y Sila, y más tarde sucedería con los de los grandes *imperatores* del período. La *rogatio* de Rulo preveía la fundación en Italia de nuevas colonias, en las que habrían de ser asentados, tanto familias pertenecientes a la plebe urbana de Roma, como veteranos pompeyanos. Las tierras a tal efecto debían proceder, según el proyecto, de las zonas de Campania que todavía eran *ager publicus*, así como de aquellas explotaciones que sus actuales propietarios quisieran vender voluntariamente al Estado. El abundante dinero necesario para llevar a cabo el proceso debía obtenerse del botín de guerra recientemente obtenido en las guerras en Oriente, así como de la venta de propiedades estatales en diversas provincias del Imperio.

La propuesta era relativamente modesta en sus objetivos y evitaba la expropiación forzosa de las tierras de los grandes propietarios, pero la mayoría senatorial se opuso a ella como lo había hecho en todos los intentos anteriores de reforma agraria. Cicerón asumió de manera entusiasta el liderazgo de la oposición al proyecto de Rulo, contra el que pronunció cuatro discursos, tanto en la Curia como ante el pueblo. El cónsul obvió en todo momento el fondo de la cuestión, es decir, los problemas de supervivencia de una parte de la ciudadanía romana, cada vez más proletarizada, y se centró en descalificar políticamente la *rogatio*, argumentando por una parte que, desde el punto de vista económico, supondría para el Estado un gasto excesivo su puesta en práctica y una merma importante de ingresos a medio plazo¹⁷, y por otro lado que los *decemviri* que habían de obtener la tierra a repartir y determinar los beneficiarios de la reforma tendrían en sus manos un excesivo poder, lo que podía llevar en última instancia a la imposición de una tiranía¹⁸. Todo ello aderezado con palabras catastrofistas que pintaban dramáticamente una Roma en peligro, acosada por conjuras internas que amenazaban con derribar el orden establecido¹⁹, en lo que, retrospectivamente, parece ser un aviso previo de la conjura de Catilina que él más tarde reprimiría.

¹⁷ Cic., *leg. agr.*, I 3.

¹⁸ Cic., *leg. agr.*, II 15.

¹⁹ Cic., *leg. agr.*, I 26; II 8.

La *rogatio* de Rulo no salió adelante. Aparentemente fue retirada por el tribuno y ni siquiera llegó a ser votada, tal vez porque su promotor consideró que no contaba con suficientes apoyos, o por la amenaza de veto contra el proyecto formulada por otro tribuno de la plebe. Cicerón lo consideró un éxito personal, y fuera cual fuese el motivo de la retirada de la *rogatio* es evidente que lo sucedido fortalecía su liderazgo, aunque los desequilibrios estructurales en la sociedad itálica permanecieron, así como quedó sin solución la cuestión de la reinserción de los veteranos pompeyanos, que habría de tener una influencia decisiva en los años siguientes en la política romana. El Arpinate, coherente en este caso con el que fue siempre su pensamiento político, se situó al lado de los que él llamaba los *optimates* y frente a cualquier reforma que pusiera en peligro el orden establecido, los privilegios de las clases dirigentes y la propiedad privada, que consideraba un valor sagrado. A lo largo de toda su vida, Cicerón se presentó ante todo como un defensor a ultranza de la propiedad privada en tanto que principio básico de toda sociedad civilizada, y esta idea ocupó un papel central en su pensamiento, que prefiguraba en algunos aspectos las líneas básicas del liberalismo moderno. De hecho, la principal función del Estado, la que explicaría su origen y justificaría su existencia, debía ser la protección y conservación de la propiedad privada. En la concepción ciceroniana de la vida en comunidad, el Estado no era una especie de ente moral cuya principal función habría de ser la protección de los individuos, sino un organismo encargado ante todo de preservar los bienes que éstos fueran capaces de adquirir, siendo ése el fundamento de la libertad²⁰.

El Arpinate defendía que la división de cualquier sociedad entre ricos y pobres era algo natural. Esa desigualdad natural proporcionaba a cada cual un lugar en la sociedad, del que habían de derivarse distintos derechos y deberes que no debían ser modificados. La aceptación resignada de la posición social que correspondía a un individuo por su nacimiento debía ser el fundamento de la

²⁰ Cic., *off.*, II 73.

estabilidad de la comunidad y de la concordia entre sus miembros²¹. De acuerdo con estos principios básicos, la redistribución de la riqueza era para Cicerón una evidente violación de las leyes naturales. En lógica consecuencia, se opuso a cualquier medida política que tendiera a mitigar esa desigualdad, como los repartos subvencionados o gratuitos de cereales a gran escala entre la plebe de Roma, que consideraba un intervencionismo innecesario del Estado frente a la más deseable iniciativa privada, materializada mediante la beneficencia y la liberalidad paternalista a través de los tradicionales vínculos de patronazgo y clientela, cuya mera existencia partía ya de la conservación de la imprescindible jerarquía social. Consecuente con sus ideas, se opuso frontalmente durante toda su carrera política a cualquier intento de reforma agraria, que consideró una apropiación indebida de tierras que pertenecían a personas a las que, aunque fueran grandes terratenientes, no era justo que se les desposeyera para que fueran entregadas a otras que no disponían de bienes²².

Todavía en la primera mitad de su año consular, Cicerón hubo de usar toda su habilidad como abogado para defender al anciano senador Rabirio, acusado del asesinato del tribuno de la plebe Saturnino en el año 100, treinta y siete años atrás. La oposición de la mayoría senatorial a la pretensión de Saturnino de llevar adelante una serie de medidas de corte social – entre ellas una reforma agraria – había desembocado en la proclamación del denominado *senatus consultum ultimum*. La represión, dirigida por el entonces cónsul Cayo Mario, se había traducido en el asesinato de Saturnino y de muchos de sus seguidores. A Rabirio se le acusaba ahora de haber dado muerte al tribuno con sus propias manos, y en consecuencia se le imputaba un delito de *perduellio*, dada la *sacrosanctitas* de la que gozaba todo tribuno de la plebe en ejercicio. Se trataba claramente de una operación política, que cuestionaba la pretendida legitimidad del senado para

²¹ Cic., *off.*, I 21.

²² Cic., *off.*, II 78-79. En el año 60 se opuso igual que tres años antes a la *rogatio* agraria promovida por el tribuno Flavio para conceder tierras a los veteranos de Pompeyo, y se vanaglorió de ello en una carta a Ático, indicando que su objetivo no era otro que defender la propiedad privada, porque, afirma “éste es mi ejército, el de los terratenientes (*locupletes*)” (*Att.*, I 19,4).

adoptar medidas de excepción que suspendían *de facto* los derechos ciudadanos y que conducían inexorablemente a la muerte violenta de individuos considerados sediciosos por la mayoría senatorial, al tiempo que se reivindicaba por el contrario el derecho de todo ciudadano a un juicio ante los tribunales y la vigencia de la *provocatio*.

El *senatus consultum ultimum* había sido en las últimas décadas un importante instrumento de represión en manos del senado contra los políticos reformistas, aquéllos que Cicerón llamaba peyorativamente *populares*. Poner en cuestión la legalidad de tal procedimiento fue visto por la fracción más conservadora del senado como un ataque a su conducta en el pasado y como un peligro cara al futuro. La trascendencia política del proceso judicial queda evidenciada por el hecho de que de la defensa de Rabirio en el juicio se hicieran cargo Hortensio y el cónsul Cicerón. El acusado quedó definitivamente en libertad, no gracias a la elocuencia de tan ilustres oradores, sino mediante una estratagema legal que obligó a suspender los comicios que habían de determinar la culpabilidad o inocencia de Rabirio.

El discurso del Arpinate constituyó una encendida defensa del *senatus consultum ultimum*, y con él de la violencia de Estado como instrumento legítimo para la preservación del orden establecido. Rabirio no mató a Saturnino, afirma Cicerón, pero, aunque lo hubiera hecho, no merecería sino el reconocimiento de la ciudadanía romana por haber actuado como un patriota para salvar a la comunidad de un individuo peligroso para su convivencia, un enemigo público del pueblo romano²³. Esta solución final partía de la idea, presente en la obra y en la práctica política ciceronianas, de que los problemas de la República romana no eran tanto estructurales – institucionales, políticos o socioeconómicos –, como de personas, de tal manera que, si se extirpaban aquellos elementos dañinos para la comunidad, los problemas desaparecerían. En consecuencia, la violencia ejercida en nombre del Estado era legítima, pero la decisión de ejercerla debía quedar exclusivamente

²³ Cic., *Rab.perd.*, 3; 31; 34-35.

en manos del senado como institución, de los “hombres de bien” (*boni*), de “los mejores” (*optimates*), como garantes del orden establecido. Era una obligación de todo ciudadano coadyuvar a la preservación del orden político y social en Roma, por lo que no era reprobable, sino admirable, que uno de ellos, incluso un *privatus*, tomara las armas contra cualquier sedicioso que pusiera ese orden en peligro. Esos sediciosos eran asimilados automáticamente a tiranos encubiertos, destructores de Roma, mientras que quienes los aniquilaban se convertían en tiranicidas dignos de elogio, salvadores de Roma. Por eso, en sus escritos, el Arpinate hizo repetidamente una auténtica apología de lo que él entendía como tiranicidio. En definitiva, la tesis ciceroniana era que el crimen cometido en nombre del Estado no sólo era útil, sino necesario para defenderse de los enemigos de la comunidad, y que era un deber patriótico acabar con ellos como lo era participar en una guerra contra cualquier enemigo exterior²⁴. La seguridad del Estado debía primar por encima de todo, una idea sintetizada con sus propias palabras en la frase “*salus populi suprema lex esto*”²⁵.

Los últimos meses del consulado de Cicerón estuvieron dominados por la conjuración de Catilina, cuya represión habría de ser convertida por el Arpinate en el momento cumbre de su carrera política. Tras ser derrotado de nuevo en las elecciones consulares para el año 62, Catilina comenzó a preparar en Roma e Italia un auténtico golpe de Estado para hacerse con el poder, en colaboración con otros destacados hombres públicos, algunos de ellos magistrados en activo. Cicerón tuvo la habilidad de obtener informaciones que le mantuvieron al tanto de los preparativos de la conjuración y que le permitieron anticiparse a los hechos, logrando abortar la revuelta todavía en su fase inicial. Ya en septiembre había avisado en el senado de los movimientos catilinaros, pero hasta fines de octubre no pudo aportar pruebas concretas de que se estaba preparando una insurrección

²⁴ La justificación ciceroniana de la violencia se encuentra especialmente desarrollada en los discursos judiciales en defensa de sus amigos y aliados políticos Sestio y Milón, pronunciados respectivamente en los años 56 y 52. Cf. *Sest.*, 86; 92 *Mil.*, 9-10; 56; 79-80; 83.

²⁵ *Cic., leg.*, III 8.

en Etruria, que efectivamente estallaría pocos días después. La reacción del senado fue la promulgación del *senatus consultum ultimum*. Cicerón pronunció en las semanas siguientes sus cuatro *Catilinarías*, en la Curia y en *contiones*, discursos en los que demonizó a Catilina – quien prefirió salir de la ciudad y unirse a los insurrectos en Etruria –, presentándolo como un ser abyecto lleno de vicios²⁶, un enemigo del pueblo de Roma que debía ser eliminado²⁷. Los conjurados que habían permanecido en la *Urbs* intentaron ganar para su causa a los embajadores de los galos alóbroges que se encontraban en aquel entonces en Roma, pero éstos prefirieron denunciar el hecho antes que implicarse en un espinoso asunto interno. Esta denuncia permitió al cónsul detener a los principales implicados y desarticular de este modo la conjura. Ante el pueblo, Cicerón se presentó a sí mismo como el único protagonista de los hechos, como el salvador de Roma guiado por los dioses inmortales²⁸.

Pero quedaba por resolver la cuestión de cuál sería el destino de los catilinaríos que permanecían bajo arresto, entre ellos el pretor Lentulo Sura. A tal efecto, el Arpinate convocó una sesión del senado el día 5 de diciembre. En ella se entabló un debate entre quienes como Silano y Catón, respectivamente cónsul y tribuno de la plebe electos, defendían la aplicación de la pena de muerte, y quienes, como César, pretor electo, condenaban políticamente a los conjurados, pero pidieron para ellos el exilio y la confiscación de bienes como pena alternativa. Cicerón no se pronunció abiertamente por una u otra opción, pero en su discurso abogó por un castigo severo y se preguntó si no era mejor afrontar las posibles críticas futuras por esa severidad que los reproches por no haber actuado diligentemente para salvar Roma²⁹. Los senadores votaron mayoritariamente a favor de la pena máxima, y Cicerón se apresuró a cumplir inmediatamente la

²⁶ CIC., *Cat.*, II 7. Cicerón presenta en su primera *Catilinaria* ante el pueblo la lucha contra Catilina como una guerra entre la honradez y la ignominia, entre la honestidad y el vicio, en definitiva, entre el bien, personificado por él mismo, y el mal, representado por los catilinaríos. En esa guerra, afirma, los dioses están sin duda de su lado (*Cat.*, II 25).

²⁷ CIC., *Cat.*, I 2; 4.

²⁸ CIC., *Cat.*, III 1-2.

²⁹ CIC., *Cat.*, IV 6; 12.

recomendación senatorial dirigiendo personalmente la ejecución de los catilenarios en la cárcel del Tuliano. Pocos meses después Antonio, el otro cónsul del año 63, acabó asimismo con la revuelta en Etruria, en un combate en el que murió Catilina.

El año triunfal del cónsul arpinate tocaba a su fin. Eufórico, Cicerón se consideraba a sí mismo un hombre providencial, el libertador de Roma³⁰, y desde entonces hasta el final de su vida llenó sus discursos y cartas de referencias a sus hazañas consulares. Como *consularis*, debía de gozar a partir de ese momento de la máxima *auctoritas* dentro del senado, y sin duda soñó con convertirse en la referencia política dentro de la sociedad romana. Sin embargo, la realidad le demostraría en los meses y años siguientes que su influencia y liderazgo no alcanzaban el nivel que creía merecer, y que el hecho que él había supuesto que le encumbraría, la represión de los catilenarios, iba a convertirse en una pesadilla e iba a significar a medio plazo un punto de inflexión negativo tanto en su carrera política como en su vida. Ya durante el año 62 el Arpinate hubo de hacer frente a los primeros ataques de sus adversarios políticos, que le acusaban de haber ejecutado a ciudadanos romanos sin juicio previo – el senado no podía actuar como un tribunal de justicia – y sin permitirles hacer uso del preceptivo derecho de *provocatio*, prefigurando las imputaciones que más tarde utilizaría contra él Clodio. Marginado desde su consulado del desempeño de otras magistraturas – ni siquiera llegó a presentar su candidatura a la censura –, y alejado voluntariamente de mandos militares extraordinarios, la presencia política de Cicerón fue menor de la que él esperaba y mucho menos decisiva que la de los grandes *imperatores* de los años cincuenta y cuarenta.

Con todo, el gran acontecimiento del año 62 para el Arpinate fue la adquisición, aun a costa de endeudarse fuertemente – según su testimonio pagó

³⁰ CIC., *Cat.*, IV 2. Incluso antes de que la conjuración catilinaria hubiera sido definitivamente aplastada, Cicerón se atrevió a parangonarse con Pompeyo y a postularse junto con él como los dos políticos más importantes de la Roma contemporánea, Pompeyo en la política exterior, el Arpinate en la interior (*Cat.*, III 26).

por ella tres millones y medio de sestercios³¹ –, de una lujosa vivienda que había pertenecido a Craso en la exclusiva colina del Palatino, en la que habitaban las mejores familias de la *Urbs*. Cicerón se mostró siempre orgulloso de vivir en el barrio más elegante y aristocrático de Roma. Pero el cambio de domicilio era algo más que una mera decisión doméstica, y de él debía hacerse una lectura política. Desde el lugar en que estaba ubicada la nueva casa se divisaba el centro monumental de la ciudad, pero el elemento decisivo en la elección hay que encontrarlo en la perspectiva opuesta: “Mi casa, pontífices, se encuentra a la vista de casi toda la ciudad”, afirma ufano Cicerón en su discurso ante los pontífices tras su regreso del exilio³². Ésa era la cuestión fundamental: la vivienda podía ser vista desde el Foro y casi desde cualquier sitio en Roma, de manera que constituía una exhibición de la dignidad alcanzada y pretendía ser el símbolo de la integración del advenedizo de Arpino dentro de la *nobilitas* romana. Años más tarde, a su regreso del exilio, Cicerón luchó por recuperar la casa que Clodio le había arrebatado, no sólo por una mera cuestión económica, sino sobre todo porque solamente su restitución simbolizaría la plena recuperación de su antigua posición en la sociedad romana.

Aunque no podía competir con las grandes fortunas de Roma, Cicerón era ya un notable terrateniente cuando adquirió su vivienda en el Palatino. Su riqueza se basó originalmente en la herencia recibida de su padre a comienzos de la década de los sesenta, consistente ante todo en tierras de cultivo en Arpino, que conservó e hizo cultivar hasta el final de su vida. De su progenitor heredó asimismo una casa en el populoso barrio romano de Carinas, en la zona del Esquilino, en la que Marco residió hasta el año 62, cuando la cedió a su hermano Quinto. Ya antes su situación económica se había visto considerablemente

³¹ Cic., *fam.*, V 6,2. Para hacer frente a su pago, Cicerón hubo de acudir a varios prestamistas, cuyos nombres son mencionados en una carta a Ático (*Att.*, I 12,1). Los préstamos de dinero entre miembros de las clases dirigentes romanas eran habituales y suponían una notable movilidad de capitales. La correspondencia ciceroniana permite conocer una veintena de prestamistas a los que en algún momento recurrió Cicerón, entre ellos el propio César, pero también un número semejante de personas a las que él mismo prestó dinero en metálico.

³² Cic., *dom.*, 100.

favorecida por el ventajoso matrimonio con Terencia, que aportó una sustanciosa dote en metálico³³, pero también bosques para la explotación maderera y tierras de pasto en Italia, así como *insulae* en el Aventino y en el Argileto, por las que percibía regularmente la renta correspondiente al alquiler de las viviendas. Sobre esa base, Cicerón fue poco a poco incrementando sus propiedades inmobiliarias, adquiriendo entre los años 68 y 45 diversas *villae* en el Lacio y en Campania, tanto en el interior como en la costa, en lugares fácilmente accesibles mediante las vías de comunicación. En los años sesenta, era propietario de fincas en Túsculo, Ancio, Pompeya y cerca de Formias. Desde entonces adquirió, o bien obtuvo por herencia, dominios en Cumas, Alba, Astura, Puteoli y Frusino, además de un segundo predio en Túsculo. Además de estas fincas, Cicerón fue adquiriendo paralelamente una serie de *deversoria*, casas más modestas ubicadas a lo largo de las vías que unían Roma con sus *villae*, lo que le permitía pernoctar en ellas de camino a su destino. Las situadas en Lanuvio, Minturnas y Sinuesa, junto a la vía Apia, podían servir de etapas en el viaje hacia sus propiedades de Campania. La de Anagnia estaba ubicada entre Roma y Arpino; la de Aquino entre esta ciudad y la costa tirrena.

En sus *villae* buscó refugio Cicerón con frecuencia y pasó largas temporadas en los últimos años de su vida. Eran en parte fincas de recreo de lujo³⁴, al menos algunas de ellas decoradas con obras de arte y provistas de bibliotecas – con la inestimable ayuda de Ático como proveedor de esculturas y libros³⁵ –, que facilitaban a su dueño la posibilidad de dedicarse al estudio. De hecho, algunas de sus últimas obras fueron escritas en el retiro de alguna de sus *villae*. Sin embargo, las casas de campo ciceronianas, como las del resto de la aristocracia romana de la época, eran ante todo haciendas dedicadas a la actividad agropecuaria, con una mano de obra permanente fundamentalmente servil – Cicerón pudo llegar a poseer más de un centenar de esclavos en los momentos de

³³ PLUTARCO (*Cic.*, 8) la cuantifica en ciento veinte mil dracmas.

³⁴ *Cic.*, *Att.*, XII 9.

³⁵ *Cic.*, *Att.*, IV 4a,1; IV 8,2

mayor esplendor económico –, y con una producción destinada al mercado que debió de constituir la principal fuente regular de ingresos para el Arpinate.

Junto con los beneficios de sus propiedades inmuebles, Cicerón dispuso de ingresos por otros conceptos, entre los que destacan las herencias recibidas de amigos, clientes y, probablemente, libertos, que pagaban así servicios prestados o la ayuda recibida en algún momento. Se tiene noticia de al menos una quincena de esos legados percibidos por el Arpinate, quien en el año 44 afirmó en una de sus *Filípicas* que había recibido a lo largo de su vida la imponente suma de veinte millones de sestercios en forma de herencias³⁶. Son conocidos los legados de Diódoto, el filósofo griego al que Cicerón albergó en su casa hasta que murió, que dejó a su benefactor cien mil sestercios, de su amigo Fufidio, como él terrateniente de Arpino y también negociante con intereses en Grecia, que le legó en su testamento una parte de sus bienes, y del médico Alexión, quizás un liberto de Cicerón, al que cedió toda su propiedad. Pero posiblemente la herencia más sustanciosa fue la de su amigo Cluvio, un rico banquero y hombre de negocios de Puteoli. En el verano del año 45, Cicerón recibió una parte muy importante de su legado, consistente en la antes mencionada finca en Puteoli y una cantidad de dinero indeterminada pero importante, así como una serie de *tabernae* de cuyo arrendamiento obtuvo considerables beneficios en los dos últimos años de su vida³⁷.

En definitiva, Cicerón no fue sólo un político y un intelectual, sino también un avisado inversor que fue capaz de construir una amplia red de intereses económicos y que disfrutó de una desahogada posición, que fue mejorando paulatinamente con el incremento de sus propiedades inmobiliarias, en paralelo al desarrollo de su carrera política y al acrecentamiento de sus amplias y privilegiadas relaciones sociales.

³⁶ Cic., *Phil.*, II 40.

³⁷ Cic., *Att.*, XIV 9,1; 10,3; 11,2.

Hacia el final del año 62, Pompeyo regresó a Roma tras pasar los últimos seis años en el Mediterráneo oriental. En los meses siguientes, la escena política se vio dominada por la pugna establecida entre el *imperator* y el senado. Pompeyo había esperado a su vuelta el reconocimiento social que se le debía como vencedor, y que éste se tradujera en la concesión de tierras a sus veteranos y en la aceptación sin discusión de todas las decisiones políticas y administrativas que había tomado a título personal para la reorganización de Oriente. A cambio se encontró con un senado fortalecido que había recuperado la iniciativa política y que no estaba dispuesto a aceptar la tutela de Pompeyo. La obstrucción constante de la mayoría senatorial impidió que se cumplieran los dos objetivos de Pompeyo, quien finalmente optó por sellar una alianza privada con dos de los personajes más importantes del momento, el magnate Craso y el emergente y ambicioso César, que, como parte del pacto, debía convertirse en cónsul para el año 59, con el fin de impulsar desde esa magistratura las medidas acordadas en beneficio de Craso y de Pompeyo.

Como en otros momentos clave de su vida, Cicerón se hizo dos preguntas sobre cuál debía ser su actitud ante el nuevo escenario político: ¿qué era lo mejor para Roma? ¿qué era lo mejor para él mismo?³⁸. Finalmente decidió mantenerse al margen y rechazó cualquier tipo de colaboración con los “triunviros”, una decisión que calmaba su conciencia y que le alineaba con los muchos miembros de la elite romana que veían con aprensión la imposición del poder fáctico de los tres, pero que implicaba el riesgo de enemistarse con Pompeyo y César, que hubieran esperado de él una respuesta más favorable. Con su repetido rechazo de las propuestas cesarianas, que le invitaba a acompañarle como legado a la Galia tras finalizar su consulado³⁹, el Arpinate había pretendido mantener su independencia y su integridad, pero había renunciado así a la protección de quienes ostentaban el poder en Roma; el resultado sería su aislamiento y, en última instancia, su exilio.

³⁸ Cic., *Att.*, II 3,3-4.

³⁹ Cic., *Att.*, II 18,3; II 19,5.

Desde hacía meses Publio Clodio, miembro de la familia patricia de los Claudios que se había convertido en plebeyo para poder ser elegido tribuno de la plebe, amenazaba constantemente a Cicerón con llevarle ante los tribunales por su actuación contra los catilenarios en el año 63⁴⁰. El Arpinate confiaba en contar con el apoyo de Pompeyo y de la mayor parte del senado, en el caso de que esas amenazas se tradujeran en una acusación formal, pero el peligro se acrecentó cuando Clodio fue elegido tribuno de la plebe para el año 58, lo que proporcionaba a su enemigo un soporte legal para tomar cualquier iniciativa legislativa. Como Cicerón había temido, Clodio presentó a finales de enero o comienzos de febrero una proposición – *lex de capite civis* – que renovaba una ley que había hecho aprobar Cayo Graco en el año 123, y que contemplaba el exilio como castigo para todo aquel magistrado que hiciera ejecutar a un ciudadano romano sin someterlo a un juicio previo. La propuesta clodiana se ajustaba completamente a la tradición jurídica romana, en tanto que reivindicaba el imperio de la ley por encima de la voluntad de un magistrado y remitía al derecho de *provocatio* de todo ciudadano, uno de los símbolos legales del régimen republicano romano frente a la tiranía. Obviamente no se trataba de una ley abstracta, sino que iba dirigida específicamente contra el uso abusivo del *senatus consultum ultimum* y contra su aplicación cinco años atrás, que se había traducido en las ejecuciones sumarias de los catilenarios. Era evidente para todos que la aprobación de la ley clodiana situaría en el punto de mira a Cicerón, el cónsul que había dirigido la represión contra los catilenarios. Sin embargo, el proyecto de Clodio no mencionaba en ningún momento a Cicerón, quien más tarde se lamentó amargamente de haberse dado por aludido de manera inmediata en lugar de haber ignorado la ley o, incluso, haberla aplaudido como respetuosa de la libertad republicana. Su reacción fue tácticamente errónea al exhibirse públicamente con vestimenta de luto como protesta contra la propuesta legislativa clodiana, e implorar apoyo a unos y a otros ante la supuesta agresión de Clodio contra él. De

⁴⁰ Cic., *Att.*, II 19,1; II 21,6.

este modo, el Arpinate facilitó al tribuno su estrategia desde el momento en que parecía reconocer implícitamente su culpabilidad.

En un primer momento, Cicerón contó con la solidaridad de una parte sustancial de la elite, tanto entre los *equites* como entre los senadores. Pero el apoyo total de los cónsules Pisón y Gabinio a Clodio, así como la complicidad de César y la indiferencia de Pompeyo, que prefirió ausentarse de Roma, hicieron ver al Arpinate que estaba prácticamente solo, que los *boni* le habían dado la espalda. Impotente para hacer frente a la situación en solitario, decidió no luchar más y abandonar Roma amparado en la oscuridad de la noche, mientras su familia permanecía en la ciudad. Al día siguiente, los comicios aprobaron la *rogatio* de Clodio. Poco después, el tribuno promulgó otra disposición, complementaria de la anterior, que declaraba expresamente a Cicerón fuera de la ley y confiscaba sus bienes. El mismo día, la casa del Arpinate en el Palatino fue incendiada y sus fincas en Túsculo y Formias saqueadas. Posteriormente Clodio consagró el solar de la vivienda ciceroniana del Palatino, e hizo erigir sobre él un altar dedicado a la diosa *Libertas*. Con ello, Clodio pretendía simbolizar que el “tirano” Cicerón había sido expulsado y que el lugar que habitaba en Roma había sido sustituido por la libertad republicana⁴¹.

Cicerón pasó en el exilio un total de dieciséis meses, primero en Tesalónica, más tarde en Dirraquio, en la costa adriática frente a Italia. Fue un período de amargura que tuvo un efecto devastador sobre su personalidad y del que nunca llegó a recuperarse totalmente. Durante su destierro, las cartas que con frecuencia escribió a Ático y a su hermano muestran a una persona profundamente

⁴¹ Con su acción, Clodio recuperaba una vieja tradición republicana, según la cual, las casas de Espurio Casio, Espurio Melio y Marco Manlio, tres políticos romanos de los siglos V y IV que fueron acusados de aspirar a imponer en Roma una tiranía, fueron destruidas para que no quedara nada visible, sólo el recuerdo del castigo. Más recientemente, también habían sido derruidas las viviendas de Marco Fulvio Flaco, amigo de Cayo Graco, y de Saturnino, contra quienes el senado había proclamado el estado de excepción en Roma. Cicerón, a su regreso del destierro, se defendería vehementemente contra una comparación que consideraba totalmente inaceptable, puesto que él no había hecho otra cosa que defender al Estado precisamente frente a quienes, los catilinarios, deseaban acabar con la República imponiendo una tiranía (Cic., *dom.*, 101-102).

deprimida⁴², destilando su odio hacia Clodio, pero también hacia quienes había confiado que le defenderían, oscilando entre su tendencia a culpabilizarse por haberse marchado de Roma precipitadamente en lugar de luchar hasta el final, y su necesidad de culpar de todos sus males a los demás, incluso a Ático, a quien reprochó en diversas ocasiones no haberle aconsejado convenientemente⁴³.

Con todo, lo cierto es que ya en la segunda mitad del año 58 hubo varios intentos para anular la ley clodiana o para autorizar la vuelta del exiliado, que no prosperaron a pesar de contar ahora con el respaldo de Pompeyo. La situación cambió en el momento en que Clodio dejó de ser tribuno de la plebe. Para entonces, se había creado ya un consenso favorable al regreso de Cicerón: Pompeyo lo apoyaba activamente en Roma, César lo había autorizado desde la Galia, la mayoría de tribunos del año 57 – en particular Milón y Sestio – eran favorables a su vuelta, y los dos cónsules electos habían afirmado que no pondrían impedimentos. Sin embargo, la ley comicial que autorizaba expresamente el retorno del Arpinate no fue aprobada hasta el día 4 de agosto de ese año 57. Un mes más tarde, Cicerón entraba de nuevo en Roma⁴⁴.

Era evidente que el exilio había supuesto un durísimo golpe para la imagen que Cicerón había ido creando de sí mismo durante dos décadas de vida pública, puesto que, en apenas cinco años, había pasado de ocupar la máxima magistratura del Estado a perder todos sus derechos ciudadanos. Por eso, a su regreso a Roma, se esforzó como primer objetivo por recuperar su dignidad perdida, su prestigio y su reputación. En el terreno práctico, esto había de suponer necesariamente que le fueran repuestos todos sus derechos cívicos y que le fuera devuelto su buen nombre en el senado y en la sociedad, pero también que le fuera restituida toda su

⁴² Especialmente dramática es la carta de despedida que escribió desde Brundisio a su esposa Terencia el día 30 de abril (*fam.*, XIV 4). Su estado de ánimo, próximo a la desesperación, le llevó a definirse como “una especie de imagen de un muerto viviente” (*Q.fr.*, I 3,1). Cf. *Att.*, III 7; III 8; III 10; III 13,2; III 15.

⁴³ *Cic.*, *Att.*, III 15,4.

⁴⁴ Su viaje desde Brundisio hasta Roma a través de Italia es narrado por Cicerón como si se tratara del desfile propio de un *triumphator* (*Att.*, IV 1,4-5; *Sest.*, 131).

hacienda confiscada⁴⁵. La ley del 4 de agosto que suspendía el exilio también decretaba la devolución a Cicerón de todas sus propiedades, además de una indemnización por los daños sufridos. Esto resolvía en principio la cuestión económica, pero existía un problema jurídico-religioso con la vivienda del Palatino, desde el momento en que Clodio había hecho construir un altar a *Libertas*. En consecuencia, ese espacio pertenecía a los dioses y no podía sin más volver a ser ocupado para usos profanos por su antiguo propietario. El senado resolvió llevar la cuestión ante el colegio de los pontífices, los únicos capacitados para dilucidar si la consagración había sido llevada a cabo de acuerdo con las normas que regían tal tipo de ceremonias. Ante los sacerdotes Cicerón argumentó que la consagración de su casa era ilegítima y legalmente nula⁴⁶. Los pontífices aceptaron sus tesis y resolvieron invalidar todo el procedimiento⁴⁷. A continuación, el senado decretó que Cicerón podía reedificar su vivienda en el Palatino, para lo cual contó con dos millones de sestercios entregados por el Estado romano como indemnización, cantidad que había de unirse a otra compensación otorgada para la rehabilitación de sus fincas en Túsculo y Formias, también dañadas durante su ausencia⁴⁸. Con todo, la cantidad fue menor de lo que esperaba recibir Cicerón, al parecer acuciado por problemas financieros causados por su exilio.

Recuperados sus derechos ciudadanos, resuelta la cuestión económica y repuesta su *dignitas*, Cicerón se dedicó complementariamente en los años siguientes a dos tareas que tenían un gran interés personal para él. Por un lado, buscó la venganza de quien había promovido su exilio, Clodio, y de quienes lo habían amparado o no habían hecho nada para impedirlo, en particular los cónsules del año 58, Pisón y Gabinio. Y lo hizo mediante su descalificación, tanto política como personal, en discursos pronunciados ante los tribunales o en el

⁴⁵ Cic., *Att.*, IV 1,3.

⁴⁶ Cic., *dom.*, 118; 127-128; 138-140.

⁴⁷ Cic., *Att.*, IV 2,3.

⁴⁸ Cic., *Att.*, IV 2,5-6.

senado, aunque significativamente rara vez ante el pueblo. De ellos consiguió crear para la posteridad una imagen de depravación y corrupción⁴⁹. Por otro lado, se esforzó por reconstruir la historia de su destierro según sus intereses, convirtiendo su marcha de Roma en un sacrificio consciente realizado para salvar por segunda vez la *res publica*, como ya lo había hecho durante su consulado. La que él mismo había calificado como “vergonzosísima” huida de la ciudad se había convertido en la posterior versión ciceroniana en una meditada decisión con la que había evitado un baño de sangre y una guerra civil. Cicerón no había sido un cobarde, sino un ejemplo de coraje y heroísmo, un patriota convertido en mártir político⁵⁰.

En el terreno puramente político, Cicerón se convirtió, por voluntad propia o por necesidad, en un instrumento al servicio de los “triumviros” en los años que siguieron a su retorno del exilio. Su regreso coincidió con un grave problema de abastecimiento de cereales a Roma, lo cual repercutía especialmente en las clases más bajas de la ciudad y se traducían en inestabilidad y movilizaciones sociales. Apenas dos días después de que el Arpinate hubiera entrado en la ciudad, tuvo lugar en el senado un debate sobre la cuestión, que fue aprovechada por Cicerón para mostrar su agradecimiento hacia Pompeyo por el papel activo que había desempeñado para acabar con su destierro⁵¹. Consecuentemente propuso que se le otorgara un nuevo mando extraordinario para hacerse cargo de la *cura annonae*, con una duración de cinco años y con potestad para designar a sus propios legados. La propuesta ciceroniana fue aceptada y se tradujo en una ley comicial.

⁴⁹ Véase por ejemplo la aterradora descripción que hizo de Clodio ante los senadores (*har.resp.*, 42-43). Todo el discurso pronunciado contra Pisón (*In Pisonem*) es un excelente ejemplo de la invectiva ciceroniana contra sus adversarios políticos. En él, Cicerón lo retrata como borracho, asesino, ladrón, etc.

⁵⁰ Cf. *Cic.*, *Sest.*, 49; *rep.*, I 7. De hecho, Cicerón acabó por identificarse a sí mismo con la *res publica*, de manera que el Estado había partido con él cuando marchó al exilio y sólo volvió a existir cuando él volvió. En la práctica, su destierro nunca existió realmente, puesto que nunca dejó de estar en Roma, porque Roma se encontraba donde él estuviera (*p.red.Sen.*, 34; *p.red.Quir.*, 14; *dom.*, 141).

⁵¹ De hecho, Cicerón había alabado extraordinariamente a Pompeyo en sus primeros discursos en Roma, calificándole como “el personaje más importante de todos los pueblos, de todos los siglos y de toda la historia” (*p.red.Sen.*, 5; *p.red.Quir.*, 16).

Se trató sin duda de un notable éxito personal para quien había sido apartado de la escena política durante un año y medio, una manera de recuperar protagonismo y de mostrar capacidad de liderazgo.

En la *Urbs* se incrementaba el clima de violencia, no sólo por las tensiones sociales existentes en una ciudad en la que ya habitaban cientos de miles de personas, sino sobre todo porque algunos políticos se habían rodeado de auténticas bandas paramilitares que actuaban aparentemente con impunidad. Una de ellas era la de Clodio, que no renunciaba a hostigar a Cicerón tras su regreso⁵², pero no era la única. Tanto Sestio como Milón disponían asimismo de hombres armados, con la justificación de que eran necesarios para defenderse de los clodianos. Si la actividad violenta promovida por Clodio era denostada por Cicerón, todo lo contrario sucedía con la de sus amigos Sestio y Milón, considerada por el ex cónsul necesaria como autodefensa. En febrero del año 56 Sestio fue acusado por haber hecho uso de la violencia durante su tribuno. Detrás de la acusación estaba evidentemente Clodio. Sestio había colaborado activamente para procurar el retorno de Cicerón, por lo que éste se apresuró a mostrarle su apoyo y se prestó a defenderle en el juicio, junto con otros ilustres oradores del momento, Hortensio, Craso y Licinio Calvo. Sestio resultó finalmente absuelto, y el brillante discurso ciceroniano se movió entre la legitimación de la violencia contra los sediciosos, la reivindicación de su patriotismo durante su consulado y exilio, y la exposición de algunas de las ideas centrales de su ideario político.

En el año 56, César, Pompeyo y Craso renovaron en Luca su alianza. Según el nuevo acuerdo, los dos últimos fueron elegidos cónsules para el año 55, y como tales se encargaron de prolongar el gobierno de César en la Galia, así como de crear mandos extraordinarios para ellos mismos, Hispania para Pompeyo, Siria para Craso. El pacto no dejaba ninguna duda de que los

⁵² La casa de Cicerón en el Palatino fue saqueada por las bandas clodianas el día 3 de noviembre del año 57, durante su reconstrucción, mientras que la de su hermano era incendiada, y el día 11 de ese mismo mes, el Arpinate fue atacado en la vía Sacra, cerca del Foro (Cic., *Att.*, IV 3,2-4).

“triumviros” constituían el auténtico poder fáctico en Roma por encima de senado, magistrados y asambleas, y convertía el debate político en una pugna por el poder entre tres *imperatores*. En los años siguientes, cada uno de ellos dispondría de un número muy considerable de soldados y de medios económicos públicos a su servicio, lo cual dejaba al Estado a expensas de sus ambiciones personales: el camino hacia la guerra civil y, en última instancia, hacia el poder unipersonal quedaba abierto, y en esa carrera acabaron por quedar sólo César y Pompeyo, una vez que Craso murió en Carras en su aventura militar en Oriente.

En esa tesitura, Cicerón, que se sentía moralmente vinculado a Pompeyo, se vio forzado a defender los intereses de César, incluso en contra de sus convicciones y en clara contradicción con las posiciones que había sostenido hasta entonces. Pronunció en el senado un discurso (*De provinciis consularibus*) en el que, no sólo hacía un elogio de César, sino que, contra las que habían sido hasta entonces sus tesis, defendió que se le entregaran más tropas para proseguir su conquista de la Galia, y se opuso a que esta provincia se le arrebatara y se entregara a los magistrados del año siguiente⁵³. Sin embargo, aún más humillante fue la obligación de defender ante los tribunales, por indicación de los “triumviros”, a personajes a los que previamente había denostado públicamente, en particular dos de sus grandes enemigos personales, Vatinius y, en particular, Gabinio, el odiado cónsul del año 58 y fiel pompeyano, a los que defendió en el año 54⁵⁴. El cambio de actitud del Arpinate desconcertó como es lógico a muchos de los senadores con los que compartía ideología, e inevitablemente le hizo perder autoridad y prestigio, al convertirse de repente a sus ojos en un simple instrumento al servicio de los “triumviros”. Perdida su pretendida independencia

⁵³ En público, Cicerón no admitió que hubiera incoherencia alguna en su actuación, sino que justificó su evidente cambio de opinión en su disciplinado seguimiento de las decisiones senatoriales y, en última instancia, en su acendrado patriotismo (*prov.cos.*, 25; 47). En privado, en cambio, se sentía avergonzado por ello, aunque obligado a mantener esa actitud poco honorable (*Att.*, IV 5,1).

⁵⁴ Cuando Ático le preguntó a su amigo cómo sobrellevaba tamaña indignidad, Cicerón le respondió estoico a la vez que realista: “habrá que aguantarse” (*Att.*, IV 18,1). Cf. *fam.*, VII 1,4.

política y derrotados sus sueños de romper la coalición, Cicerón pasó a un segundo plano en los años inmediatos⁵⁵.

No es fácil determinar por qué Cicerón aceptó llegar a tal grado de sumisión respecto a César y Pompeyo⁵⁶. Por una parte, da la impresión de que no se sentía con fuerzas para luchar contra el poder fáctico que habían impuesto en Roma los “triumviros”, que el Arpinate deploraba como contrario a los principios republicanos que él siempre defendió, pero que acabó por aceptar – incluso quizá convenciéndose a sí mismo de ello – como la mejor opción posible para el bienestar del Estado en esos momentos de inestabilidad política. Por otro lado, no hay que despreciar el arraigado principio de lealtad en el comportamiento ciceroniano, que se sentía en el deber de agradecer a Pompeyo los esfuerzos que había hecho por permitir su regreso del exilio, y que terminó transfiriendo ese agradecimiento a César. Finalmente, hay sin duda en la aceptación de su dependencia un componente egoísta de búsqueda de su seguridad personal y de su supervivencia política. Clodio seguía siendo un peligro real para Cicerón, que percibió claramente que sólo los “triumviros”, con toda su influencia, podían constituir un dique de protección frente a sus desmanes. Del mismo modo que debió de llegar a la conclusión de que, si deseaba seguir teniendo algún tipo de protagonismo en la escena política, había de ser a través de los “triumviros”. El problema para Cicerón fue que, con su conducta durante los años que siguieron a su exilio, no consiguió atraer a quienes se habían mostrado en desacuerdo con sus tesis anteriormente, al tiempo que despertó dudas y recelos entre sus antiguos aliados y amigos, perdiendo buena parte de su credibilidad, en definitiva de su *auctoritas* como consular.

⁵⁵ Cicerón fue siempre consciente de que su nueva posición política era insostenible, y en sus cartas a Ático deja ver claramente su frustración y su vergüenza por el papel de subordinación que había adoptado, pero al mismo tiempo se muestra decidido a seguir el camino del posibilismo político y a no abandonar la vida pública (*Att.*, IV 6,1-2; IV 8a,4).

⁵⁶ Son significativas las explicaciones y justificaciones que Cicerón ofrece en diciembre del año 54 a su amigo Lentulo Espínter, por entonces gobernador en Cilicia, sobre su sorprendente acercamiento a César (*fam.*, I 9).

Mientras tanto, la situación política en Roma se deterioraba cada vez más, inmersa en la violencia y en la corrupción electoral. El creciente desgobierno hizo que comenzaran a alzarse algunas voces, todavía minoritarias, que apuntaban a la necesidad de dejar la *res publica* en manos de un hombre fuerte, que no podía ser otro que el omnipresente Pompeyo, ante la ausencia de César y la muerte de Craso. El año 52 se abrió sin magistrados electos, y con una pugna soterrada entre Clodio, que aspiraba a la pretura, y Milón, que pretendía el consulado. El día 18 de enero se enfrentaron en la vía Apia las bandas de ambos políticos. A resultas del altercado, Clodio murió asesinado⁵⁷. Personaje discutido entre la elite, gozaba sin embargo de una amplia popularidad entre la plebe de Roma. Su cadáver fue llevado a los Rostra en el Foro, y desde allí la multitud congregada para rendirle homenaje lo trasladó al interior de la Curia, que fue convertida en una auténtica pira funeraria. La sede del senado resultó totalmente destruida, y con ella algunos edificios próximos.

Ante el vacío de poder que suponía que todavía no hubiera cónsules elegidos para ese año, y acuciado por la catastrófica situación del orden público en la ciudad, el senado decretó una vez más el *senatus consultum ultimum*, por el que, en esta ocasión, se autorizaba además a Pompeyo, cuyo único cargo oficial en esos momentos era el de procónsul de Hispania, a reclutar en Italia tropas para restaurar el orden. Poco después, Pompeyo fue complementariamente designado *consul sine collega* con plenos poderes ejecutivos, una solución contraria al *mos maiorum*, porque vulneraba el principio básico por el que debían regirse todas las magistraturas republicanas regulares: la colegialidad. Por otra parte, Pompeyo no podía ser designado cónsul porque, en ese momento, desempeñaba oficialmente el cargo de procónsul y porque no habían transcurrido diez años desde su anterior consulado. Los senadores prefirieron obviar la flagrante sucesión de ilegalidades para entregar todo el poder a la única persona que consideraban que podía salvar la difícil situación, pero la designación de Pompeyo, lejos de fortalecer el régimen

⁵⁷ Cinco años antes, ya Cicerón había profetizado que Clodio acabaría asesinado por Milón (*Att.*, IV 3,5).

senatorial, era en última instancia la proclamación de la incapacidad e impotencia del senado para resolver por sí mismo la crisis, un paso más hacia la disolución del sistema republicano y hacia la instauración de un gobierno unipersonal.

En las semanas siguientes, una ininterrumpida movilización popular, azuzada por varios tribunos de la plebe –entre ellos el futuro historiador Salustio–, reivindicó el enjuiciamiento de Milón como culpable de la muerte de Clodio. Milón fue finalmente juzgado ante un tribunal extraordinario, creado en virtud de una ley específica contra la violencia promulgada por Pompeyo. El juicio se desarrolló en el mes de abril, en medio de una enorme tensión, con el riesgo siempre latente de que estallaran nuevos disturbios y bajo la protección de las tropas pompeyanas desplegadas en el centro de Roma. Cicerón, siempre fiel a sus amigos, se brindó a defender a Milón. Justificó la muerte de Clodio como un acto en defensa propia, pero sobre todo como un servicio de Milón a Roma, por haber acabado con un enemigo de la comunidad. Sus esfuerzos resultaron sin embargo baldíos, y Milón fue condenado, pasando el resto de su vida en el exilio en Massilia. A este juicio siguieron otros procesos de diverso signo a lo largo del año, en los que fueron condenados partidarios clodianos y políticos que en el pasado se habían destacado por su actividad contraria a los intereses de la actual mayoría senatorial. Pompeyo logró momentáneamente con la asunción de unos poderes próximos a los de un dictador dar una apariencia de estabilidad al Estado romano, pero creó al mismo tiempo un grupo de notables damnificados que vieron en César su único apoyo posible y que, consecuentemente, se unieron a él en la Galia. En ese sentido, los acontecimientos del año 52 significaron la ruptura de hecho del pacto entre los dos “triumviros” supervivientes, y fueron claves en la configuración de dos sectores - dentro del senado y en general en la sociedad romana - en torno a los dos grandes líderes del momento, César y Pompeyo, enfrentados entre sí, primero políticamente en los dos años siguientes, luego militarmente durante la guerra civil.

Una de las leyes promovidas por Pompeyo como cónsul único habría de afectar directamente al futuro más inmediato de Cicerón. De acuerdo con ella, nadie podía convertirse en gobernador de una provincia del Imperio antes de que transcurrieran cinco años desde el desempeño de una magistratura regular. El objetivo era combatir conjuntamente, tanto la corrupción electoral, como la malversación y el fraude en la administración provincial. El efecto secundario de la ley fue que, durante unos cuantos años, no hubo un número suficiente de candidatos cualificados, en tanto que ex magistrados superiores, para ser destinados a las provincias. Por esa razón se hubo de recurrir a quienes, en su momento, habían renunciado a hacerse cargo de una provincia. Uno de ellos era Cicerón, quien, doce años después de su consulado, a la edad de cincuenta y cinco años, fue enviado a Cilicia como gobernador a pesar de sus lamentaciones⁵⁸. Esto le obligaría, por primera vez en su vida, a asumir responsabilidades como comandante en jefe de un ejército y, lo que era para él mucho menos soportable, a pasar fuera de Roma más de un año y medio. Durante su estancia en Cilicia llevó a cabo una corta pero victoriosa campaña militar contra varias poblaciones locales en el sudeste de Anatolia⁵⁹. Pretendió por ello obtener del senado el *triumphus*, pero apenas logró que se le recompensara con la declaración de unos días de acción de gracias (*supplicationes*)⁶⁰. El resto de su mandato lo dedicó a la administración civil y judicial de la provincia desde Laodicea. Consideró su período como gobernador provincial un éxito personal, y se mostró orgulloso de la imagen de moderación y justicia que había dejado entre los provinciales como representante de Roma⁶¹.

De regreso de Cilicia llegó a Brundisio el día 24 de noviembre del año 50. Para entonces, muchos pensaban en Roma que la guerra civil entre César y Pompeyo era ya inevitable, y que su estallido se produciría pronto, como así

⁵⁸ Cic., *fam.*, III 2,1; *Att.*, V 10,3.

⁵⁹ Cic., *fam.*, XV 2; *Att.*, V 20.

⁶⁰ Cic., *fam.*, XV 4,13-16.

⁶¹ Cic., *Att.*, V 21,7-8; VI 2,4-5.

sucedió. Esto llenaba de preocupación a Cicerón, no sólo por los obvios problemas que un conflicto bélico habría de ocasionar en Roma y en Italia, sino también porque, en el terreno personal, le planteaba el dilema de mantenerse al margen o intervenir en él, y en el caso de involucrarse en la guerra, la cuestión era por qué bando se inclinaría, por el pompeyano o por el cesariano. Cicerón se sentía prisionero de sus relaciones de amistad tanto con Pompeyo como con César⁶², pero la decidida animadversión que sentía hacia muchos de los cesarianos⁶³ y, sobre todo, su mayor proximidad ideológica a Pompeyo, a quien, en cualquier caso, consideraba un mal menor, le inclinó desde el principio hacia el bando pompeyano. En las semanas previas al inicio del conflicto, el Arpinate, que se encontraba fuera de Roma esperando la decisión del senado sobre la posible concesión de un *triumphus* por sus victorias en Cilicia – cuestión que, dadas las circunstancias, ni siquiera llegó a ser tomada en consideración –, vivió los acontecimientos con temor y siempre abogó por la paz, porque, pensaba, de la guerra saldría inevitablemente un tirano fuera cual fuese el vencedor⁶⁴, pero no se implicó personalmente en tareas de mediación o en la búsqueda de una solución de compromiso. Se entrevistó en dos ocasiones con Pompeyo, sólo para convencerse a sí mismo de que la contienda era inevitable y de que su lugar en ella sólo podía estar en el campo pompeyano⁶⁵.

El día 10 de enero del año 49, César atravesó el Rubicón. Ante su rápido avance hacia Roma, que amenazaba con rodear en cuestión de días, Pompeyo, que había decidido fiar su suerte a una estrategia a medio plazo que suponía dar por perdida Italia y llevar la guerra al Mediterráneo oriental, salió de la *Urbs* el día 17 acompañado de los cónsules y de un buen número de senadores. Cicerón siguió la

⁶² En una carta escrita a Ático en octubre del año 50 muestra su preocupación por el hecho de que tanto César como Pompeyo podrían esperar de él su apoyo, al tiempo que, siempre dispuesto a echar la culpa de sus problemas a otras personas, responsabiliza a su amigo por haberle animado tiempo atrás a tener una relación amistosa con ambos (*Att.*, VII 1,2-4).

⁶³ *Cic.*, *Att.*, VII 3,5.

⁶⁴ *Cic.*, *Att.*, VII 5,4.

⁶⁵ Desde la perspectiva ciceroniana, la ambición cesariana era la responsable de la guerra, César el único culpable de la situación (*Att.*, VII 11,1).

comitiva disciplinadamente al día siguiente hacia el sur de Italia, aunque el abandono de Roma le parecía una insensatez, y aun más dudas le planteaba la posibilidad de que Pompeyo quisiera incluso dejar Italia⁶⁶. En su calidad de procónsul, cargo que no había abandonado oficialmente tras el regreso de su provincia, Pompeyo le encomendó el control de la ciudad de Capua y la misión de reclutar tropas en Campania⁶⁷, tarea en la que no parece haber tenido un gran éxito, en parte porque su grado de implicación en la causa pompeyana nunca fue excesivo. César le parecía un tirano, pero la estrategia de Pompeyo era en su opinión equivocada. Seguía desconfiando de aquél, pero ya no se fiaba de éste. En sus cartas a Ático se refleja la disyuntiva en la que se movía el Arpinate⁶⁸: ¿Debía a pesar de todo seguir a Pompeyo a donde éste fuera, sin duda la opción más honorable? ¿O debía incluso entregarse a César y confiar en su generosidad, opción menos honrosa a todas luces pero tal vez más práctica? Una frase contenida en una de las epístolas resumía su estado de ánimo: “Yo la verdad es que tengo de quien huir, pero no tengo a quien seguir”⁶⁹.

Convencido de la inconsistencia del liderazgo de Pompeyo y de que su plan para marchar hacia el Épiro no era sino una nueva huida a ninguna parte, Cicerón renunció a su mando en Capua y no fue a reunirse en Luceria con Pompeyo, tal y como éste le había pedido insistentemente. En su lugar, prefirió refugiarse en su finca de Formias, a la espera de acontecimientos, aunque – fiel a su permanente indecisión en situaciones de crisis – lleno de remordimientos por no haber seguido a Dirraquio a Pompeyo, con quien, en definitiva, estaban los que Cicerón consideraba los *boni*⁷⁰. Temió entonces por las posibles represalias de César. Pero César desarrolló desde el principio una política de *clementia* con sus adversarios y, en el caso del Arpinate, no sólo no tomó ninguna medida contra él, sino que le invitó a unirse a su causa. A petición de César, tuvo lugar una

⁶⁶ Cic., *Att.*, VII 10.

⁶⁷ Cic., *Att.*, VII 11,3-5.

⁶⁸ Cic., *Att.*, VII 20,2; VII 22,2; VII 26,2; VIII 1,3; VIII 2,3-4.

⁶⁹ Cic., *Att.*, VIII 7,2.

⁷⁰ Cic., *Att.*, IX 6,4-5.

entrevista entre ambos el día 28 de marzo del año 49. César le pidió que le acompañara a Roma, pero Cicerón declinó su invitación con el fin de no parecer que se unía a su bando, mientras le rogaba que no solicitara de él ningún pronunciamiento contra Pompeyo⁷¹. Durante un par de meses intentó mantenerse en la sombra en sus fincas de Arpino y Cumas, al margen del conflicto, a pesar de la presión de ambos bandos para que se uniera a ellos. Pero finalmente su conciencia le impuso la obligación de unirse a los pompeyanos, y el día 7 de junio se embarcó hacia Grecia, donde se incorporó a las tropas bajo el mando de Pompeyo. Más que por convencimiento, lo hizo por obligación, para no parecer ingrato hacia Pompeyo y para preservar su buena fama entre los *boni*, pero nunca se sintió a gusto entre los pompeyanos⁷², y su participación activa en el conflicto fue prácticamente nula, hasta el punto de no intervenir siquiera en la decisiva batalla de Farsalia.

La derrota en Farsalia significó para Cicerón el final de la guerra⁷³, aunque el grueso de los pompeyanos la prosiguieron en el norte de África. Ante la huida de Pompeyo, que moriría asesinado en Egipto, Catón le ofreció el mando de las tropas a Cicerón, en su calidad de procónsul y como *consularis* de mayor edad, pero se negó rotundamente, al tiempo que anunciaba su deseo de abandonar la contienda y regresar a Italia. El problema era asegurarse nuevamente la clemencia de César. Una carta de Dolabela, cesariano convencido y tercer esposo de su hija Tulia, contenía el perdón expreso de César y la autorización para volver a Italia. En octubre del año 48, Cicerón desembarcó una vez más en Brundisio. El nuevo dilema que le atormentaba era el de marchar o no a Roma, todavía temeroso de las represalias de los cesarianos. Cuando el propio César desembarcó el 25 de septiembre del año 47 en Tarento, el Arpinate se decidió a marchar a su encuentro. César lo trató afectuosamente y le perdonó expresamente. Sólo entonces, liberado de sus temores, se decidió Cicerón a marchar a Roma.

⁷¹ Cic., *Att.*, IX 11A,2-3.

⁷² Cic., *fam.*, VII 3,2.

⁷³ Cic., *fam.*, VII 3,3.

Cicerón había logrado sobrevivir a la guerra civil y se aprestaba a vivir los últimos años de su vida en una Roma ahora controlada por César, diferente en muchos aspectos a la que había dejado cuando marchó a Cilicia, y desde luego distinta a la que él deseaba. Ese postrer período de su existencia se caracterizó por la absoluta frustración respecto a la evolución de la vida política y por el dolor provocado por la desaparición de su vida de dos personas que habían sido de gran importancia emocional en su existencia, su hija Tulia, que moriría en el año 45, y su esposa Terencia, de la que se divorciaría a comienzo del año 46, para casarse en ese mismo año con Publilia, una adolescente de la que se separaría apenas unos meses más tarde. Sería sin embargo, al mismo tiempo, un período de una enorme actividad intelectual, durante el cual Cicerón redactaría el grueso de su obra filosófica, así como nuevos tratados de retórica, y durante el cual no dejó de tratar de influenciar en el rumbo de la política romana, en la sombra o abiertamente, hasta culminar en la última lucha contra Antonio y por la República en la que creía, que le llevaría a su trágica muerte.

Pasó la mayor parte del año 46 recluso en su finca de Túsculo y dedicado a la actividad literaria. Sólo tras el verano, cuando César había regresado victorioso del norte de África, Cicerón se decidió a residir brevemente en Roma y a participar de nuevo en política. En una sesión del senado, a petición de la mayor parte de los senadores, César mostró una vez más su magnanimidad al otorgar su perdón a Marco Marcelo, cónsul en el año 51 y uno de sus grandes adversarios políticos en los años previos a la guerra civil. Cicerón, que llevaba mucho tiempo sin intervenir en la Curia, aprovechó la ocasión para pronunciar un discurso (*Pro Marcello*) con el fin de agradecer a César su gesto, que acabó por convertirse en un auténtico panegírico del dictador, al que calificó como bondadoso, sabio y clemente⁷⁴, proclamó como el más brillante de los generales de toda la historia⁷⁵, y emplazó a reconstruir la *res publica* como la que había de ser su misión más insigne. Sin duda era sincero su elogio de la *clementia* cesariana, de la que tanto él

⁷⁴ Cic., *Marc.*, 1.

⁷⁵ Cic., *Marc.*, 5-6.

como su familia se habían beneficiado. Pero se puede dudar seriamente de que el resto de sus alabanzas lo fueran, y de que realmente pensara que César podía ser la solución para la grave crisis en la que estaba inmerso el Estado romano, si se tiene en cuenta el desacuerdo de Cicerón con la mayor parte de medidas que el dictador tomó durante su gobierno, y su alborozo cuando fue asesinado.

En realidad, su participación en la sesión senatorial en la que pronunció el *Pro Marcello* constituyó una excepción, puesto que, hasta la muerte de César, Cicerón apenas intervino en la vida pública. Ni tan siquiera vivió en Roma más allá de breves períodos de tiempo, prefiriendo en cambio pasar largas temporadas en sus *villae* de Astura, Arpino, Puteoli y, sobre todo, Túsculo, entregado a una frenética actividad literaria con la que pretendía olvidar, tanto la desazón que le producía la situación política, como el inmenso dolor que le había causado la muerte de su desgraciada hija Tulia, convertida especialmente la filosofía en un “sustitutivo de la actividad política” y en “medicina del alma”⁷⁶.

La deriva hacia el gobierno unipersonal llevó a un grupo de conspiradores a preparar un atentado contra César que se materializó en los Idus de marzo del año 44. No hay evidencias de que el Arpinate participara en la organización del asesinato de César, y desde luego no intervino directamente en su apuñalamiento, aunque estaba presente en la sesión senatorial que iba a celebrarse ese día⁷⁷. Aparentemente, ni siquiera fue informado de que estaba en marcha una conspiración. Sin embargo, contribuyó sin duda a crear en determinados círculos un ambiente favorable a una conjura que deseaba, fomentando el odio contra el dictador. En cualquier caso, aplaudió su muerte y la justificó *a posteriori* como un

⁷⁶ Cic., *div.*, II 7; *Tusc.*, III 1.

⁷⁷ Bruto pronunció al parecer el nombre de Cicerón mientras clavaba el puñal en el cuerpo del dictador, como símbolo de la vieja República que los conjurados querían recuperar. Este hecho serviría más tarde de argumento a Marco Antonio para acusar a Cicerón de estar involucrado en el asesinato, algo que el Arpinate negó (Cic., *Phil.*, II 30).

tiranicidio que debía inaugurar un nuevo tiempo mejor, y denominó a los asesinos “defensores de la libertad”⁷⁸.

Los conspiradores, con los pretores Bruto y Casio a la cabeza, mostraron una notable incapacidad para tomar la iniciativa política una vez perpetrado el magnicidio, de la que Cicerón se lamentaría amargamente en los meses siguientes⁷⁹, y finalmente se verían obligados a huir de Roma y más tarde de Italia. Por el contrario, los cesarianos liderados por Marco Antonio y Lépido, tras los primeros momentos de incertidumbre, reaccionaron rápidamente aprovechando el apoyo de la plebe urbana de Roma y de los veteranos cesarianos, que constituían un poder fáctico nada desdeñable. El Arpinate defendió ante los senadores, pocos días después del asesinato de César, la necesidad de decretar la amnistía para todos los que habían participado en él, como medio de establecer la concordia entre las clases dirigentes romanas. La medida fue efectivamente acordada por el senado, pero acompañada de la aprobación de todos los *acta* del dictador, lo cual, como reconocería el propio Cicerón, suponía legitimar al mismo tiempo al tirano y a los tiranidas⁸⁰. Una vez más desencantado por el rumbo que la vida política tomaba en una Roma ya sin César, pero en la que nada sustancial parecía haber cambiado⁸¹, Cicerón volvió a abandonar la ciudad y se refugió durante la mayor parte del año 44 en sus fincas, por las que realizó una auténtica gira.

Entre los cesarianos, el joven Octaviano supo aprovechar su condición de hijo adoptivo del *divus Iulius* para ganar poco a poco una popularidad que acabaría por llevarle al poder. Pero Antonio era el auténtico líder, y en él acabó

⁷⁸ Una vez muerto César, Cicerón se atrevió a dar rienda suelta al odio que había acumulado contra él y contra su régimen, como se aprecia en numerosos pasajes de su obra *De officiis*, escrita en otoño e invierno del mismo año 44. En cierto modo su testamento político, el *De officiis* era ante todo un código de ética civil con un importante contenido político, y puede servir de complemento para sus dos grandes escritos anteriores sobre ese tema, *De re publica* y *De legibus*.

⁷⁹ Cic., *Att.*, XIV 21,3.

⁸⁰ Cic., *Att.*, XIV 6,2.

⁸¹ En sus cartas lo expresa gráficamente con frases como “el rey ha sido asesinado, pero nosotros no somos libres” (*Att.*, XIV 11,1), o “¡dioses buenos, vive la tiranía, ha muerto el tirano!” (*Att.*, XIV 9,2).

Cicerón por ver un nuevo tirano, tan peligroso como César. Si frente a éste se mostró prudente y, en ocasiones, incluso servil, con Antonio no dudó en mostrar abiertamente todo el odio que sentía por él y por lo que representaba. Entre el dos de septiembre del año 44 y el veintiuno de abril de 43, pronunció ante el pueblo y en el senado catorce discursos – en realidad el segundo de ellos fue publicado pero nunca llegó a ser pronunciado en público –, conocidos como *Philippicae*⁸², en los que atacó despiadadamente a Antonio, al que descalificó personal y políticamente con todo el arsenal retórico propio de la invectiva, presentó como enemigo público (*hostis*) de la *res publica* y, consecuentemente, abogó por iniciar contra él una guerra que no debía ser vista como una contienda civil, sino como un *bellum iustum* patriótico para recuperar la libertad y la justicia en Roma.

Ausentes de Roma los más conspicuos generales del momento (Antonio, Décimo Bruto, Marco Bruto, Octaviano, Lépido, Casio), de quienes dependía realmente el futuro de la República, durante unos meses Cicerón se convirtió para su propia satisfacción en el principal hombre fuerte en la *Urbs*, a pesar de no desempeñar ninguna magistratura y ser por tanto un simple particular. Sus discursos en el senado eran no sólo escuchados, sino que sus propuestas eran asimismo valoradas y aceptadas. De acuerdo con sus descripciones, a las asambleas populares en las que él participaba acudía un gran número de ciudadanos ansiosos de oírle. Veinte años después de su glorioso consulado, tras dos décadas de frustraciones y desilusiones, Cicerón se sentía por fin como un consular influyente, como el punto de referencia de la política romana que debería haber sido tras el año 63. Consecuentemente, Cicerón desarrolló en los primeros meses del año 43 una frenética actividad en favor de lo que puede considerarse una síntesis de su programa político: “la autoridad del senado, la libertad del pueblo romano y la salvación de la República”⁸³. Su dinamismo se tradujo en el

⁸² El simbólico nombre para sus discursos, que pretendía rememorar las arengas de Demóstenes para salvar su patria ateniense de la tiranía de Filipo II de Macedonia, fue sugerido por el propio Cicerón en una carta enviada más tarde a Bruto (*ep.Brut.*, II 3,4; cf. II 4,2), y expresa el modo en que se veía a sí mismo, como una especie de perpetuo salvador de la patria.

⁸³ Cic., *Phil.*, XIII 47.

envío de decenas de cartas llenas de consejos, recomendaciones y propuestas a personajes muy diversos, principalmente Marco Bruto, Octaviano, Décimo Bruto y algunos de los “libertadores” que se encontraban en el Mediterráneo oriental, de todos los cuales recibió a su vez numerosas misivas. El viejo consular fue realmente en ese breve espacio de tiempo la cabeza visible del senado, el centro de la política en Roma⁸⁴, aunque no llegó a conseguir que el senado declarara oficialmente la guerra contra Antonio.

En abril del año 43, los anticesarianos – entre ellos especialmente Cicerón – creyeron poder cantar victoria cuando Antonio fue derrotado en Mutina. Pero en la batalla murieron los dos cónsules, lo que permitió a Antonio reorganizarse en la Galia Narbonense y unir sus tropas a las de Lépido, formando un poderoso ejército. Cicerón se aproximó en esos meses a Octaviano, un valor en alza al que creía, equivocadamente, poder controlar, pero seguía viendo en Bruto su principal esperanza. Sin embargo, a pesar de sus constantes requerimientos para que volviera con sus tropas a Italia, Bruto nunca regresó. En realidad, la supuesta influencia del Arpinate en el devenir de los acontecimientos no era sino un espejismo, puesto que la capacidad real de decisión no estaba ni en el senado ni en las asambleas, sino en la fuerza de las armas.

Esto quedó claramente de manifiesto cuando Octaviano solicitó poder presentarse a las elecciones consulares, a pesar de que legalmente no podía hacerlo, tanto porque no tenía la edad requerida, como porque no había desempeñado hasta entonces ninguna magistratura regular. El senado se negó a aceptar su pretensión, a lo que respondió Octaviano marchando sobre Roma con sus legiones. Los acontecimientos que siguieron son confusos, pero parece que Cicerón intentó organizar la resistencia sin éxito y acabó huyendo de la ciudad hacia su finca de Túsculo. Octaviano, que todavía contaba entonces con diecinueve años, fue designado cónsul. Inmediatamente fue creado un tribunal especial para juzgar a los asesinos de César, y poco después fueron anulados los

⁸⁴ Cic., *ep.ad Brut.*, I 3,2.

decretos que declaraban enemigos públicos tanto a Antonio como a Lépido. Tres meses más tarde, Octaviano, Antonio y Lépido se convirtieron en *triumviri*, e inmediatamente decretaron las proscripciones que habrían de conducir a Cicerón a la muerte.

Posiblemente Cicerón es el personaje de la Antigüedad del que poseemos mayor información, no sólo por lo que se escribió sobre él, sino sobre todo, y ése es el factor diferenciador, gracias a sus propias obras conservadas y, muy especialmente, merced a la preservación de cientos de cartas que intercambió a lo largo de su vida con amigos, familiares y personas destacadas de su época. Sus cartas nos permiten, de manera excepcional, entrar en su vida privada y descubrir al ser humano, con sus grandezas y miserias: el padre preocupado por su familia; el amigo leal; el hombre vanidoso y engreído, pero también inseguro e indeciso; el hombre de negocios preocupado por la rentabilidad de sus propiedades, por sus deudas y herencias.

Cicerón fue un intelectual enciclopédico que se atrevió a abordar prácticamente cualquier campo del saber humano, pero fue sobre todo un “animal político” en el sentido aristotélico de la palabra, un hombre implicado en su comunidad. Si hubiera podido elegir una palabra que lo describiera en la posteridad, muy probablemente habría querido ser visto como un patriota. Desde que era un adolescente en la provinciana Arpino ambicionó alcanzar el poder político, de acuerdo con el lema homérico que guió su existencia, “ser con mucho el mejor y mantenerme por encima de los demás”⁸⁵. A pesar de ser un advenedizo logró llegar al consulado, un éxito extraordinario para un *homo novus* en su época. Sin embargo, tras tocar la gloria, cuando creyó haber logrado el máximo grado de *fama*, *dignitas* y *auctoritas* en Roma, todo se desmoronó. El que creía su hecho más glorioso, la represión de la conjuración catilinaria, se convirtió en su mayor desgracia. Abandonado por quien creía los suyos, los *boni*, hubo de marchar al

⁸⁵ Cic., *Q.fr.*, III 5,4.

exilio. Tras su regreso nunca volvió a ser el mismo: en él se instalaron la impotencia, la desesperanza y, sobre todo, la frustración por no gozar del merecido reconocimiento por parte de sus conciudadanos, a la que unió más tarde la humillación de desempeñar durante años un mero papel de subordinación a César y Pompeyo. Sólo el asesinato del dictador le sacó de su apatía para iniciar su lucha final contra Antonio, que le reivindicó sin duda ante sí mismo, pero que resultó infructuosa en cuanto a la consecución de los objetivos políticos que anhelaba. Con la desaparición de Cicerón murió el último gran orador de Roma, al mismo tiempo que la República romana se extinguía para dar paso a un régimen unipersonal.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUZÁ, Hugo Francisco; *Virgilio y su tiempo*. Madrid: Akal, 2008, ISBN: 9788446024019, 230 páginas.

El colega y amigo Hugo Bauzá, latinista doctorado en la Sorbona, profesor de la U.B.A. y especialista en Virgilio, ha publicado en la colección que dirige el prestigioso colega José Carlos Bermejo Barrera un importante estudio sobre el destacado poeta de Mantua.

En esta obra, Bauzá –ya conocido por sus traducciones y escritos significativos sobre el imaginario como “Qué es un mito”, “El mito del héroe”, “El imaginario clásico”, “El imaginario en el mito clásico” y su “Virgilio en el bimilenario de su muerte”- efectúa una importante y bien lograda síntesis actualizada sobre el mencionado poeta.

El autor comienza su obra con dos capítulos dedicados al contexto histórico, a través de cuyas páginas desfilan Julio César, Cicerón y fundamentalmente Octaviano César, el Augusto. Destaca especialmente aquellos aspectos que le interesan para su estudio posterior, con referencia a las fuentes y el uso de buena literatura tradicional (Carcopino, Boissier), entre la que obviamente no faltan los estudios de su maestro Pierre Grimal, probablemente el romanista más importante del siglo XX. Más detallado es su análisis del Augusto, sobre el cual –más allá de las referencias a la historiografía vigente (por ej. Syme)- se inclina por una visión revisionista, bastante cuestionable representada fundamentalmente por los estudios virgilianos de Yves Maleuvre -a quien define como “una suerte de pesquisador de la voz de los vencidos la que, en la mayor parte de los casos, ha sido condenada al silencio” (p. 70)- en su “atrevida” (y casi policial) tesis doctoral “Du Libellus de Catulle aux Bucoliques de Virgile, ou le poète contre le prince”, profundizada en “La mort de Virgile, d’après Horace et Ovide”. Bauzá advierte “no pierdo de vista que ciertas afirmaciones de Maleuvre devienen dubitables en tanto fundadas en los vacíos que deja la historia (no corresponde hacer deducciones ex nihilo)” (p. 70). También se nota la influencia que tuvo en Bauzá la obra de Paul Zanker (*Augusto y el poder de las imágenes*. Madrid, Alianza, 1992).

A través de ambos capítulos –y ello se confirma en el resto del libro- el autor acentúa en el mantuano los aspectos mítico-religiosos. Aquí no puedo menos que agradecerle la gentileza en citar mis trabajos sobre la restauración augustea en Virgilio y sobre el mito de Roma.

A partir del capítulo III la obra está dedicada específicamente a Publio Virgilio Marón, aunque no omite el contexto de la época, en especial su relación con el Augusto, que recorre todo el libro. La vida del autor se continúa con el

estudio de sus obras: las *Geórgicas* –a las que dedica el capítulo IV-, las *Bucólicas* (el V) y la *Eneida*, analizada detalladamente en el capítulo VI y último.

En las páginas 95 a 96 del capítulo III Bauzá retoma y estudia la atrevida tesis de Maleuvre sobre la muerte de Augusto, que parece ser el meollo del libro. Allí afirma que “fundándose en algunos testimonios y echando mano de indicios –especialmente del poeta Horacio- Maleuvre sugiere que Virgilio no habría muerto a causa de la insolación cogida al visitar la ciudad de Mégara, durante un mediodía de sol abrasador sino por efectos de la ira del *Princeps* –léase **asesinado**- (sobre ello por cierto no hay testimonios probatorios, aunque de una sospecha razonablemente fundada” (p. 96).

Más adelante afirma que “la idea de un Virgilio cantor incondicional de Augusto es muy ingenua y las <supuestas> adulaciones al *Princeps* –me refiero a las vertida en *Georgicas* y *Eneida*, (dejo aparte el caso de las *Bucólicas* en las que el joven poeta siente como un soter <salvador> al también joven Octaviano) parecen contener más de irónico que de auténtica veneración; así siempre lo he intuido –aunque sin bases firmes- y lo parece demostrar el trabajo de Maleuvre. En ese sentido su investigación es pionera en ofrecer la imagen de un Virgilio contestatario y no de un obsecuente del poder: como siempre se ha señalado, sin que sea obstáculo que el poeta recibiera una casa en Nápoles que le obsequiara Mecenas y beneficios pecuniarios con que le colmara Augusto para resarcirlo de la expoliación de la que había sido víctima en su Mantua natal (p. 96). Agregaría a la nómina la publicación de la *Eneida*, aun contra el “testamento” de Virgilio, por orden del Augusto.

Bauzá analiza la idea concluyendo que “fundado en una cuidada labor filológica, Maleuvre dirige sus pasos a la búsqueda de los indicios –algunos muy sutiles y casi inaprensibles- que le posibilitan desplegar una suerte de puzzle que, una vez armado de una manera distinta a la tradicional, le permite valorar los acontecimientos de una forma diferente” (p. 97). Tras leer estas páginas al lector le queda la sensación que Bauzá está forzando la argumentación a favor de la tesis del autor francés.

Nuestro autor reconoce que “podría el lector discrepar respecto de algunas de las afirmaciones sustentadas en la investigación de Maleuvre, pero lo que no podrá dejar de señalar –mal que le pese (*sic*)- es que su *recherche* marca un antes y un después en el estudio de la poesía y de la historia en la época augustal” (p. 96). Una mención especial merece el análisis de la influencia de otros autores y de la filosofía de su época, particularmente el poco citado neopitagórico Filodemo de Gadara (a quien el autor dedicara una recordada disertación en la Semana de Estudios Romanos en Valparaíso hace unos años (p.111 y ss.).

Como también analiza el caso de las obras menores.

En el capítulo IV -que no por casualidad denomina “Las *Bucólicas*: arte de encantamiento”- el autor estudia las características literarias de la obra como también la tradición pastoril, la concepción de Arcadia y la casi obligada referencia al tema de la *bucólica* IV, sobre la que afirma que “sin caer en la forzada interpretación cristiana que pretende darle el Medioevo, es innegable con

todo, la presencia de una atmósfera escatológica y misteriosa que envuelve la composición” (p. 139). Obviamente no falta la mención al clásico estudio de Carcopino (*Virgile et le mystère de la IV Éclogue*. Paris, 1953).

El capítulo V está dedicado a las Geórgicas y repite el esquema de trabajo del anterior (introducción, estructura, contenido, temas sobresalientes, influencias). Nos parece interesante destacar las páginas dedicadas a “las abejas y la comunidad política” (p.166/71), un tema posteriormente trabajado por muchos autores.

Finalmente el capítulo VI estudia con sumo detalle –y actualizada bibliografía- la obra cumbre de Virgilio: la Eneida. Allí sobresale el rastreo de los antecedentes sobre el origen troyano (Recuerdo algún lejano trabajo del autor sobre “Mito e historia en la leyenda de Eneas, Anales, 1982, donde ya insinuaba esta línea de investigación) como también la mención explicada de distintas tesis vigentes sobre esta “cuestión troyana” (incluyendo el origen griego en Dionisio de Halicarnaso, vinculado a la helenización de Roma. Permítaseme citar mi “La helenización de Roma como paso previo a la romanización de la **ecumene**, en: Actas de las XIV Jornadas de Estudios Clásicos, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina-Facultad de Filosofía y Letras, Junio 2008, p. 173/84). Bauzá advierte que, “para otros historiadores la **quaestio** Eneas no sería otra cosa que una leyenda urdida por poetas e historiadores, la que se habría conformado en torno al siglo III; se trataría de una creación artificial –obra de romanos- nacida con una finalidad meramente política” (p. 193). Esta tesis me recuerda la construcción historiográfica en tiempos de Augusto sobre el pasado de Roma, al que evidentemente no fue ajeno Virgilio.

Bajo la denominación “Mito e historia” (p. 203/5) acentúa su posición al afirmar: “apoyándome en C. Bailey (*Religion in Virgil*, 1935), en P. Boyancé (*La religion de Virgile*, 1963) más modernamente en J., Perret (*Virgile, l’homme et l’oeuvre*, 1967) pongo énfasis en el aspecto religioso que inscribe la epopeya en la línea de una composición mítico-histórica-teológica (p. 208). Obviamente comparto estas opiniones coincidentes con mi estudio sobre el mito de Roma. De no menor interés es la referencia a otras lecturas de la Eneida como la zodiacal, enunciada por Maury (*Le secrets de Virgile et la architecture des Bucoliques*, 1944) y Thomas (*Structures de l’Imaginaire dans l’Eneide*, 1981).

Bauzá concluye esta interesante “puesta al día” y aporte a los estudios virgilianos y de la Roma augustea afirmando que “es innegable que el mito de la edad de oro exaltado por el poeta en una triple articulación -mítica, telúrica e histórica- dibujada respectivamente en Bucólicas, Geórgicas y Eneida- <está aplaudiendo y magnificando la idea de una paz universal que es el ideal de cualquier régimen de gobierno>, y si bien Augusto, en cuanto jefe político, fue el artífice material de esa edad dorada, los versos de Virgilio sirvieron para preparar el terreno a fin de que esa paz fructificara” (p.215). Quedará el interrogante no resuelto: ¿por indicación y con apoyo del Augusto?

Completa el libro una importante y bien seleccionada bibliografía. Entre la numerosa cantidad de estudios vinculados a la sacralización de la política –que

tanto le interesa- añadiría el significativo aporte de Albert Zwaenepoel ('L'inspiration religieuse de l'imperialisme romain', *L'Antiquité Classique* XVIII, 1949, p. 5/23).

FLORENCIO HUBEÑÁK

AGUADO GARCÍA, Paloma; *Julia Domana. La Emperatriz Romana.* Cuenca: Alderabán, 2010, ISBN:9788495414748, 129 páginas.

Como continuación de la labor académica realizada por la editorial a partir de la colección Vidas Privadas, se publicó la biografía de una de las emperatrices más influyentes de la historia del Imperio Romano: Julia Domna. Labor realizada por la Dra. Paloma Aguado García, referente de la especialidad antigua.

La Dra. Aguado García, quién ha publicado diversos artículos relacionados con la dinastía de los emperadores Severos. En particular, posee entre otras obras el libro de *Caracalla, La configuración de un tirano*, publicado por la misma editorial un año antes de esta biografía de 129 páginas.

La biografía, no solo centra su análisis en la figura de la emperatriz, sino que fiel a lo que ella misma escribe "*La vida de Julia discurre paralelamente a la de su marido, en primer lugar, y luego en un primerísimo plano junto a su hijo, continuando en gran medida los proyectos políticos de los Severos en la persona de su heredero.*" razón por la cual el presente libro además de abordar los principales hechos de su vida y de su familia, también se ocupa en un primer capítulo a modo de introducción, de realizar una semblanza de la situación jurídica, social y política de la mujer romana en tiempos imperiales; para luego continuar con el recorrido de la vida de la emperatriz, así como, una selección de textos de los principales autores clásicos que escribieron sobre la dinastía, la genealogía de la familia Severa, la cronología de la emperatriz y los hechos contemporáneos más destacados. Además de un apéndice gráfico de las monedas de la familia de las Julias e imágenes de la dinastía y la lista de biografía utilizada.

El libro transcurre de forma previsible para una biografía. En el que se debe destacar la organización temática, además de la facilidad de lectura del mismo, sin el abuso de citas incorporada al texto. Un punto fuerte del trabajo, es el breve estudio numismático en el último punto del segundo capítulo del libro sobre la vida de la emperatriz, reforzado por el apéndice gráfico.

En síntesis, nos encontramos en presencia de un libro que cumple con la intención de dar cuenta de vida de la emperatriz, además de caracterizar su tiempo. Además de ofrecer a los especialistas y estudiantes, de la historia antigua de Roma, una completa bibliografía para profundizar su estudio.

LORENA ESTELLER

THESLEFF, Holger; *Platonic Patterns, A Collection of Studies by Holger Thesleff*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2009, ISBN 9781930972292, 629 páginas.

Holger Thesleff es acaso el platonista en vida más reconocido de los países escandinavos: con más de 60 años de trayectoria académica, el investigador finlandés, autor de numerosos libros y artículos, es una de las figuras fundadoras de una serie de aproximaciones interpretativas recientes sobre el estudio de la obra de Platón.

Puntualmente, Thesleff ha confeccionado, desde un acercamiento interdisciplinario que supone un fuerte estudio conjunto de filología e historia de la filosofía, diferentes propuestas hermenéuticas que buscan abordar la producción de la obra de Platón, tanto su cronología como su contexto textual y editorial, como también las bases presupuestas y continuidades que es posible ubicar dentro de la totalidad del corpus.

Platonic Patters, precisamente, es, como lo indica su subtítulo, una recopilación de los trabajos -libros y artículos- más significativos a lo largo de las 6 décadas de producción de Holger Thesleff. La edición conjunta de estos textos es de particular interés: en los últimos años, la proliferación de lo que se han denominado las corrientes dramatológicas, intertextuales e integrales de los textos platónicos han revivido la lectura de los textos que se ubicaron en el resurgir de este modo de lectura. En esta búsqueda por los textos que han marcado un rumbo en los estudios platónicos, Holger Thesleff es un personaje esencial para aquellos que busquen abordar problemas referidos a la datación, la estilometría, y el contexto intelectual. No obstante, sus artículos y libros, editados en gran parte por la Societas Philosophica Fennica de Helsinki, se encontraban fuera del alcance del gran público académico. La compilación de estos trabajos en un único volumen en inglés, con doble paginación (a fin de referir a los originales), facilita enormemente el acceso a una serie de propuestas sumamente sugerentes para ciertos aspectos del estudio de Platón.

El extenso volumen de compone de siete trabajos independientes que, no obstante su distancia cronológica, adquieren una dimensión mayor al ser presentados y estudiándose de forma conjunta, en tanto muestran diferentes aspectos de una misma serie de investigaciones desarrolladas a lo largo de más de medio siglo. Tres de los textos son libros bajo propio derecho: *Studies in the Styles of Plato* (1967), *Studies in Platonic Chronology* (1982), *Studies in Plato's Two-Level Model* (1999). Los otros cuatro trabajos son artículos del autor que han tenido un impacto particularmente llamativo en el mundo académico: "Theaitetos and Theodoros" (1990), "The Early Version of Plato's *Republic*" (1997), "Plato

and His Public" (2002), "A Symptomatic Text Corruption: Plato, *Gorgias* 448a5" (2003).

Studies in the Styles of Plato es, como bien lo indica su título, una investigación sobre los cambios y continuidades del estilo literario en el *corpus* platónico, centrando la atención en la *República*. A diferencia de los trabajos estilométricos aparecidos en las últimas décadas del siglo XIX y principios del XX, la obra de Thesleff busca poner su foco, antes que en el análisis meramente probabilístico, en las variaciones estilísticas, proponiendo la recurrencia de ciertas estructuras y formas típicas que son rastreables a lo largo de la obra de Platón.

En *Studies in Platonic Chronology* se aborda una extensa y muy minuciosa revisión de la cronología de producción y edición de la obra de Platón, mostrando una alternativa a la división por etapas de la redacción de los diálogos platónicos y configurando el concepto de "semi-autenticidad" de los textos. Con este término se alude a la composición y revisión conjunta de los diálogos, realizada entre Platón y sus discípulos en el ámbito de la Academia.

Studies in Plato's Two-Level Model aborda el estudio de una propuesta hermenéutica para el tratamiento de la metafísica platónica. Sintéticamente, Thesleff sostiene que el pensamiento platónico se articula en torno al presupuesto de dos niveles ontológicos en tensión. Según el autor, esta base conceptual no sistemática, forma parte, no solo de ciertos aspectos de la filosofía de Platón, sino que también se encuentra testimoniada en la misma forma y estilo de los diálogos.

En "Theaitetus and Theodoros" se trata, en la línea de la búsqueda por la redacción y composición de los textos expuesta en *Studies in Platonic Chronology*, la raíz de la geometría platónica que, según Thesleff, tiene origen en el trabajo conjunto de Platón y Teeteto, antes de los viajes a Sicilia del primero. En la línea de este mismo estilo de indagación se encuentra "The Early Version of Plato's *Republic*", en donde se ahonda la existencia de una proto-*República*, propuesta en anteriores trabajos de Thesleff: una edición anterior a *Asambleístas* de Aristófanes (y de hecho, inspiradora de esta obra), que habría estado compuesta por los libros II, III y V del actual diálogo.

En "Plato and His Public" y "A Symptomatic Text Corruption *Gorgias* 448a5" se busca reconstruir ciertos aspectos contextuales de la producción platónica, identificando el público para el que están destinados los textos y los interlocutores que se hayan presentes en los mismos.

Platonic Patterns, A Collection of Studies by Holger Thesleff, es una colección de libros y artículos que han signado, muchas veces de forma indirecta, ciertas corrientes actuales de los estudios platónicos y, más en general, del círculo intelectual de Platón. Los siete trabajos que componen el volumen demuestran un trabajo erudito, detallado y una argumentación precisa que dan cuenta de la calidad de la obra de Holger Thesleff y de la influencia de sus investigaciones en las últimas décadas.

RODRIGO ILLARRAGA

BUCCIANINI, Massimo, CAMEROTA, Michele e GIUDICE, Franco (a cura di); *Il caso Galileo. Una rilettura storica, filosofica, teologica*. Firenze: Olschi, 2011, ISBN: 9788822260390, 520 páginas.

El presente volumen editado por los profesores Máximo Bacciantini, Michele Camerota y Franco Giudice de las Universidades de Siena, Cagliari y Bérnago, reúne dos clases magistrales y 26 ponencias presentadas en el Convegno Internazionale di Studi realizado en Florencia en mayo del 2009 y dedicado al “caso Galileo”; ocasión en que se reunieron destacados especialistas en Historia de las Ciencias.

Como es sabido, este controvertido tema ha resurgido notablemente en la última década motivado en parte por la nueva posición de la Iglesia respecto al pasado histórico.

Cabe destacar que nuestra Universidad Católica ha publicado un importante y detallado aporte de Javier Bocci (*El proceso romano a Galileo Galilei*. EDUCA, 2002) que resulta de consulta obligatoria para quienes quieran una visión interesante, documentada y no ideologizada en esta cuestión. De similar nivel científico son los trabajos que componen esta publicación.

Las lecciones magistrales fueron pronunciadas por Nicola Cabbibo – profesor de La Sapienza y presidente de la Academia Pontificia de Ciencias- sobre “La ereditá di Galileo” y Paolo Rossi -profesor emérito de la Universidad de Florencia y miembro de la Academia Europea de Ciencias- sobre “Gli storici e il processo di Galileo”, en que realiza una sugestiva recorrida historiográfica sobre las publicaciones referidas al tema.

La recopilación se divide en cuatro partes: ·Cosmología e teología: La condanna del 1616” (ocho trabajos); “I due processi: premesse e contesti” (cinco trabajos), “Il caso Galileo tra 600 e 700” (ocho trabajos) y “Il caso Galileo tra 800 e 900” (ocho trabajos).

Como resulta imposible mencionar los autores y títulos de todas las ponencias citaremos sólo aquellas que nos parecen de mayor interés para los lectores de este sitio. La obra comienza con el análisis de la cuestión científica. Así Maurice Clavelin (de la Sorbona) se refiere a “Des nouveautés célestes aux testes sacrés”; Mauro Pesce (Bologna) analiza la relación de “Il copernicanismo e la teologia” interrogándose “Perché il caso Galileo non é chiuso” y Paolo Ponzio (Bari) precisa la tesis de algunos autores en “Teologie e copernicanismo: Bellarmino, Campanella, Foscarini”.

En la segunda parte Annibale Fantoli (Victoria- Canadá) nos ofrece “Il processo de 1633”; Michele Camerota (Cagliari) precisa “Galileo e la accomodatio copernicana” y el destacado investigador Luca Bianchi (Vercelli-Friburgo. Sorbonna) se refiere a “Mirabile e veramente angelica dottrina”. Galileo e l’argomento di Urbano VIII”.

En la tercera sección Isabelle Pantin, Franco Motta y Franco Giudici estudian las reacciones que la tesis de Galileo provocó en Francia, Italia e Inglaterra, mientras que Vincenzo Ferrone (Torino) objeta la interpretación de la versión iluminista (“L’Illuminismo e il caso Galileo. Breve storia di un problema mal posto”) y Jean-Robert Armoghaté (Sorbona) expone las opiniones contemporáneas: “La condamnation de Galilei, réception et interpretation contemporaines (1654-1663)”.

En la cuarta y última parte Michele Ciliberto (Esc. Normal de Pisa) (“Galileo e Bruno martiri del libero pensiero”) y Luciano Malusa (Génova) (“Il giudizio dei neotomisti dell’Ottocento su Galileo Galilei”) retoman el tema de la Ilustración, mientras que el difundido Alberto Melloni (historiador de la popularizada Escuela de Bologna) –autor de una criticada historia del Concilio- se refiere a “Galileo al Vaticano II Storia d’una citazione e della sua ombra”. Finalmente George Coyne SJ (director del Observatorio astronómico del Vaticano) se interroga sobre los juicios al astrónomo en “Galileo Judge: Urban VII to John Paul II”.

Completa esta erudita publicación un CD con las exposiciones de varios autores de renombre.

FLORENCIO HUBENÁK

HALL, Jon; *Politeness and Politics in Cicero's Letters*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009, ISBN: 9780195329063, 275 páginas.

Tras realizar numerosos análisis de la oratoria y los elementos del discurso ciceroneano, Jon Hall presenta este libro que concluye y expande los conocimientos por él planteados hasta ahora. *Politeness and Politics in Cicero's Letters* fue publicado en el 2009 abriendo un profundo campo de interpretación epistolar de la época tardo republicana.

Hall comienza su introducción explicando los elementos indispensables de su método de estudio. De este modo y, desde una perspectiva sociolingüística, comprende que la palabra *politeness* no tiene traducción posible en latín y la sustituye por tres: *verecundia*, *humanitas* y *urbanitas*. Luego utiliza la teoría de Penelope Brown y Stephen Levinson de 1978 para definir *linguistic politeness* como una respuesta generada por la preocupación principal del individuo acerca del valor positivo individual que cada ser humano reclama para sí. Este es el concepto de *face* trabajado por el sociólogo Erving Goffman en 1955. Y desde este marco teórico, Hall aporta un hondo análisis epistolar. Habiendo determinado el significado de *politeness* destaca que este satisface dos necesidades propias del hombre: el deseo de ser aprobado y apoyado (*positive face*) y el deseo de no ser censurado por otros (*negative face*). Sin embargo hay

distintos tipos de *politeness* a analizar: *politeness of respect*, *affiliative politeness* y *redressive politeness*. Todos ellos serán tratados a lo largo del libro.

El libro está compuesto por una indispensable introducción, cinco detallados capítulos y una escueta conclusión. Para poder analizar el tema propuesto, el autor utilizó la correspondencia de Marco Tulio Cicerón.

La relevancia del estudio e interpretación de las cartas, según el autor, se justifica en el marco de la expansión del Imperio romano, pues dicha circunstancia, incrementaba las distancias e imposibilitaba encuentros personales. En ese contexto, las cartas cobraban una importante relevancia y su interpretación, da a la obra de HALL, mayor relevancia. El autor entiende que las cartas eran necesarias tanto en la esfera política, como en el limitado ámbito de las relaciones personales. Consecuentemente para comprender en profundidad las relaciones políticas y personales de la época, debemos por vía de la correspondencia, comprobar dichas relaciones. Uno de los aportes más importantes de HALL es la profundización de las razones por las cuales se escribía, y observar el uso de palabras o modismos, ya que ambos aspectos alteran el significado de las cartas.

El primer capítulo se titula *Doing Aristocratic Business* y examina algunas de las más distinguidas estrategias utilizadas por Cicerón en sus actividades cotidianas. HALL entiende que la *politeness of respect* jugaba un rol importante en los negocios, comprendiendo que quien escribe la carta debe discernir el lugar que le corresponde y tratar a quien le escribe con el debido respeto que su figura merece. Utiliza una serie de ejemplos para poder representar distintas situaciones en las cuales el autor de la carta se pliega a los modismos o tradiciones sociales necesarios para el tipo de negocio allí pautado. Algunos de los temas abordados son: pedidos de apoyo, pedidos de favores, agradecimientos, felicitaciones, halagos, explicitaciones de placer, afirmaciones de buenas intenciones y menciones de lazos familiares.

HALL profundiza la *affiliative politeness* en su segundo capítulo, *From Polite Fictions to Hypocrisy*. El objetivo principal de este tipo de afiliación era reducir la distancia entre emisor y receptor de la carta, por lo que existen variados modos de aplicarlo. Hall destaca la posibilidad de manipulación y de ambigüedad en el uso de lo que denomina *polite fictions*, ya que se las podía usar de modo utilitario.

Desafortunadamente es difícil discernir en las cartas el motivo del empleo de este recurso y debe ser analizado caso por caso en el contexto en el que fue escrita la carta. De este modo Hall clasifica entre *politeness* “positiva” y *politeness* “negativa”. Las intrigas y la ambición de poder son un reflejo innegable de las cartas que justifican su uso con la preocupación del rango y *dignitas* de la persona.

En el tercer capítulo, *Redressive Politeness*, HALL ejemplifica y analiza distintos casos de este tipo de *politeness*. Refiere a las distintas estrategias usadas por los hombres para disminuir la amenaza a la persona y su *dignitas* (*threats to face*). Esta amenaza estaba especialmente presente en los pedidos de favores, en el negarse a un pedido y en la escritura de consejos. Todas estas situaciones

generaban tensión entre emisor y receptor. Sin embargo Hall constata ciertas estrategias que podían disminuir la amenaza.

Politeness in Epistolary Conflict es el cuarto capítulo del libro. En el HALL cambia la perspectiva de análisis utilizada hasta el momento y se enfoca en comprender los momentos de enfrentamiento epistolar de Cicerón. A diferencia de los capítulos anteriores, en este se demuestra como Cicerón puede dejar las convenciones de lado ante situaciones de necesidad de defensa de su persona e intereses. Hall da distintos ejemplos: a través del uso de preguntas retóricas, de la aplicación de vocabulario que confronte, o eludiendo los modismos que halagan al receptor. Aún así afirma que Cicerón deseaba “ser un hombre libre de enojo y de perfecta ecuanimidad” (Pág. 166). Hall concluye que su tendencia era conciliadora y que trató de mantener en su mayor medida el decoro cuando su honor estaba en peligro, aunque a veces con mayor éxito que otras.

El último capítulo, *Politeness and Political Negotiation* da tres ejemplos de lo visto en los anteriores. Sin embargo lo hace en un clima de especial tensión tras la muerte de Caesar. Así demuestra, en primer lugar, que la preocupación de Cicerón de mantener *politeness* en todo momento no era una debilidad personal sino que formaba parte de pautas culturales previamente establecidas y que HALL encuentra presentes en otras personas como es el caso de Marcus Brutus y Cassius Longinus. Por otro lado, Hall expone como el uso de *polite fictions* es dual y por ello en una lectura actual solo se comprende su verdadero significado si se conoce el contexto en el que la carta fue escrita, nos es difícil “distinguir la mentira y la hipocresía” (Pág. 169). Por otro lado, en la conclusión del capítulo Hall opta por destacar que a pesar de todas las estrategias que pudieran haber utilizado Cicerón, Brutus o Cassius, no había manera que en la Roma tardo republicana, la palabra venciera a la espada.

Ligada a esta afirmación se desenvuelve la conclusión del libro. Principalmente HALL acentúa dos aportes de su libro a los que queremos hacer referencia. En primer lugar, que a pesar de que la fuerza militar predomine, la diplomacia, las negociaciones y la habilidad para construir o deshacer alianzas, era crucial durante la época trabajada. En segundo lugar, la importancia que tiene una correcta comprensión de las fuentes tanto desde el uso cuanto de la intencionalidad que éstas tuvieron, porque solo así se comprende la importancia de la construcción y uso de la *linguistic politeness* a la hora de negociar.

A lo largo del libro, HALL demuestra una comprensión acabada del corpus epistolar ciceroniano, y logra exponer una temática sociolingüística comprensible tanto para expertos en el área como para los que no lo son. Las constantes traducciones facilitan a su vez la lectura de aquellos que no conocen la lengua original de las cartas. Y el apéndice brinda una ayuda necesaria para la profunda comprensión del libro.

Si bien este estudio no aporta un cambio radical en la comprensión epistolar ciceroniana, sí podemos destacar la meticulosidad de su análisis, que invita al lector a tener mayor cuidado en el momento de analizar la

correspondencia y de considerar las razones detrás de la elección de las palabras utilizadas en las cartas.

JULIA ALBRIZIO

PENNA, Romano; *Gesú di Nazareth nelle culture del suo tempo. Alcune aspetti del Gesù storico*. Bologna: EDB, 2012, ISBN: 9788810221631, 210 páginas.

Mons. Romano Penna es un prestigioso docente e investigador de la Universidad Lateranense, especializado en San Pablo y en los comienzos del cristianismo. En castellano se ha publicado su “Pablo de Tarso, un cristianismo posible” y entre sus obras más significativas recordamos “Gesú di Nazaret nelle culture del suo tempo”.

En esta ocasión ha retomado los temas de su especialidad intentando dar respuesta a algunos interrogantes claves en los estudios del Jesús histórico, enfoque que se ha generalizado en las últimas décadas. En este aspecto baste mencionar algunos de las publicaciones más relevantes: G. Barbaglio (*Gesú di Nazaret e Paolo di Tarso y Gesú ebreo di Galilea*), R. Fabris (*Gesú de Nazareth*), J.D. Crossan (*El Jesús histórico y El nacimiento del cristianismo*), D. Flusser (*Jesús*), J. L. Descalzo (*Vida y misterio de Jesús de Nazaret*), J. Gnilka (*Jesús de Nazaret*), A. Puig (*Jesús. Una biografía*), E.P. Sanders (*Jesús y el judaísmo y La figura histórica de Jesús*), J.A. Sobrino (*Así fue Jesús*), G. Theisser (*Jesús histórico*) y G. Vermes (*Jesús el judío y La religione di Gesù, l'ebreo*) y, obviamente del propio cardenal Ratzinger.

Penna, convencido que no se puede estudiar la “humanidad de Jesús” – tema de su interés- sin el contexto de su tiempo, no vacila en enfrentar los dos grandes interrogantes de la historia de los orígenes del cristianismo: ¿judío o greco-romano? Recordemos que tanto la revitalización de las raíces judías de Jesús, como quién fue el responsable del proceso y de su muerte, son los dos grandes temas del revisionismo histórico sobre el Redentor.

El autor comienza por un prólogo en el que justifica y acentúa la importancia de la relación entre evangelio y cultura. Con posterioridad dedica tres capítulos a las raíces judías y otros tantos al helenismo (la “grecidad”) en Jesús.

En primer lugar analiza qué cosa significaba ser judío en su tiempo y en tierra de Jesús. Resulta especialmente interesante la “puesta al día” de las diferentes tesis sobre el tema (Sanders, Dunn, Stemman, Casey) que Penna enuncia y resume, para concluir su estudio de esta parte con el cristianismo de los orígenes, la integración y la separación de éste con el judaísmo. En el capítulo siguiente realiza un importante y original estudio documental de la relación de Jesús con los representantes más significativos del judaísmo de su época. Finalmente, en el capítulo IV se ocupa del controvertido tema de Jesús y su

experiencia Divina, remarcando la continuidad y novedad respecto a la religión judía.

En la segunda parte, retoma la tesis tradicional del cristianismo como una religión helenista (Cfr. por ej. los estudios de Danielou), revisando las diferentes tesis existentes y añadiendo sus propias conclusiones. Más adelante incorpora - como capítulo 7- una curiosa “comparación de Jesús con Alejandro magno”.

Finalmente, en el capítulo conclusivo analiza un tema que le es afín y que pretende cerrar otra antigua controversia: la vinculación de la enseñanza de Jesús con la de Pablo de Tarso, a quien algunos historiadores modernos -como Guignebert- consideraron el verdadero fundador del cristianismo, oponiendo al Jesús de Nazareth con el Cristo de la Iglesia

Esta breve síntesis del contenido del libro de Romano Penna nos permite inferir la importancia de los temas abarcados y la experiencia y el conocimientos del autor resaltan el interés de sus análisis y conclusiones. En síntesis, una obra importante para un más acabado conocimiento del Jesús histórico.

FLORENCIO HUBEÑÁK

MACKAY, C.S.; *El declive de la república romana. De la oligarquía al imperio* (Traducción Ana Herrera Ferrer). Barcelona: Ariel, 2011, ISBN: 9788434469549, 506 páginas.

Con un estilo narrativo sagaz y atrapante, el clasicista Christopher Mackay (Universidad de Alberta, Canadá) nos presenta esta viva reconstrucción del dramático último siglo de la República Romana. Un tema que, dadas las controversias y conflictos que respiran las fuentes literarias del periodo, su abundancia termina, en ocasiones, oscureciendo antes que aclarando las cuestiones historiográficas. Este libro, que la editorial Ariel a través de su traductora Ana Herrera Ferrer ofrece al mundo hispano parlante, aparece como un intento más por dar un orden a los acontecimientos. En tal sentido, su estructura se corresponde con un recorrido histórico desde los Graco hasta el principado de Augusto en veinticuatro capítulos. Dentro de dicho recorrido, la pregunta que pretende responder Mackay es por qué la forma de gobierno republicana, tan exitosa a la hora de la conquista del Mediterráneo, se desmoronó tan abruptamente (133-31 a.C.) al tratar de sostener tal imperio. Tras la presentación del tema-problema, Mackay realiza en la introducción una interesante y didáctica crítica general (heurística y hermenéutica) de las fuentes del periodo. Punto por punto, analiza el carácter parcial y subjetivo de sus testimonios (y por ende limitado) como elementos a tener en cuenta en el camino.

Si bien Mackay refiere explícitamente su falta de interés en los asuntos eminentemente privados de los protagonistas, y pese a sus esfuerzos por

controlarlo, el autor no puede evitar el esquema básico que la historiografía a dado a este periodo como una sucesión de individuos poderosos, sus acciones y proposiciones y sus efectos. Dentro de este marco, pese a poner sobre la mesa la multiplicidad de factores que afectaron las diversas problemáticas, el eje de estudio del autor, es el uso de la violencia en la política interior, sus múltiples facetas y su raíz común en los diversos momentos de esta época. Una violencia que, para Mackay, no fue otra cosa que producto de las necesidades administrativas y gubernamentales de un vastísimo imperio, y de la actitud de la oligarquía para satisfacerlas.

Su hipótesis al respecto, que la autocracia militar de los posteriores emperadores se presentó como una solución efectiva al caos del último siglo, no nos resulta original. Lo que sí parecería una novedad es, en cierta medida, su enfoque. Dirigido a un público no especialista, aunque sí definitivamente académico y universitario, aparte de narrar los acontecimientos, Mackay nos va ofreciendo un marco interpretativo en donde se éstos explican con la mayor precisión posible. Gracias a ello, el autor destaca ciertas tendencias generales que condicionan el transcurso de los hechos y que resultan factores preponderantes en la política del periodo (por ej., el descontento popular ante los fracasos militares oligárquicos como un elemento condicional de la política).

Por estas razones, tras un primer capítulo en el cual se presenta la estructura socio-política de la República tradicional, el cuerpo del texto comienza con el tribunado de Tiberio Graco (capítulo 2), momento en el cuál se registra el primer hecho de violencia política interior en la historia romana. En este punto, el capítulo 8 (“Expansión territorial romana”) resulta clave para comprender la dinámica de acontecimientos desarrollados a lo largo del libro. Allí pone de relieve el análisis sincrónico que atraviesa toda la obra al entrelazar el fenómeno de la expansión con los conflictos internos de la *civitas*. En palabras del autor: “En términos amplios, la constitución tradicional pasaba apuros para suministrar magistrados suficientes para gobernarlas (a las nuevas provincias), y en cualquier caso era incapaz de determinar y poner en práctica cualquier tipo de política a largo plazo para supervisar el imperio, enormemente expandido. La dinámica inherente a esta situación colocaría finalmente en manos de determinados individuos unos poderes que carecían por completo de precedentes, y les permitiría ostentar un grado de influencia en Roma que antes habría resultado totalmente inconcebible” (pág. 181). Toda la obra, parece destinada a demostrar esta aseveración. Por otra parte, deja entrever cómo sistemáticamente las necesidades de la política exterior (necesidad de líderes militares) entraban en colisión con las aspiraciones de la aristocracia, en tanto grupo, en la política interna (peligro de concentración de poder en los individuos). De esta manera pone de manifiesto las contradicciones en que entra la aristocracia romana y que se materializan cabalmente en la figura de Julio César (pág. 308). Según afirma el autor, César fue el resultado o rehén de las estructuras políticas de su tiempo: dado que en Roma, el éxito afuera le cosechaba un sinnúmero de enemigos aristocráticos y, en un contexto de violencia política generalizada, un peligro para

su seguridad a la hora de deponer su *imperium*, la opción militar aparecía como la única vía posible para estos *imperatores*.

Con el mismo criterio evalúa y pondera a los protagonistas del periodo y cómo las fuentes los han tratado: los Graco, Mario, Sila, Cinna, Pompeyo, Cicerón, Catón el Joven, etc.

Finalmente, el trabajo termina con una evaluación personal del carácter de aquello que fue la consecuencia fundamental de todo el proceso: el principado augustal, así como también la percepción que sobre éste tuvieron sus contemporáneos. Resulta en este aspecto, un aporte interesante de Mackay poner de relieve que aquella tendencia a entender este proceso como una etapa aparte en términos del sistema político vigente, ha sido más una construcción a posteriori que una percepción de los hombres de la época. Para descubrir el verdadero carácter de un régimen cuya naturaleza autocrática ha sido velada ante sus contemporáneos y materia de múltiples debates historiográficos en el último siglo y medio de investigaciones, Mackay lo busca en la sucesión del príncipe. Pues aparece como el momento en el cual salen a relucir los nuevos intereses que con Augusto se habían formado tras la creación de nuevos factores de poder.

Para finalizar consideramos atinado mencionar la utilidad que le cabe, no solamente para el público académico y general, sino también para el especialista, a los anexos que incorpora tanto al promediar el texto, sobre el desarrollo de la acuñación de monedas en la república tardía, como al final, sobre la nomenclatura romana de la época. También los mapas que la edición coloca en el principio como la cronología adjuntada al final, resultan muy didácticos para el seguimiento de la narración. En el orden metodológico, debemos advertir que el autor trabaja básicamente con las fuentes primarias de manera directa. La discusión historiográfica no está presente, aunque tampoco parece encontrarse entre los objetivos del autor. Por otra parte, si bien la bibliografía consultada es ostensiblemente acotada teniendo en cuenta la temática abordada, la misma revela una selección sumamente idónea.

JUAN PABLO ALFARO