
EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS
DOCTORALES
DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad
de Navarra

EDUARDO ARES MATEOS

Títulos cristológicos en
*la Paráfrasis al Evangelio
de san Juan* de Nono
de Panópolis

VOLUMEN 69 / 2020

SEPARATA

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 0214-6827
VOLUMEN 69 / 2020

DIRECTOR/ EDITOR

J. José Alviar
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES

Juan Luis Caballero
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Fernando Milán
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIA

Isabel León
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Esta publicación recoge los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

Redacción, administración, intercambios y suscripciones:
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia.
Facultad de Teología.
Universidad de Navarra.
31080 Pamplona (España)
Tel: 948 425 600.
Fax: 948 425 633.
e-mail: faces@unav.es

Edita:
Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A.
Campus Universitario
31080 Pamplona (España)
T. 948 425 600

Precios 2020:
Suscripciones 1 año: 30 €
Extranjero: 43 €

Fotocomposición:
pretexto@pretexto.es

Imprime:
Ulzama Digital

Tamaño: 170 x 240 mm

DL: NA 1067-1984
SP ISSN: 0214-6827

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA

CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

VOLUMEN 69 / 2020

Eduardo ARES MATEOS

Títulos cristológicos en la *Paráfrasis al Evangelio de san Juan* de Nono de Panópolis 5-79

[Christological Titles in the *Paraphrase to the Gospel of Saint John* by Nonnus of Panopolis]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Chapa

Pablo LÓPEZ GONZÁLEZ

José de Nazaret: Mt 1-2 y sus efectos en la tradición viva de la Iglesia 81-160

[Joseph of Nazareth: Mt 1-2 and Its Echo in Church Tradition]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Vicente Balaguer

Fernando HERNANSANZ SERRANO

La fe en el magisterio de Benedicto XVI 161-229

[The Theme of Faith in the Magisterium of Benedict XVI]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Pablo Blanco

Juan José VELASCO FERNÁNDEZ

La Misericordia Divina en las enseñanzas de San Juan de Ávila 231-309

[The Mercy of God in the Teachings of Saint John of Avila]

Tesis doctoral dirigida por los Profs. Dr. Rodrigo Muñoz y Dr. Manuel Belda

Hélio Tadeu LUCIANO DE OLIVEIRA

Status quaestionis de la relación entre el virus del zika y los problemas congénitos, y su relación con el aborto en Brasil 311-381

[*Status Quaestionis* of the Relationship Between the Zika Virus and Congenital Problems, and Its Relation to Abortion in Brazil]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José María Pardo

David GALARZA FERNÁNDEZ

El seguimiento en la Moral. Max Scheler y Fritz Tillmann 383-457

[The following in Moral Theology. Max Scheler and Fritz Tillmann]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Juan Luis Lorda

Arturo GARRALÓN BLAS

«Amor encendido». La caridad en las principales obras de Fray Luis de León 459-543

[‘Burning love’. Charity in the major works of fray Luis de León]

Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Román Sol

Universidad de Navarra
Facultad de Teología

Eduardo ARES MATEOS

Títulos cristológicos en la *Paráfrasis
al Evangelio de san Juan* de Nono
de Panópolis

Christological Titles in the *Paraphrase to the Gospel of Saint John*
by Nonnus of Panopolis

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

Pamplona
2020

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 12 mensis februarii anni 2020

Dr. Ioannes CHAPA

Dr. Michaël BRUGAROLAS

Coram tribunali, die 9 mensis novembris anni 2018, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos doctorales de la Facultad de Teología
Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LXIX, n. 1

Presentación

Resumen: En la primera mitad del siglo V, Nono de Panópolis se sirve del griego homérico para parafrasear en cerca de 3700 hexámetros dactílicos el Evangelio de san Juan. En el presente trabajo tratamos de descubrir, mediante el análisis de los títulos cristológicos empleados en el poema, qué significa para Nono de Panópolis la figura de Jesús de Nazaret. Tras examinar los pasajes que presentan a Jesús como enviado y revelador del Padre, se analizan los títulos cristológicos que hacen referencia más directa a la esencia de Jesús: Logos, Dios verdadero, Hijo unigénito de Dios, sabio Hijo del hombre y Cristo verdadero. A continuación, se estudian los títulos relacionados con dos de los *tria munera* (rey y profeta) y se analizan los «Yo soy» de Jesús. Nono, a la vez que reconstruye el relato evangélico paso a paso y lo adorna con un lenguaje y una técnica literaria muy elaborados, va perfilando en la mente del lector una figura de Cristo en la que destacan su poder, su realeza y, sobre todo, su divinidad. El poeta evita las polémicas cristológicas que salpican el entorno alejandrino durante el siglo V, pues su obra no es un comentario del texto evangélico, sino una relectura que mantiene, aunque con cierta ambigüedad, la ortodoxia, y procura hacer más atractivo el mensaje del Evangelio para un público culto. Con el objetivo de hacer más asequible el estudio de la obra y facilitar futuras investigaciones, se ofrece también la primera traducción completa en castellano de la *Paráfrasis*.

Palabras clave: exégesis; cristología; Antigüedad griega tardía.

Abstract: In the first half of the fifth century, Nonnus of Panopolis uses Homeric Greek to paraphrase the Gospel of Saint John in about 3700 dactylic hexameters. In the present work we try to discover, through the analysis of the Christological titles used in the poem, what the figure of Jesus of Nazareth means to Nonnus of Panopolis. After examining the passages that present Jesus as sent and revealed by the Father, the Christological titles that refer more directly to the essence of Jesus are analyzed: Logos, true God, only begotten Son of God, wise Son of man and true Christ. Next, the titles related to two of the *tria munera* (king and prophet) are studied and the «I am» of Jesus are analyzed. Nonnus, while rebuilding the Gospel story step by step and decorating it with a very elaborate language and literary technique, is shaping in the mind of the reader a figure of Christ in which are highlighted his power, his royalty and especially his divinity. The poet avoids the Christological polemics affecting the Alexandrian environment during the fifth century, because his work is not a commentary on the Gospel text, but a rereading that maintains, although with some ambiguity, orthodoxy, and seeks to make the message of the Gospel more attractive for a cultured public. In order to make the study of the work more accessible and facilitate future research, the first complete translation in Spanish of the *Paraphrase* is also offered.

Keywords: Exegesis; Christology; Late Greek Antiquity.

En la primera mitad del siglo V, Nono de Panópolis escribe una obra poco estudiada en el campo teológico hasta ahora: *Paráfrasis al Evangelio de san Juan*. El poeta se sirve del griego homérico para parafrasear en cerca de 3700 hexámetros dactílicos el cuarto Evangelio. En la tesis de doctorado *Títulos*

cristológicos en la Paráfrasis al Evangelio de san Juan de Nono de Panópolis tratamos de descubrir, mediante el análisis de los títulos cristológicos empleados en el poema, qué significa para Nono de Panópolis la figura de Jesús de Nazaret.

En el presente extracto de la tesis reproducimos, por ser el de mayor relevancia teológica, la parte principal del Capítulo 2: «Los títulos cristológicos en la *Paráfrasis*», dejando a un lado, por cuestiones de espacio, algunas cuestiones tratadas también en ese capítulo, como la evolución de la cristología en los siglos IV y V y el análisis de los pasajes de «Yo soy». Tras examinar los pasajes que presentan a Jesús como enviado y revelador del Padre, se analizan los títulos cristológicos que hacen referencia más directa a la esencia de Jesús: Logos, Dios verdadero, Hijo unigénito de Dios, sabio Hijo del hombre y Cristo verdadero. A continuación, se estudian los títulos relacionados con dos de los *tria munera* (rey y profeta).

Nono, a la vez que reconstruye el relato evangélico paso a paso y lo adorna con un lenguaje y una técnica literaria muy elaborados, va perfilando en la mente del lector una figura de Cristo en la que destacan su poder, su realeza y, sobre todo, su divinidad. El poeta evita las polémicas cristológicas que salpican el entorno alejandrino durante el siglo V, pues su obra no es un comentario del texto evangélico, sino una relectura que mantiene, aunque con cierta ambigüedad, la ortodoxia, y procura hacer más atractivo el mensaje del Evangelio para un público culto. Con el objetivo de hacer más asequible el estudio de la obra y facilitar futuras investigaciones, la tesis ofrece también la primera traducción completa en castellano de la *Paráfrasis*.

Índice de la Tesis

SIGLAS Y ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	11
Capítulo 1	
<i>LA PARÁFRASIS AL EVANGELIO DE SAN JUAN EN SU CONTEXTO</i>	19
1. NONO DE PANÓPOLIS	22
2. EL GÉNERO PARAFRÁSTICO	25
3. LA CUESTIÓN NONIANA	40
4. INTENCIÓN DE LA <i>PARÁFRASIS</i>	45
5. LENGUA Y ESTILO	48
6. EL TEXTO DE LA <i>PARÁFRASIS</i>	51
Capítulo 2	
<i>LOS TÍTULOS CRISTOLÓGICOS EN LA PARÁFRASIS</i>	57
1. EVOLUCIÓN DE LA CRISTOLOGÍA EN LOS SIGLOS IV-V	57
2. LA FIGURA DE JESÚS EN NONO DE PANÓPOLIS	66
2.1. El Enviado de Dios	70
2.2. El Revelador	78
2.3. Logos	88
2.4. Dios verdadero	94
2.5. Hijo unigénito de Dios	97
2.6. Sabio Hijo del hombre	106
2.7. Cristo verdadero	110
2.8. Soberano de todo	117
2.9. Maestro del mundo	132
2.10. El verdadero profeta	136
2.11. Yo soy	138

Capítulo 3

TEXTO Y TRADUCCIÓN DE LA <i>PARÁFRASIS</i>	159
CANTO I	163
CANTO II	179
CANTO III	189
CANTO IV	201
CANTO V	219
CANTO VI	233
CANTO VII	249
CANTO VIII	263
CANTO IX	277
CANTO X	291
CANTO XI	301
CANTO XII	317
CANTO XIII	331
CANTO XIV	343
CANTO XV	353
CANTO XVI	361
CANTO XVII	371
CANTO XVIII	379
CANTO XIX	393
CANTO XX	409
CANTO XXI	419
CONCLUSIONES	429
1. La traducción	429
2. Cristología de la <i>Paráfrasis</i>	430
BIBLIOGRAFÍA	441
Ediciones de la <i>Paráfrasis</i>	441
Bibliografía General	444

Bibliografía de la Tesis

EDICIONES DE LA PARÁFRASIS

a) *Ediciones antiguas* (por orden cronológico)

- ALDUS MANUTIUS, *Nonni Panopolitani Paraphrasis Evangelii secundum Ioannem Graece*, Venezia, 1504.
- SECERIUS, J., *Nonno traslatio Sancti Evangelii secundum Ioannem. Praecedat Epistola Phil. Melanchtonis ad Fridericum apud S. Egidium Norimbergae abbatem*, Den Haag, 1527.
- HEGENDORPHINUS, C., *Nonni poetae Panopolitae In Evangelium S. Joannis paraphrasis Graeca a Christophoro Hegendorphinus Latina facta, cui addita est contio elegantissima divi Chrysostomi de Magistratibus ab eodem Hegendorphino Latinitate donata*, Den Haag, 1528.
- TOUSSAIN, J., *Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου*, Paris, 1541.
- JUVENIS, M., *Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου apud Martinum Juvenem, sub divi insigni Christophori, e regione gymnasii Cameracensium*, Paris, 1556.
- BORDATUS, J., *Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου διὰ στίχων ἥρωικῶν. Nonni Panopolitani poetae antiquissimi Conversio Evangelii secundum Ioannem Graecis versibus conscripta, nunc primum ad verbum Latine facta, multisque in locis emendata, per Ioannem Bordatum Bituricum*, Paris, 1561.
- CHOLINUS, M., *Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου διὰ στίχων ἥρωικῶν. Nonni Panopolitani poetae antiquissimi Conversio Evangelii secundum Ioannem Graecis versibus conscripta*, Köln, 1566 (1570², reimpr. 1588).
- HEDENECCIUS, E., *Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου. Nonni Panopolitani Translatio vel Paraphrasis S. Evangelii secundum Ioannem carmine heroico Graeco conscripta, cum versione Latina e regione*

- ad verbum expressa, in gratiam studiosorum, qui sacram lectionem cum Graecae linguae cognitione coniungere cupiunt, Erhardo Hedenecio Doctore Medico interprete, Basilea, 1577 (1588², reimpr. 1596).*
- STEPHANUS, H., *Homeri Centones a veteribus vocati Ὀμηρόκεντρα, Virgiliani Centones utrique in quaedam historiae sacrae capita scripti. Nonni Paraphrasis Evangelii Joannis, Graece et Latine. Excudit Henricus Stephanus, Paris, 1578.*
- NANSIUS, F., *Nonni Panopolitani Graeca Paraphrasis Sancti Euangelii secundum Ioannem, antehac valde corrupta et mutila, nunc primum emendatissima et perfecta atque integra opera Francisci Nansii, cum interpretatione Latina; additae eiusdem notae, in quibus non vulgaria tractantur et varii auctorum loci corriguntur aut illustrantur, Leiden, 1589 (1599²).*
- *Francisci Nasii ad Nonni Paraphrasin Sancti Euangelii secundum Ioannem, Leiden, 1593.*
- BOLLINGER, U., *Nonni Metaphrasis Latine ex metaphrasi metrica Ulrici Bollingeri et ex recensione D. Melissi Schedii, Spira 1596; Nonni Panopolitano poetae Graeci Paraphrasis evangelica secundum S. Ioannem: carmine heroico Latino reddita ab Ulrico Bollingero. Adjecti sunt Hymni sacri quattuor, item Argumenta in VI. libros Christianos Vidae. P. Melissus Schedius recensuit, Spira, 1597.*
- SYLBURG, F., *Νόννου ποιητοῦ Πανοπολίτου Μεταβολή τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἀγίου Εὐαγγελίου διὰ στίχων ἠρωικῶν. Nonni Panopolitani Metaphrasis Evangelii secundum Ioannem versibus heroicis Graece cum Latinis versibus et brevibus notis, opera Friderici Sylburgii, ex Hieronymi Commelini Typographio, Heidelberg, 1596.*
- ABRAM, N., *Nonni Panopolitani Paraphrasis Sancti secundum Joannem Evangelij, acceperunt notae P. Nicolai A(bram) Societatis Jesu, Paris, 1623.*

b) Ediciones modernas

- ACCORINTI, D., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto XIX. Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Tesis. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1987.*
- *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XX, Pisa: Scuola Normale Superiore, 1996.*
- AGOSTI, G., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto Quinto. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento, Firenze: Università degli studi di Firenze, 2003.*
- COULIE, B., SHERRY, L.F., *Thesaurus Pseudo-Nonni quondam Panopolitani Paraphrasis Evangelii S. Ioannis, Turnhout: Brepols, 1995.*
- CAPRARA, M., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto IV, Pisa: Edizioni della Normale, 2006.*
- DE STEFANI, C., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I: Introduzione, testo critico, traduzione e commento, Bologna: Pàtron, 2002.*

- EBENER, D., *Nonnos Werke II: Leben und Taten des Dionysos XXXIII-XLVIII. Nachdichtung des Johannesevangeliums*, Berlin-Weimar: Aufbau Verlag, 1985.
- FRANCHI, R., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto Sesto*, Bologna: EDB, 2013.
- GRECO, C., *Nonno di Panopoli, Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto Tredicesimo*, Alessandria: Ed. dell'Orso, 2004.
- LIVREA, E., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli: M. D'Auria, 1989.
- *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto B*, Bologna: EDB, 2000.
- MARCELLUS, COMTE DE, *Paraphrase de l'Évangile selon Saint Jean, par Nonnos de Panopolis, rétablie, corrigée et traduite pour la première fois en français par le Comte de Marcellus, Ancien ministre plénipotentiaire*, Paris: Didot, 1861.
- PASSOW, F., *Nonni Panopolitani Metaphrasis Evangelii Joannei recensuit lectionumque varietate instruxit Franciscus Passowius, accessit Evangelium S. Joannis*, Leipzig, 1834.
- SAVELLI, B., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto XV. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Tesis. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1999.
- SCHEINDLER, A., *Nonnus of Panopolis. Paraphrasis Sancti Evangelii Ioannei*, Leipzig: Teubner, 1881.
- SERRA, P., *Nonno di Panopoli. Parafrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto IX. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Tesis. Firenze: Università degli studi di Firenze, 1997.
- SHERRY, L.F., *The Hexameter «Paraphrase of St. John» Attributed to Nonnus of Panopolis: Prolegomenon and Translation*, Tesis. New York: Columbia University, 1991.
- SPANOUKAKIS, K., *Nonnus of Panopolis: Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ACCORINTI, D., «Review of Coulie and Sherry, *Thesaurus pseudo-Nonni quondam Panopolitani*», *Gnomon* 71 (1999) 492-498.
- *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Introduzione, traduzione e commento, volume quarto (canti XL-XLVIII)*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004.
- (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016.
- «The Poet from Panopolis: An Obscure Biography and a Controversial Figure», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 9-53.
- AGATÍAS, *Agathiae Myrinaei historiarum libri quinque*, ed. por R. Keydell, Berlín: De Gruyter, 1967.

- AGOSTI, G., «La “prodigalité de l'épithète”: ripensando la traduzione dei poemi di Nonno di Panopoli», en CONDELLO, F. y PIERI, B. (eds.), *Note di traduttore. Sofocle, Euripide, Aristofane, Tucidide, Plauto, Catullo, Virgilio, Nonno*, Bologna: Pàtron, 2011, 29-48.
- *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Introduzione, traduzione e commento, volume terzo (canti XXV-XXXIX)*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2004.
- AMATO, A., *Gesù il Signore: Saggio di Cristologia*, 6 ed. Bologna: EDB, 2003.
- APOLINAR LAODICEO (PS), *Metaphrases in Psalmen*, ed. por A. Ludwich, Leipzig: Teubner, 1912.
- ARISTÓFANES, *Nuées*, ed. y trad. por V. Coulon, Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- AUDANO, S., *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2008.
- BAGNALL, R.S., «Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt», *BASPap* 19 (1982) 105-24.
- BALZ, H. y SCHNEIDER, G., *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento I y II*, Salamanca: Sígueme, 1996 y 1998.
- BANNERT, H. y KROLL, N. (eds.), *Nonnus of Panopolis in Context II: Poetry, Religion, and Society*, Leiden-Boston: Brill, 2017.
- BARDY, G., «Apatheia», *DSP* I, 744.
- BARTOLETTI, V., «Papiiri inediti Fiorentini», *Aegyptus* 19 (1939) 177-92.
- BENZ, E. y KLOSTERMANN, E., *Origenes Matthäuserklärung III: Fragmente und Indices*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1941.
- BOGNER, H., «Die Religion des Nonnos von Panopolis», *Philologus* 89 (1934) 320-33.
- BOWERSOCK, G., «Dionysus as an epic hero», en HOPKINSON, N. (ed.), *Studies in the Dionysiaca of Nonnus*, Cambridge: Cambridge Philological Society, 1994, 156-66.
- BROOKE, A.E., *The Commentary of Origen on S. John's Gospel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1896.
- *The Fragments of Heracleon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1891.
- BROWN, R.E., *El Evangelio según Juan. XIII-XXI*, Madrid: Cristiandad, 1999.
- BRUGAROLAS, M., «La figura de la Virgen María en la cristología de san Gregorio Nacianceno», *ScrdM* 10 (2013) 55-73.
- CAMERON, A., «The Poet, the Bishop, and the Harlot», *GRBS* 2 (2000) 175-88 (= CAMERON, A., *Wandering Poets and other Essays*, 2016, 81-90).
- «Poets and Pagans in Byzantine Egypt», en BAGNALL, R.S. (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 21-46 (= CAMERON, A., *Wandering Poets and other Essays*, 163-84).
- *Wandering Poets and other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2016.
- CHUVIN, P., «Nonnos de Panopolis entre paganisme et christianisme», *BAGB* 45 (1986) 387-96.
- «Revisiting Old Problems: Literature and Religion in the Dionysiaca», en SPANOUDAKIS, K. (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in*

- Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2014, 3-18.
- CICERÓN, M. *Tulli Ciceronis de oratore libri tres*, ed. por A.S. Wilkins, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1962.
- CRIBIORE, R., «Higher Education in Early Byzantine Egypt: Rhetoric, Latin, and the Law», en BAGNALL, R.S. (ed.), *Egypt in the Byzantine world, 300-700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 47-66.
- CUSSET, C., «Les Noces de Cana dans la Paraphrase de Nonnos de Panopolis: entre mystère dionysiaque et miracle chrétien», *Graphè* 24 (2015) 71-86.
- CUTINO, M., «Structure de la composition et exégèse dans la Paraphrase de l'Évangile de s. Jean de Nonnos de Panopolis», *REAug* 55 (2009) 225-46.
- DE STEFANI, C., «Brief Notes on the Manuscript Tradition of Nonnus' Works», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 671-90.
- DEPAUW, M. y CLARYSSE, W., «How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion», *VigChr* 67 (2013) 407-435.
- D'IPPOLITO, G., «Nonno e Gregorio di Nazianzo», en DEL FRANCO, F. (ed.), *Storia, poesia e pensiero nel mondo antico: Studi in onore di Marcello Gigante*, Naples: Bibliopolis, 1994, 197-208.
- DI BERARDINO, A. (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2014, 3 vols.
- DION DE PRUSA, *Dionis Chrysostomi Orationes*, ed. por G. de Budé, Leipzig: Teubner, 1916-1919, 2 vols.
- DORIVAL, G., «Les chrétiens de l'Antiquité face à la culture classique et à l'hellénisme», *RSR* 74 (2000) 419-36.
- DOROSZEWSKI, F., «The Mystery Terminology in Nonnus' Paraphrase», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 327-50.
- DOROTEO, «The Vision of Dorotheus (Pap Bodmer 29), Edited with Introduction, Translation and Notes», ed. y trad. por A.H.M. Kessels y P.W. van der Horst, *VigChr* 41 (1987) 313-59.
- DUNKLE, B.P., *Gregory Nazianzen's Poems on Scripture: Introduction, Translation, and Commentary*, Tesis. Boston: Boston College. School of Theology and Ministry, 2009.
- ESPINAR OJEDA, J.L., *La adjetivación en las Dionisiacas de Nonno de Panópolis: Tradición e innovación. Hapax absolutos y no absolutos*, Tesis. Málaga: Universidad de Málaga, 2002.
- EUDOCIA AUGUSTA, *Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae.*, ed. por A. Ludwich, Leipzig: Teubner, 1897.
- FAIRBAIRN, D., *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2003.
- «Patristic Exegesis and Theology: the Cart and the Horse», *WThJ* 69 (2007) 1-19.

- FAULKNER, A., «Faith and Fidelity in Biblical Epic. The Metaphrasis Psalmorum, Nonnus, and the Theory of Translation», en SPANOUDAKIS, K. (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2014, 195-210.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J.A., PORDOMINGO PARDO, F. y STRAMAGLIA, A. (eds.), *Escuela y literatura en Grecia antigua: actas del Simposio Internacional Universidad de Salamanca, 17-19 de noviembre de 2004*, Università degli Studi di Cassino, 2007.
- FERNÁNDEZ DELGADO, J.A., «Influencia literaria de los ‘progymnasmata’», en FERNÁNDEZ DELGADO, J.A., PORDOMINGO PARDO, F. y STRAMAGLIA, A. (eds.), *Escuela y literatura en Grecia antigua: actas del Simposio Internacional Universidad de Salamanca, 17-19 de noviembre de 2004*, Cassino: Università degli Studi di Cassino, 2007, 273-306 (=UREÑA, J. y GONZÁLEZ-CAVERO, L. (eds.), *La retórica escolar griega y su influencia literaria. Selección de trabajos de José Antonio Fernández Delgado y Francisca Pordomingo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017, 451-76).
- «Paráfrasis homéricas en papiros, tablillas y óstraka», *ExClass* 15 (2011) 3-45.
- FEUILLET, A., «Les Ego Eimi christologiques du quatrième Évangile», *RSR* 54 (1966) 5-22; 213-40.
- FRANCHI, R., «La simbologia del monte e l'importanza del verbo ὑπόω nella “Parafraresi del Vangelo di San Giovanni» di Nonno di Panopoli», *Augustinianum* 51 (2011) 473-500.
- «Sulla lacuna del Canto Z (vv. 162-163) della Parafraresi di Nonno», *Prometheus* 39 (2013) 265-74.
- «Approaching the ‘Spiritual Gospel’: Nonnus as Interpreter of John», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 240-66.
- FRANGOULIS, H., «Description et récit: Fonction proleptique des ecphraseis chez Nonnos», *Pallas* 93 (2013) 237-52.
- FRANKFURTER, D., «Things Unbefitting Christians: Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis», *J ECS* 8 (2000) 273-95.
- «Onomastic Statistics and the Christianization of Egypt: a Response to Depauw and Clarysse», *VigChr* 68 (2014) 284-89.
- GARCÍA, A.B., «La poesía griega en Bizancio, su recepción y conservación», *RFR* 6 (1989) 277-324.
- GARZYA, A., «Retorica e realtà nella poesia tardoantica», en ÍD. (ed.), *La poesia tardoantica: tra retorica, teologia e politica: atti del V corso della Scuola Superiore di Archeologia e Civiltà Medievali*, Messina: Centro di studi umanistici, 1984, 11-49.
- GEENS, K., *Panopolis. A Nome Capital in Egypt in the Roman and Byzantine Periods (ca. AD 200-600)*, Tesis. Leuven: KU Leuven, 2007.
- GIGLI PICCARDI, D., *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze: Univ. degli Studi di Firenze Dipartimento di Scienze dell’Antichità «Giorgio Pasquali», 1985.

- *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Introduzione, traduzione e commento, volume primo (canti I-XII)*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.
- «Nonnus' Poetics», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 422-42.
- GIRAUDET, V., «Temps et récit dans la *Paraphrase de l'Évangile selon Jean* de Nonnos de Panopolis», *Aitia [en línea]* 2 (2012) [<http://aitia.revues.org/528>].
- GOLEGA, J., *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis: ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau: Müller & Seiffert, 1930.
- «Zum Text Der Johannesmetabole Des Nonnos», *ByZ* 59 (1966) 9-36.
- GONNELLI, F., *Nonno di Panopoli. Le Dionisiache. Introduzione, traduzione e commento, volume secundo (canti XIII-XXIV)*, Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.
- GRAEFE, C.F., *Nonni Panopolitae Dionysiacorum libri XLVIII*, Leipzig: Sumtibus Frid. Christ. Guil. Vogelii, 1819.
- GREEN, R., *Latin Epics of the New Testament: Juvenecus, Sedulius, Arator*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- GREGORIO NACIANCENO, *La Passion du Christ: Tragédie* (SC 149), ed. y trad. por A. Tuilier, Paris: Editions du Cerf, 1969.
- *Carmina*: PG 37.
- GRIGGS, C.W., *Early Egyptian Christianity: from its Origins to 451 C.E.*, Leiden [etc.]: Brill, 1993.
- GRILLMEIER, A., *Christ in Christian Tradition. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London: Mowbrays, 1975.
- *Christ in Christian Tradition. Vol. 2.4: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, London: Mowbrays, 1996.
- GUZMÁN-HERMIDA, J.M., *Isócrates, Discursos*, vol. 1, Madrid: Gredos, 1979.
- HADJITTOFI, F., «ποικιλόνωτος ἀνήρ: Clothing Metaphors and Nonnus' Ambiguous Christology in the Paraphrase of the Gospel according to John», *VigChr* 72 (2018) 165-183.
- HARMLESS, W., *Desert Christians: an Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2004.
- HEATH, M., «Theon and the History of the Progymnasmata», *GRBS* 43 (2002) 129-59.
- HERMÓGENES (PS), *Hermogenis Opera*, ed. por H. Rabe, Leipzig: Teubner, 1913.
- HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D., *Nono de Panópolis. Dionisiacas II. Cantos XIII-XXIV*, Madrid: Gredos, 2001.
- *Nono de Panópolis. Dionisiacas III. Cantos XXV-XXVI*, Madrid: Gredos, 2004.
- *Nono de Panópolis. Dionisiacas IV. Cantos XXXVII-LXVIII*, Madrid: Gredos, 2008.
- *Bakkhos Anax: un estudio sobre Nono de Panópolis*, Madrid: CSIC, 2008.
- «Contexto histórico-religioso y notas metodológicas para una nueva traducción de la *Paráfrasis al Evangelio de san Juan* de Nono de Panópolis», *AyC* 28 (2011) 625-43.

- «Neoplatonic Form and Content in Nonnus: Towards a New Reading of Nonnian Poetics», en SPANOUDAKIS, K. (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2014, 229-50.
- «Poetry and Philosophy at the Boundaries of Byzantium (5th-7th centuries): Some Methodological Remarks on the Nonnians», en FRANCISCO HEREDERO, A. DE, HERNÁNDEZ DE LA FUENTE, D. y TORRES PRIETO, S. (eds.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2014, 48-63.
- HESÍODO, *Hesiodi Theogonia. Opera et dies. Scutum*, ed. por F. Solmsen, Oxford: Clarendon Press, 1990³ (1970¹).
- HOMERO, *Homeri Opera*, ed. por D.B. Monro y T.W. Allen, Oxford: Clarendon Press, 1912.
- ISÓCRATES, *Isocrate. Discours. Tome II*, ed. y trad. por E. Brémond y G. Mathieu, Paris: Les Belles Letres, 2003.
- ITURRALDE MAULEÓN, C., *Progymnasmata en papiro y otros materiales*, Tesis. Pamplona: Universidad de Navarra, 2016.
- JANSSEN, R., *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903.
- JERÓNIMO, *Hieronymus liber De viris inlustribus. Gennadius liber De viris inlustribus* (TU, 14,1), ed. por E.C. Richardson, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1896.
- JOHNSON, S.F., «Nonnus' Paraphrastic Technique: A Case Study of Self-Recognition in John 9», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 267-88.
- JOUASSARD, G., «L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428», en PODECHARD, E. (ed.), *Mélanges E. Podechard. Études de science religieuse offertes pour son éméritat au doyen honoraire de la Faculté de Théologie de Lyon*, Lyon: Facultés Catholiques de Lyon, 1945, 159-74.
- JUVENCO, C. *Vetti Aquilini Iuvenci Evangeliorum libri quattuor: Edición crítica*, ed. por E. Otero pereira, Tesis. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2009.
- KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: the Bible in Ancient Christianity*, Leiden: Brill, 2006.
- KEYDELL, R., *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, 2 vols., Berlin: Weidmann, 1959.
- «Nonnos (15)», en *PRE* 17.1 (1936) 904-20.
- KITTEL, G. y FRIEDRICH, G. (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 1932-1974; Traducción italiana: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia: Paideia, 1965-1992; Traducción inglesa: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1964-1976.
- KOECHLY, H., *Nonni Panopolitani Dionysiacorum libri XLVIII*, 2 vols., Leipzig: Teubner, 1857.
- LACTANCIO, L. *Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia*, ed. por S. Brandt, Wien: F. Tempsky, 1890.

- LAMPE, G.W.H (ed.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- LASKY, E.D., «Encomiastic Elements in the Dionysiaca of Nonnus», *Hermes* 106 (1978) 357-76.
- LAURITZEN, D. (ed.), «La floraison des études nonniennes en Europe (1976-2014)», *RET* 3 (2013-2014) 299-321.
- LAVALLE, R., «La paráfrasis evangélica en un pasaje de Nonno», *BNH* 24 (2005) 83-91.
- LEGRAS, B., «Morale et société dans la fable scolaire grecque et latine d'Égypte», *CCG* 7 (1996) 51-80.
- LEONE, L., *Cirillo di Alessandria. Commento al Vangelo di Giovanni*, Roma: Città Nuova, 1994.
- LIBANIO, *Libanii Opera. Vol. XI: Epistulae 840-1544 una cum Pseudepigraphis et Basilii cum Libanio commercio epistolico. Fragmenta*, ed. por R. Foerster, Leipzig: Teubner, 1922.
- LIDDELL, H.G. y SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, [<http://stephanus.tlg.uci.edu/lsg/#eid=1&context=lsj>].
- LIÉBAERT, J., *Doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne*, Lille: Presses Universitaires de Lille, 1951.
- LIEBESCHUETZ, J.H.W.G., *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2001.
- LIGHTFOOT, J.L., «Romanized Greeks and Hellenized Romans: Later Greek Literature», en TAPLIN, O. (ed.), *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*, Oxford-New York: Oxford University Press, 2000, 257-84.
- LIVREA, E., «Il poeta e il vescovo. La questione nonniana e la storia», *Prometheus* 13 (1987) 97-123.
- «Towards a New Edition of Nonnus "Paraphrase of St Johns Gospel"», *Mnemosyne* 41 (1988) 318-324.
- «The Nonnus Question Revisited», en ACCORINTI, D. y CHUVIN, P. (eds.), *Des Géants à Dionysos: Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian*, Alessandria: Ed. dell'Orso, 2003, 447-55.
- LUCARINI, C.M. y FASSINA, A., *Faltonia Betitia Proba. Cento Vergilianus*, Berlin: De Gruyter, 2015.
- LUDWICH, A., *Aristarchs homerische Textkritik nach den Fragmenten des Didymus dargestellt und beurtheilt von Arthur Ludwich: Nebst Beilagen, 2*, Leipzig: Teubner, 1885.
- «Nachahmer und Vorbilder des Dichters Gregorios von Nazianz», *RMP* 42 (1887) 233-38.
- MACCOULL, L.S.B., «The Mandatum, the Body, and Love in Nonnus' Paraphrasis 13», *JEastCS* 59 (2007) 1-9.
- MAGNELLI, E., «The Nonnian Hexameter», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 353-71.
- MAHÉ, J., «La date du Comentaire de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon S. Jean», *BLE* 8 (1907) 41-45.

- MANTEROLA, S.D. y PINKLER, L.M., *Nono de Panópolis. Dionisiacas I. Cantos I-XII*, Madrid: Gredos, 1995.
- MARROU, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité = Historia de la educación en la Antigüedad [Trad. Yago Barja de Quiroga]*, 2 ed., Madrid: AKAL, 2004.
- MASSIMILLA, G., «Nel laboratorio del parafraste: i richiami alla poesia ellenistica nella “Parafraasi del Vangelo di San Giovanni» di Nonno di Panopoli», *Prometheus* 42 (2016) 249-79.
- MATZNER, S., «Christianizing the Epic – Epicizing Christianity: Nonnus’ Paraphrasis and the Old-Saxon Heliand in a Comparative Perspective», *Millennium* 5 (2008) 111-146.
- MEINARDUS, O.F.A., «Bir al-‘Ain, eine volkstümliche Kultstätte bei Akhmîm», *OS* 34 (1985) 183-86.
- «The Mystery of the Akhmim-Martyrs», *CCR* 21 (2000) 132-38.
- METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuggart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002².
- MIGUÉLEZ-CAVERO, L., *La llamada Escuela de Nono en su contexto educativo-literario*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.
- *Poems in Context, Greek Poetry in the Egyptian Thebaid 200-600 AD*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2008.
- MOLLAT, D., *Saint Jean: Maître spirituel*, Paris: Beauchesne, 1976.
- NIMMO SMITH, J., «Nonnus and Pseudo-Nonnos: The Poet and the Commentator», en CONSTANINIDES, C., PANAGIOTAKES, N.M., JEFFREYS, E. y ANGELOU, A.D. (eds.), *Φιλέλλην: Studies in Honour of Robert Browning*, Venezia: Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini di Venezia, 1993, 281-99.
- MONTANARI, F., *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden: Brill, 2015.
- Orphicorum Fragmenta*, ed. por O. Kern, Berlin: Weidmann, 1922.
- ORTEGA VILLARO, B., *Agathias. Historias*, Madrid: Gredos, 2008.
- PARSONS, P.J., «A School-Book from the Sayce Collection», *ZPE* 6 (1970) 133-49.
- PAULY, A., WISSOWA, G. et al. (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft: neue Bearbeitung*. 51 vols., Stuttgart: J. B. Metzler, 1893-1980.
- PEARSON, B.A., «Egypt», en MITCHELL, M.M. y YOUNG, F.M. (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 331-50.
- PEIPER, R., *Cypriani Galli poetae Heptateuchos. Accedunt incertorum de Sodoma et Iona et ad senatorem carmina et Hilarii quae feruntur in Genesin, De Maccabaeis atque de Evangelio*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1891.
- PIGNANI, A., «La parafrasi come forma d’uso strumentale», *JÖB* 32 (1982) 21-32.
- PLATÓN, *Plato’s Phaedo*, ed. por J. Burnet, Oxford: Clarendon Press, 1911.
- PORFIRIO TIRIO, *Plotini Opera, I: Porphyrii Vita Plotini et Enneade I-III*, ed por P. Henry y H.-R. Schwyzer, Bruxelles: Ed. Universelle, 1951.
- PROST, M.A., *Nonnos of Panopolis, The Paraphrase of the Gospel of John*, Ventura (Calif.): Writing Shop Press, 2006.

- PUSEY, P.E., *Cyrelli in Iobannis Evangelium, accedunt fragmenta varia*, Oxford: Clarendon, 1872.
- QUINTILIANO, M. *Fabi Quintiliani Institutionis oratoriae libri duodecim*, ed. por M. Winterbottom, Oxford: Clarendon Press, 1970.
- RECHE MARTÍNEZ, M.D., *Teón, Hermógenes, Aftonio, Ejercicios de retórica*, Madrid: Gredos, 1991.
- ROBERTS, M.J., *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool: F. Cairns, 1985.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (dir.), *Diccionario griego-español*, Madrid: CSIC, 1989-1997, [<http://dge.cchs.csic.es/xdge/>].
- ROTONDO, A., «La voce (φωνή) divina nella “Parafrafi” di Nonno di Panopoli», *Adamantius* 14 (2008) 287-310.
- «Il silenzio eloquente nella *Parafrafi* di Nonno di Panopoli», en *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010)*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012, 431-52.
- RUSSELL, N., *Cyrril of Alexandria*, London; New York: Routledge, 2000.
- SCHNACKENBURG, R., *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona: Herder, 1998.
- SEDULIO, *Sedulii Opera Omnia*, ed. por J. Huemer, Wien: Gerold, 1885.
- SESBOÛÉ, B., *Jésus-Christ dans la Tradition de l’Église*, 2 ed., Paris: Desclée, 2000.
- SESBOÛÉ, B. y WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995.
- SHORROCK, R., *The Myth of Paganism: Nonnus, Dionysus and the World of Late Antiquity*, London: Bristol Classical Press, 2011.
- «Christian Themes in the Dionysiaca», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 575-600.
- SIEBER, F., «Christologische Namen und Titel in der Paraphrase des Johannes-Evangeliums des Nonnos von Panopolis», *StP* 69 (2013) 159-68.
- «Nonnus’ Christology», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 308-26.
- SIMELIDIS, C., «Nonnus and Christian Literature», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 289-307.
- SIMONETTI, M., «Alexandria. School», en *Encyclopedia of Ancient Christianity* 1 (2014) 79-81.
- «Antioch of Syria. School», en *Encyclopedia of Ancient Christianity* 1 (2014) 157-58.
- SINESIO, *Synésios de Cyrène. 1, Hymnes*, ed. y trad. por C. Lacombrade, Paris: Les belles lettres, 1978.
- SMOLAK, K., «Beiträge zur Erklärung der Metabole des Nonnos», *JÖB* 34 (1984) 1-14.
- SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *Sokrates. Kirchengeschichte (GCS, Neue Folge, 1)*, ed. y trad. por G.C. Hansen, Berlin: Akademie Verlag, 1995.

- SÓFOCLES, *Sophocle. Philoctète; Œdipe à Colone*, ed. y trad. por A. Dain, P. Mazon y J. Irigoin, Paris: Les Belles Lettres, 1990.
- SOPATER, «Aus Sopatros Μεταποιήσεις», S. Glöckner, *RMP* 65 (1910) 505-14.
- SOZOMENO, *Sozomenus. Kirchengeschichte* (GCS 50), ed. y trad. por J. Bidez, G.C. Hansen, Berlin: Akademie Verlag, 1960.
- SPANOUDAKIS, K. (ed.), *Nonnus of Panopolis in Context: Poetry and Cultural Milieu in Late Antiquity with a Section on Nonnus and the Modern World*, Berlin: De Gruyter, 2014.
- «Pagan Themes in the Paraphrase», en ACCORINTI, D. (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 601-24.
- STRZELCZYK, G., *Communicatio idiomatum: Lo scambio delle proprietà. Storia, status quaestionis e prospettive*, Roma: Editric Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- STUDER, B., *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, London; New York: T&T Clark Ltd, 1994.
- SUETONIO, *Grammatici e Retori / [Di] Cayo Suetonio Tranquilo*, ed. y trad. por F. della Corte, Torino: Loescher, 1968.
- TEÓN, *Progymnasmata / Aelius Théon; texte établi et traduit par Michel Patillon; avec l'assistance, pour l'Arménien, de Giancarlo Bolognesi*, ed. y trad. por M. Patillon y G. Bolognesi, Paris: Belles Lettres, 1997.
- TIMM, S., *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: Ein Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit*, II, Wiesbaden: Reichert, 1984.
- TISSONI, F., «Ciro di Panopoli reconsiderato (con alcune ipotesi sulla destinazione delle Dionisiache)», en AUDANO, S. (ed.), *Nonno e i suoi lettori*, Alessandria: Ed. dell'Orso, 2008, 67-81.
- TOO, Y.L. (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden: Brill, 2001.
- TRIGG, J.W., «Origen and Cyril of Alexandria: Continuities and Discontinuities in their Approach to the Gospel of John», en PERRONE, L. (ed.), *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition = Origene e la tradizione Alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Leuven: Leuven University Press, 2003, 955-65.
- UREÑA, J. y GONZÁLEZ-CAVERO, L. (eds.), *La retórica escolar griega y su influencia literaria. Selección de trabajos de José Antonio Fernández Delgado y Francisca Pordomingo*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2017.
- VIAN, F., *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, I: Chants I-II*, Paris: Belles Lettres, 1976.
- «Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie», *REG* 110 (1997) 143-60.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, IX: Chant XXV-XXIX*, Paris: Belles Lettres, 1990.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, V: Chant XI-XIII*, Paris: Belles Lettres, 1995.
- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, X: Chant XXX-XXXII*, Paris: Belles Lettres, 1997.

- *Nonnos de Panopolis, Les Dionysiaques, XVIII: Chant XLVIII*, Paris: Belles Lettres, 2003.
- VILLARRUBIA, A., «La “Paráfrasis a Juan” de Nono de Panópolis. Consideraciones literarias», *Habis* 38 (2007) 287-303.
- VOSTÉ, J.-M., *Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Iobannis Apostoli*, Louvain: Dourbecq, 1940.
- WEBB, R., «Poetry and Rhetoric», en PORTER, S.E. (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period, 330 BC-AD 400*, Leiden: Brill, 1997, 339-69.
- «The “Progymnasmata” as Practice», en TOO, Y.L. (ed.), *Education in Greek and Roman antiquity*, Leiden-Boston-Köln: Brill, 2001, 289-316.
- WHITBY, M., «The Bible Hellenized: Nonnus’ “Paraphrase” of St. John’s Gospel and “Eudocia’s” Homeric Centos», en SCOURFIELD, J.H.D. (ed.), *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority and Change*, Swansea: Classical Press of Wales, 2007, 195-231.
- WILCKEN, U., «Die Achmîm-Papyri in der Bibliothèque Nationale zu Paris», *SPAW* 39 (1887) 807-20.
- WILES, M.F., *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- WILLERS, D., «Dionysos und Christus -ein archäologisches Zeugnis zur “Konfessionsangehörigkeit” des Nonnos», *MH* 49 (1992) 141-51.
- YOUNG, F.M., «Alexandrian and Antiochene Exegesis», en HAUSER, A.J. y WATSON, D.F. (eds.), *A History of Biblical Interpretation. Volume 1. The Ancient Period*, Grand Rapids-Cambridge: Eerdmans, 2003, 334-54.

Nono evita en la *Paráfrasis* afirmaciones que se puedan interpretar en sentido arriano y reitera con frecuencia la unidad de naturaleza del Padre y del Hijo y la potestad sobrehumana y celeste de la figura de Cristo, al que en varios pasajes se le llama directamente θεός¹. No obstante, da la sensación de que se acerca al monofisismo, pues parece relegar la naturaleza humana de Cristo a una apariencia. La dependencia de la *Paráfrasis* con el *Comentario a san Juan* de Cirilo queda de manifiesto no solo en sus ideas sobre la divinidad y preexistencia del Logos, sino también en la coincidencia léxica y en el hincapié que hace Nono en la ἀπάθεια del Logos, doctrina que comparte con el monofisismo².

Tampoco se encuentran en la *Paráfrasis* a primera vista alusiones a la controversia nestoriana, pero tal vez esto se deba a que el poeta está más preocupado por acercar el evangelio joánico a un grupo de lectores cultos que en entrar en polémicas cristológicas³. Aunque, como ha señalado recientemente Hadjittofi, quizá Nono emplee una cristología deliberadamente ambigua, que permitiría una interpretación origenista, nestoriana u ortodoxa, según las inclinaciones propias de sus lectores⁴.

En su estudio de la cristología de la *Paráfrasis*, Sieber llega a la conclusión de que el poeta estaba especialmente interesado en las expansiones poéticas y teológicas y en las interrelaciones de la literatura bíblica relacionada con el Mesías y el Verbo. Aunque el texto de Nono muestra una forma épica, está estrechamente vinculado al género y contenido de su *Vorlage*. Pero Nono no se limita a reproducir y recapitular el texto, sino que transforma creativamente el relato evangélico en algo nuevo: un mosaico coherente de conceptos cristológicos joánicos. El Padre y el Hijo, el Logos y Dios son evocados como conceptos complementarios, adecuados para expresar la realidad de Cristo siempre y cuando se usen recíprocamente. En definitiva, la *Paráfrasis* se centra por completo en Jesús que es presentado como el Cristo del kerigma⁵.

Nono combina una densa argumentación teológica con una exposición narrativa muy rica literariamente. La estructura de esta narrativa cristológica comienza con la naturaleza trascendente del Logos en el prólogo: el origen de Cristo es la esfera de Dios, porque el mismo Cristo que se hizo carne es el Logos divino encarnado. Nono reitera esta idea cuando se dirige a Jesús como θεός. En la *Paráfrasis* Nono refleja bien el carácter humano y divino del Logos encarnado al referirse al Logos como θεός ἀνὴρ (P. 1,39.157). Sin embargo, según Sieber, aunque se retrata a Jesús como Cristo y como Dios, la decisión final relativa a si de hecho es Dios sigue siendo de los lectores⁶.

Por otra parte, al comparar el tratamiento que recibe la figura de Jesús en el Evangelio joánico y en la paráfrasis noniana llama la atención que, a pesar de la mayor extensión del poema, el propio nombre de Jesús es mucho más frecuente en el Evangelio (244 veces) que en la *Paráfrasis* (150).

En el Evangelio el nombre Ἰησοῦς aparece de forma casi exclusiva en las intervenciones del narrador, habitualmente como núcleo del sujeto de verbos de lengua o de movimiento. Solo en seis ocasiones los personajes mencionan el nombre de Jesús y nunca para dirigirse a él de forma directa, sino para facilitar su identificación ante otros: Felipe anuncia a Natanael que han encontrado a «Jesús de Nazaret, el hijo de José» (Jn 1,44); los judíos, al oír que Cristo afirma que es el pan que ha bajado del cielo, se preguntan si aquel no es «Jesús, el hijo de José» (Jn 6.41); el ciego de nacimiento afirma ante sus interrogadores que quien le ha curado es «ese hombre que se llama Jesús» (Jn 9,11); por dos veces los soldados en el huerto de los Olivos afirman que están buscando «a Jesús el Nazareno» (Jn 18,5.7); por último, en la inscripción de la cruz, Pilato hace poner «Jesús Nazareno, el Rey de los judíos» (Jn 19,11). Salvo en la afirmación del ciego de nacimiento, el nombre de Jesús en boca de los personajes va acompañado de otros rasgos que faciliten precisamente su identificación: el hijo de José, de Nazaret o el Nazareno.

El narrador del Evangelio, poco preocupado por la *variatio*, no emplea otros posibles títulos para referirse a Jesús, salvo en tres pasajes, que comentaremos más adelante, en los que utiliza el término κύριος (Jn 6,23; 11,2; 20,20). Además, el evangelista deja que sean los personajes los que confiesen a Jesús como Cristo y solo emplea en dos ocasiones el término Χριστός. La primera de ellas al comienzo del Evangelio: «La gracia y la verdad vinieron por Jesucristo» (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, Jn 1,17) y la segunda al final del capítulo 20, antes del añadido de la segunda pesca milagrosa, cuando el autor hace explícita la conclusión a la que ha debido llegado el lector: «Para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, Jn 20,31). Sin embargo, en la época en que escribe Nono la iden-

tificación entre el nombre de Jesús y los distintos títulos que se le aplican es total, por lo que el poeta alterna sin mayores problemas el nombre Ἰησοῦς con títulos como χριστός, ἄναξ, κοίρανος, βασιλεύς o incluso θεός.

En la *Paráfrasis*, Ἰησοῦς sigue siendo la palabra más frecuente del narrador para referirse a Jesús, aunque entra en combinación con los otros títulos que acabamos de mencionar⁷. El término Ἰησοῦς aparece solo en nominativo y en acusativo (en nominativo 108 veces y en acusativo 42) y siempre ocupa o bien la primera posición del verso (en más del 80% de los casos) o bien la última, lo que lleva a pensar en que su utilización está condicionada principalmente por motivos métricos⁸.

Pero pasemos ahora al análisis más detallado de los títulos cristológicos que recibe Jesús en la *Paráfrasis*. En primer lugar, estudiaremos los pasajes que aluden a la misión de Jesús como el Enviado del Padre y como su Revelador, pues, aunque el poeta no emplee nunca directamente esos términos, en esa misión está el origen de los demás títulos cristológicos. Después estudiaremos los títulos cristológicos que se refieren a la esencia de Jesús: Logos, Dios, Hijo de Dios, Hijo del hombre y Cristo. A continuación, se analizan los títulos relacionados con dos de los *tria munera* de Jesús: Rey y Profeta.

1. EL ENVIADO DE DIOS

Jesús se presenta como el enviado de Dios, pues el Padre ha enviado a su Hijo al mundo para darse a conocer a los hombres de manera definitiva. En palabras de Schnackenburg, «el enunciado quizá más fundamental y más abarcante acerca de Jesucristo es que él es el Enviado por el Padre al mundo»⁹.

Precisamente, del envío del Hijo al mundo surge la economía trinitaria de la salvación. El Hijo es enviado por el Padre (Jn 3,17; 5,23; 6,58; 17,18) y el Espíritu Santo es enviado por el Padre y por el Hijo (Jn 15,26; 16,7). A través de las misiones divinas, la Trinidad entra en la historia y hace partícipe al hombre, de alguna manera, de la vida intratrinitaria.

En el Evangelio de Juan, Jesús manifiesta en varias ocasiones que conoce su origen y su misión: «Mi testimonio es verdadero porque sé de dónde vengo y adónde voy» (Jn 8,14), y se presenta a sí mismo como enviado del Padre: «Yo he venido en nombre de mi Padre» (Jn 5,43); «Yo le conozco, porque de Él vengo y Él mismo me ha enviado» (Jn 7,29); «Yo he salido de Dios y he venido aquí. Yo no he salido de mí mismo, sino que Él me ha enviado» (Jn 8,42). Jesús se refiere en numerosas ocasiones a Dios Padre con la expresión «el que me envió».

Venir del Padre es sinónimo de venir de arriba, del cielo: «El que viene de lo alto está sobre todos. El que es de la tierra, de la tierra es y de la tierra habla. El que viene del cielo está sobre todos» (Jn 3,31). Jesús sabe, por tanto, que ha venido del cielo, enviado por el Padre, y también sabe adónde va, su destino es volver al Padre: «Salí del Padre y vine al mundo; de nuevo dejo el mundo y voy al Padre» (Jn 16,28).

Como enviado del Padre, Jesús afirma que no transmite su mensaje, sino el de su Padre: «Mi doctrina no es mía sino del que me ha enviado» (Jn 7,16); «Tengo muchas cosas que hablar y juzgar de vosotros, pero el que me ha enviado es veraz, y yo, lo que le he oído, eso hablo al mundo» (Jn 8,26). Y el testimonio de que eso es así son las obras que hace en nombre del Padre: «Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan, pues las obras que me ha dado mi Padre para que las lleve a cabo, las mismas obras que yo hago, dan testimonio acerca de mí, de que el Padre me ha enviado» (Jn 5,36); «Os lo he dicho y no lo creéis; las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí» (Jn 10,25). Así, por ejemplo, Jesús reza antes de la resurrección de Lázaro para que la gente crea que el Padre le ha enviado: «Pero lo he dicho por la muchedumbre que está alrededor, para que crean que Tú me enviaste» (Jn 5,42). El Padre es quien le ha dado el mandato de lo que tiene que revelar: «Porque yo no he hablado por mí mismo, sino que el Padre que me envió, Él me ha ordenado lo que tengo que decir y hablar» (Jn 12,49).

El Padre envía a su Hijo al mundo porque quiere que nadie se pierda y que todos los hombres se salven. Y Jesús viene al mundo porque su alimento es cumplir la voluntad del Padre: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra» (Jn 4,34); «Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad sino la voluntad de Aquel que me ha enviado. Esta es la voluntad de Aquel que me ha enviado: que no pierda nada de lo que Él me ha dado, sino que lo resucite en el último día. Porque esta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en él tenga vida eterna, y yo le resucitaré en el último día» (Jn 6,38-40). El motivo del envío del Hijo es el amor del Padre por el mundo: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó a su Hijo Unigénito, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

A su vez, Jesús envía a los discípulos como el Padre le ha enviado a Él: «Lo mismo que Tú me enviaste al mundo, así los he enviado yo al mundo» (Jn 17,28); «Como el Padre me envió, así os envío yo» (Jn 20,21). De modo que quienes reciben a los discípulos reciben a Jesús y quien recibe a Jesús recibe al Padre que le envió: «Quien recibe al que yo envíe, a mí me recibe; y quien a mí me recibe, recibe al que me ha enviado» (Jn 13,89-93).

1.1. *Vocabulario sobre el envío*

Casi siempre que aparecen en el Evangelio de Juan los verbos ἀποστέλλω y πέμπω, Dios Padre es el sujeto y el Hijo el complemento directo.

En griego clásico, el significado básico de ἀποστέλλω es «enviar (lejos)», habitualmente con el sentido de que el enviado tiene que cumplir una misión o transmitir un mensaje, mientras que con πέμπω se enfatiza la propia acción de enviar¹⁰.

En el conjunto del NT es más frecuente el empleo de ἀποστέλλω, que aparece en 135 ocasiones frente a las 80 en las que lo hace πέμπω, pero en el Evangelio de Juan este último es más frecuente.

Jesús utilizaría ἀποστέλλω cuando quiere fundamentar su autoridad en la de Dios, que es el único responsable de sus palabras y obras, mientras que el empleo de πέμπω denotaría la participación de Dios en la obra de Jesús mediante el acto de enviar¹¹. Sin embargo, da la sensación de que la distribución entre los dos verbos en el Evangelio de Juan responde más bien a criterios puramente morfosintácticos, pues se puede apreciar una clara distribución de πέμπω y ἀποστέλλω en forma personal según el tiempo gramatical: el primero siempre está en presente o en futuro, mientras que el segundo solo aparece en aoristo o pretérito perfecto. En este sentido, es significativo *Jn* 20,21: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς («como el Padre me envió, así os envío yo»), pues καθὼς invita a considerar los dos verbos como sinónimos¹². Junto a ello, es clara la preferencia del evangelista por πέμπω para las formas no personales.

En Nono, sin embargo, ἀποστέλλω tan solo aparece una vez, en correspondencia con la forma evangélica (*P.* 4,178 ~ *Jn* 4,34), y se utiliza el participio στελλόμενος («enviado») en lugar del joánico ἀπεσταλμένος para denominar la piscina de Siloé.

También es escasa, si se compara con el texto del Evangelio, la presencia de πέμπω: de las veinticuatro veces que aparece en el poema solo trece de ellas se refieren al envío del Hijo por parte del Padre¹³.

El verbo preferido de Nono cuando el Hijo habla de su envío por parte del Padre es προίημι en la forma épica del aoristo de indicativo: προήκε. Esta forma aparece once veces¹⁴ y sustituye tanto a πέμπω como a ἀποστέλλω.

Sin embargo, lo más significativo es la frecuencia con que Nono omite el sintagma «el que me envió» y lo sustituye por vocablos que designan a Dios como Padre (τοκεύς, πατήρ ο γενέτης) sin correspondencia con πατήρ en el texto evangélico¹⁵. Otras veces Nono conserva el participio de πέμπω,

pero añade τοκεύς¹⁶. Es decir, Nono hace más hincapié en la figura de Dios como Padre que como emisor del Hijo, aunque esta idea, evidentemente, también se encuentra muy presente a lo largo del poema¹⁷.

1.2. Complementos predicativos de verbos de envío

Tanto en Nono como en Juan es una constante que el Hijo ha venido para salvar a la humanidad, porque viene a cumplir la voluntad del Padre. En Juan la palabra θέλημα («voluntad») aparece once veces en seis pasajes (Jn 1,13; 4,34; 5,30; 6,38-40; 7,17; 9,31). Todos estos pasajes, menos Jn 1,13 y 9,31, recogen palabras de Jesús en estilo directo y en tres de ellos se hace una referencia explícita al envío del Padre con el sintagma τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με (Jn 4,34; 5,30; 6,38.39), que se contrapone a la voluntad de Jesús: τὸ θέλημα τὸ ἑμὸν (Jn 5,30; 6,38)¹⁸.

Por medio de complementos predicativos, Nono recalca esa voluntad salvífica de Dios y afirma que Jesús ha sido enviado como «defensor del mundo» (χρησιμήτορα κόσμου, P. 3,161 ~ Jn 3,34; P. 5,152 ~ Jn 5,38; P. 14,98 ~ Jn 14,24), «auxiliador» (βοηθός, P. 3,11 ~ Jn 3,2; P. 6,169 ~ Jn 6,57), «guía del mundo» (ιθύντορα κόσμου, P. 6,57 ~ Jn 6,14; P. 8,173 ~ Jn 8,54) y «salvador de todo el linaje humano» (ρύτηρα ἀνδρομέης ὅλης γενέθλης, P. 17,71 ~ Jn 17,21).

Pero es Marta, la hermana de Lázaro, quien expresa la auténtica identidad de Jesús como enviado: «Señor, conozco y creo que tú vienes al mundo como Cristo, Logos, Hijo del Dios que libra de mal» (κοίρανε, γινώσκω καὶ πείθομαι, ὅτι σὺ κόσμῳ / Χριστὸς ἀλεξικάκοιο θεοῦ λόγος υἱὸς ικάνεις, P. 11,89s ~ Jn 11,27). Con palabras parecidas, los discípulos en la última cena también reconocen que Jesús ha venido al mundo «como Cristo, hijo del Dios que está en el cielo» (Χριστὸς ἐπουρανίῳ θεοῦ γόνος αὐτὸς ικάνεις, P. 16,116 ~ Jn 16,30).

En el Evangelio de Juan, Jesús se lamenta de que los hombres no creen en aquel que Dios ha enviado (Jn 5,38) o que no le reciben a pesar de venir en su nombre (Jn 5,43). Pero Nono en estos dos pasajes es más explícito y afirma que el problema es que los hombres no han recibido a Jesús como Dios.

Así, por una parte, «no creéis en este a quien Él envió» (ὄν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε, Jn 5,38b) queda parafraseado como: «al que mi Padre envió como defensor del mundo no lo recibís como Dios Hijo, ni al Padre que le envió» (ὄν γὰρ ἐμὸς προέηκε πατὴρ χρησιμήτορα κόσμου / οὐ θεὸν υἷα δέχεσθε καὶ οὐ πέμψαντα τοκῆα, P. 5,152s). Y, por otra, «yo he

venido en nombre de mi Padre y no me recibís» (ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐ λαμβάνετέ με, *Jn* 5,43) se transforma en: «yo he llegado gritando el nombre de mi Padre al mundo, y no me recibís como Dios y no creéis al Padre» (ἦλθον ἐγὼ βοῶων πατρῷον οὖνομα κόσμῳ, / καὶ θεὸν οὐ με δέχεσθε καὶ οὐ πείθεσθε τοκῆι, *P.* 5,163s). Nono en estos dos pasajes subraya la divinidad del Cristo, pero también enfatiza la relación entre el Padre y el Hijo, pues al no recibir al Hijo como Dios, los hombres tampoco reciben al Padre¹⁹.

1.3. *Jesús como emisor*

Jesús, el enviado del Padre, se convierte a la vez en emisor de sus discípulos y también en este caso se da la equivalencia entre enviado y emisor, creándose una especie de cadena, de tal modo que, como dice Jesús, «quien recibe al que yo envíe, a mí me recibe; y quien a mí me recibe, recibe al que me ha enviado» (ὁ λαμβάνων ἂν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με, *Jn* 13,20). Este versículo lo parafrasea Nono en cuatro versos: «El que recibiera a mi mensajero, al que envié con mirada benigna, a mí me recibe. Y también el hombre que, tomándome como enviado de Dios, me abraza, recibe a mi Padre que me envié, que existe por sí mismo» (ὅστις ἐμὸν δέξοιτο διάκτορον, ὄντινα πέμψω / ἴλαον ὄμμα φέρων, ἐμὲ δέχνηται· ὅς δὲ καὶ αὐτὸν / πεμπόμενον θεόθεν με λαβὼν προσπύσσειται ἀνήρ, / δέχνηται αὐτογένεθλον ἐμὸν πέμψαντα τοκῆα, *P.* 13,90-93). En el poema, Jesús habla de su enviado con el término διάκτορον, «mensajero» o «conductor», que en su origen es un epíteto de Hermes (cfr. *Il.* 2,103; *Od.* 1,84; 8,335), aplicado después a otros seres mitológicos en el sentido de «mensajero, servidor», como a Iris, en *D.* 31,107²⁰. En cuanto a Jesús, Nono destaca que se le ha de recibir como «enviado de Dios» (πεμπόμενον θεόθεν) y con una acogida afectuosa (προσπύσσειται). También añade, como en otros pasajes, la referencia explícita al Padre (τοκῆα), al que califica como «que existe por sí mismo» (αὐτογένεθλον)²¹.

El envío de Jesús culmina con su vuelta al Padre, pero su misión se extiende a sus discípulos. Jesús resucitado les envía con las palabras: «como el Padre me envié, así os envío yo» (καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμψω ὑμᾶς, *Jn* 20,21), que Nono parafrasea: «como al cuádruple mundo me envié mi Padre, también os mando yo» (ὡς τετράζυγι κόσμῳ / πέμψεν ἐμὸς γενέτης με, καὶ ὑμέας αὐτὸς ἰάλλω, *P.* 21,94s). En el poema, en lugar del verbo πέμψω, Jesús emplea ἰάλλω, que significa primariamente «lanzar, arrojar»

y es el mismo verbo que se utiliza en *P.* 15,107 y 16,27 para referirse al envío del Espíritu Santo. También concreta Nono que los discípulos, al igual que Jesús, son enviados a los cuatro puntos cardinales (τετραζυγι κόσμω, cfr. *P.* 3, 82) para llevar a cabo su misión.

1.4. *Conclusión*

Vemos, pues, que Nono con cierta frecuencia sustituye el sintagma «el que me envió» del Evangelio por palabras que señalan a Dios como Padre (τοκεύς, πατήρ ο γενέτης) y que cuando menciona el envío por parte del Padre prefiere emplear términos de sabor arcaizante, como προέηκας ο προέηκε (aoristos de προίημι) en lugar de los evangélicos πέμπω y ἀποστέλλω.

El poeta para destacar que la misión del Hijo no es otra que cumplir la voluntad salvífica del Padre recurre a complementos predicativos que señalan a Jesús como defensor, auxiliador, guía y salvador del mundo, y resalta la identificación del Hijo con el Padre hasta el punto de que no recibir a Jesús significa no recibirle como verdadero Dios.

2. EL REVELADOR

La finalidad del Evangelio de san Juan es que los destinatarios crean que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y que creyendo tengan vida en su nombre (*Jn* 20,31). Es decir, la fe en Jesús es necesaria para alcanzar la vida eterna porque Jesús es quien proporciona al mundo el verdadero conocimiento de Dios: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» (*Jn* 1,18); «No es que alguien haya visto al Padre, sino que aquel que procede de Dios, ese ha visto al Padre» (*Jn* 6,46). Jesús es, por tanto, el revelador del Padre y el único camino para llegar a él: «Nadie va al Padre si no es a través de mí. Si me habéis conocido a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora le conocéis y le habéis visto» (*Jn* 14,6s).

En el Evangelio de Juan, la salvación se presenta bajo la forma de la revelación escatológica de Dios en Jesucristo²², que es el Revelador, la Palabra última y decisiva de Dios a la humanidad. De hecho, en el vocabulario del cuarto Evangelio abundan los términos relacionados con revelación: «dar testimonio» (μαρτυρεῖν), «manifestar» (φανεροῦν), «darse a conocer» (ἐμφανίζειν ἑαυτόν), «mostrar» (δεικνύναι), «dar a conocer» (γνωρίζειν), «interpretar»

(ἐξηγεῖσθαι), «enseñar» (διδάσκειν), «proclamar» (κράζειν), «anunciar» (ἀπαγγέλλειν), «revelar» (ἀναγγέλλειν), «entregar» (διδόναι) y, por supuesto, los verbos que significan «hablar» y «decir» (λαλεῖν, λέγειν).

2.1. *Relación entre el Padre y el Hijo*

En la *Paráfrasis*, lógicamente, también destaca la figura de Jesús como revelador. El Hijo puede ser el revelador por su especial cercanía y relación con el Padre. En algunos pasajes, Nono hace mayor énfasis en esa especial relación entre el Hijo y el Padre. Por ejemplo, parafrasea «el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre» (μονογενῆς θεός ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, *Jn* 1,18) como «el que *es cuidado* por el familiar seno divino, el unigénito *que acompaña* al Padre invisible» (κεῖνος ὁ θεσπεσίῳ μεμελημένος ἡθάδι κόλπῳ / μονογενῆς, ὁμόφοιτος ἀθηήτοιο τοκῆος, *P.* 1,57s). El participio μεμελημένος, del verbo μέλω, admite diversas interpretaciones: habitualmente la construcción de μεμελημένος con un dativo se traduce por «dedicado a», pero también admite la traducción «cuidado por». En las *Dionisiacas* este participio aparece hasta en ocho ocasiones, siempre acompañado por el correspondiente dativo (*D.* 13,431; 25,424; 37,12.202.495.623; 41,226; 48,667) y aunque en la mayor parte de los casos el significado más plausible es el de «dedicado a», en dos ocasiones parece imponerse la segunda posibilidad²³. En cualquier caso, refleja con mayor fuerza la estrecha relación entre Padre e Hijo que el ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς del Evangelio: el Hijo no solo *está* en el seno del Padre, sino que *es cuidado* por él. También enfatiza la relación entre el Padre y el Hijo el epíteto ὁμόφοιτος («el que acompaña a»), término inusual que aparece por primera vez en Píndaro, *Nem.* 8,33, pero que Nono utiliza con cierta frecuencia tanto en la *Paráfrasis* (ocho veces), como en las *Dionisiacas* (once veces)²⁴. El Hijo es el que está junto al Padre y por eso se puede convertir en su revelador.

2.2. *Jesús, el que da testimonio*

En el Evangelio de Juan, μαρτυρέω («dar testimonio, atestiguar, confirmar») y μαρτυρία («testimonio») son palabras estrechamente relacionadas con el carácter de Cristo como revelador²⁵. Nono emplea con frecuencia μαρτυρία (23 apariciones), μάρτυς/υρος (49) y ἐπιμάρτυς/τυρος (7) con las que llega a crear un sistema «paraformular» que después empleará en las *Dio-*

*nisiacas*²⁶. En cambio, Nono nunca recurre al verbo μαρτυρέω, sino que lo sustituye por otros verbos de mayor sabor épico, que no aparecen en Juan, como φθεγγόμαι, ἀγορεύω, ἐνέπω ο κηρύσσω.

Por otro lado, en pasajes en los que se manifiesta claramente el papel de Jesús como revelador, el poeta recurre al verbo φράζω («dar a entender, dar a conocer») y a algunos de sus compuestos. Por ejemplo, al parafrasear: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer» (*Jn* 1,18), Nono utiliza διεπέφραδε («mostró con claridad», *P.* 1,56) en lugar de ἐξηγήσατο («dio a conocer») ²⁷. O al parafrasear: «Si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre» (*Jn* 8,19b), el poeta sustituye el segundo ἦδειτε («conoceríais») por ἀνεφράσσασθε («habríais reconocido», *P.* 8,31), que es el mismo verbo que emplea Homero para describir el momento en el que la nodriza Euriclea «reconoce» la cicatriz de Odiseo (*Od.* 19,391), y de esta forma Nono subraya que la forma de conocer al Padre es a través del Hijo.

2.3. *La palabra de Jesús*

Otro aspecto en el que Nono incide es en la importancia de la revelación mediante la palabra. En *P.* 1,56, el verbo διεπέφραδε va acompañado de ἐὼ μύθῳ, es decir, el Unigénito muestra al Padre *con su palabra*. También es a través de la palabra como se conoce al propio Cristo: «si me habéis conocido a mí» (εἰ ἐγνώκατέ με, *Jn* 8,7) queda parafraseado como «si me conocéis por mi sabia palabra inspirada» (εἰ δὲ θεωρήτῳ με σοφῶ γινώσκετε μύθῳ, *P.* 14,25). En este último ejemplo, son significativos los epítetos que acompañan a μύθῳ: σοφῶ, que en *P.* 8,79 se refería al propio Cristo; y θεωρήτῳ, término que en *P.* 5,154 califica a las Escrituras y que enfatiza el origen divino de la palabra de Cristo.

A lo largo de la *Paráfrasis* el término μῦθος aparece en 217 ocasiones, muchas veces con carácter formulario como introductor de textos en estilo directo; pero también con el sentido específico de palabra divina o palabra de Jesús llega a sustituir incluso al evangélico λόγος de *Jn* 17,17 ~ *P.* 17,57, cuando Jesús afirma dirigiéndose al Padre: «Tu palabra es la verdad»²⁸. En cierta medida, sorprende el empleo frecuente del término μῦθος, si tenemos en cuenta que en el NT este término solo aparece cuatro veces y siempre con connotaciones peyorativas (1 Tm 1,4;4,7; 2 Tm 4,4; Tt 1,14; 2 P 1,16).

De la importancia de μῦθος como palabra divina da idea también el añadido que hace Nono al parafrasear la conversación de Jesús con la samaritana.

En *Jn* 4,34, Jesús afirma: «Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra», pero el poeta, antes de parafrasear esa idea, añade un verso que refleja probablemente la influencia de los sinópticos: «Mi alimento es la palabra, mi bebida, las obras del Padre» (εἶδαρ ἐμὸν πέλε μῦθος, ἐμὸν ποτὸν ἔργα τοκῆος, *P.* 4,156)²⁹. Y aunque lo habitual es que Nono mantenga el término λόγος cuando equivale al Verbo encarnado³⁰, recurre en el propio prólogo a μῦθος para hablar de la Palabra creadora. Al parafrasear: «*Sin el* (χωρὶς αὐτοῦ) no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (*Jn* 1,3), el poeta sustituye χωρὶς αὐτοῦ por ἐργοπόνου δίχα μύθου («sin su palabra laboriosa», *P.* 1,8)³¹.

En la *Paráfrasis* podemos encontrar otros ejemplos en los que se señala que Cristo realiza las obras con su palabra. En *P.* 7,15 ~ *Jn* 7,3, los hermanos de Jesús le invitan a ir a Judea para que los discípulos crean en él «al contemplar tus obras realizadas por tu sabia palabra» (δερχόμενοι σέθεν ἔργα σοφῶ τετελεσμένα μύθῳ). Por otra parte, Nono establece entre el actuar del Padre y el hecho de que Jesús pronuncie palabras una relación que tan solo está insinuada en Juan. Así, por ejemplo, en *Jn* 14,10b las palabras de Jesús y las obras del Padre aparecen en dos oraciones independientes: «Las palabras que yo os digo no las hablo por mí mismo. El Padre, que está en mí, realiza sus obras», pero en el poema esas dos oraciones quedan entrelazadas mediante una subordinación temporal que evidencia que el Padre realiza su obra a través de las palabras del Hijo, con quien está estrechamente unido: «Cuando desde el corazón declaro una palabra, mi Padre que permanece en mí realiza su obra unido a mí que hablo» (ἐκ καρδίας ὅτε μῦθον ἐρεύγομαι, εἰς ἐμὲ μίμνων / Ξυνὸς ἐμοὶ λαλέοντι πατήρ ἐμὸς ἔργον ὑφαίνει, *P.* 14,40-41). Esta identificación entre acción y palabra también se da en el sentido inverso: «Como el Padre me enseñó así hablo (λαλῶ)» (*Jn* 8,28) lo parafrasea Nono por: «Como me ordenaba mi Padre así obro (ῥέζω)» (*P.* 8,71).

En cuanto a los modificadores de μῦθος cuando se trata de la palabra de Jesús, destaca el peculiar empleo de μάρτυς como aposición, que puede tener resonancias jurídicas³², pero que se debe sobre todo a la frecuencia de μαρτυρέω en el Evangelio joánico³³. La palabra de Jesús tiene por tanto valor de «testimonio», es una palabra que garantiza la verdad de lo que afirma: *P.* 3,158; 4,129.198; 5,49; 7,188; 14,42; 20,123. Otro epíteto que aparece con frecuencia es «ininteligible» (ἀσήμαντος), cuando Jesús se dirige a un interlocutor que no es capaz de entender su palabra: Nicodemo (*P.* 3,15), la samaritana (*P.* 4,42), los fariseos (*P.* 7,124), la multitud (*P.* 12,132) o los apóstoles en la última cena (*P.* 13,119). Sin embargo, Nono remarca en diversas ocasiones que la palabra de Jesús es una palabra «inspirada por Dios» (θεόπνευστος, *P.*

10,136), «que habla de Dios» (θεοφραδής, P. 3,88; 8,154; 12,177) o «pronunciada por Dios» (θεόρητος, P. 14,25). Es también una palabra «sabia» (σοφός, P. 1,161; 7,15; 12,145; 14,25), «sensata» (ἔμφρων, P. 15,67; 18,39), «juiciosa» (σώφρων, P. 15,80) y «prudéntísima» (περισσόνοος, P. 7,105). Y a la vez, Nono establece de nuevo una relación entre acción y palabra –no olvidemos que Jesús es el revelador mediante hechos y palabras– a través de epítetos que muestran que Jesús actúa por medio de su palabra, que es «sanadora» (παιήων, P. 3,13; 12,161), «dadora de vida» (ζωαρκής, P. 4,224; βιοδῶτωρ, P. 10,133), «protectora» (χραιομήτωρ, P. 7,90) o «liberadora» (λυσίπονος, P. 5,37).

2.4. *La voz de Jesús*

Otro término del Evangelio de Juan relacionado con Jesús como revelador es «voz» (φωνή)³⁴, que aparece 15 veces y por lo general indica la voz de Jesús, como Hijo del hombre (Jn 5,25.28) o como pastor de las ovejas (Jn 10,3.4.16.27) y también la voz del Espíritu (Jn 3,8) o la que llega del cielo (Jn 12,28.30). Como declara Jesús ante Pilato: «Todo el que es de la verdad escucha mi voz» (Jn 18,37).

Junto a otros términos como «testimonio», la «voz», como ha señalado Rotondo, es un ingrediente fundamental para la definición de la figura de Cristo en Nono, proclamado como Logos encarnado y revelado en la historia³⁵. Frente a las 15 apariciones de φωνή en el Evangelio, encontramos 125 en la *Paráfrasis*. La abundancia del término encuentra justificación en el sistema formular necesario para la construcción del verso. De las 125 apariciones, 122 se producen en el sexto pie. Junto a φωνή encontramos una amplia variedad de términos del mismo campo semántico como ἰωή, αὐδή, ἤχώ, ὀμφή o φθογγή, para representar una voz articulada ya sea como grito, ya sea modulada como canto o también percibida como un simple sonido.

Cristo se sirve de su voz tanto para realizar prodigios como para transmitir sus enseñanzas. Ya en las bodas de Caná, el primero de los signos de Jesús, la Madre de Cristo alude a la necesidad de la voz de Cristo: «Esta boda necesita de tu voz que libra de mal» (χρηρίζει γάμος οὔτος ἀλεξικάκου σέο φωνῆς, P. 2,19) y la voz de Cristo será en esta ocasión «creadora de vino» (οἰνοσσοόν, P. 2,30), e incluso tomará su color (οἰνωπῆ [...] φωνῆ, P. 2,49). También en el reproche de Jesús al funcionario real en el Canto IV se resalta el poder de su voz para obrar milagros: «Si no veis los variados milagros de mi voz, jamás creéis en mí» (εἰ μὴ ἐμῆς ἐσίδητε πολύτροπα θαύματα φωνῆς, / οὔποτε μοι πείθεσθε, P. 4,219s) y al final de ese mismo canto se recuerda que Jesús hizo el

prodigio «con su voz vivificadora» (ζωαρκεί φωνῆ, P. 4.249). En el Canto V vuelve a aparecer la mención a ζωαρκεί φωνῆ (P. 5,29) para referir la curación del paralítico de la piscina.

Más claro queda todavía el poder taumatúrgico de la voz de Cristo en el pasaje de la resurrección de Lázaro, en el que la voz de Jesús se convierte en «el clamor salvador de la muerte» (νεκροσσοός ἦχώ, P. 11,159), «el clamor que hace volver el alma» (ψυχοστόλον ἦχώ, P. 12,77) y se cumple lo que ya se anunciaba en P. 5,99s ~ Jn 5,225: «Escucharán todos la única voz que libra de la muerte del Hijo unigénito del Padre que da vida» (πάντες ἀλεξιμόροιο μῆς αἰόντες ἰωῆς / παιδὸς τηλυγέτοιο φερεζώοιο τοκῆος).

Pero la voz de Cristo, además de obrar milagros, es también el instrumento a través del cual los hombres escuchan su palabra y pueden llegar al conocimiento de Dios. En la conversación con Nicodemo, Jesús afirma que «damos testimonio de lo que hemos visto» (Jn 3,11) y Nono, al parafrasear esta frase, hace más hincapié en el sentido del oído que en el de la vista y recalca el papel de la voz como instrumento de la revelación: «Cuanto mis oídos han aprendido de mi Padre que gobierna en lo alto, lo enseñamos con voz instruida, pregonera del testimonio» (καὶ ἡμετέροιο τοκῆος / ὅσσα παρ' ὑψιμέδοντος ἐμαὶ δεδάσιν ἀκουαί, / μαρτυρίης κήρυκι διδάσκομεν ἴδμονι φωνῆ, P. 3,55-57).

Jesús, «el de dulce palabra» (ἠδυεπής, P. 6,220; 13,32), es el θεηγόρος, «el que habla de Dios». Este término, que quizá Nono toma de Cirilo³⁶, aparece referido directamente a Jesús en P. 11,229; P. 13,33.127, 18,160; a su boca en P. 6,141; 8,47; a sus labios en P. 8,67; y a su voz en P. 21,83. Las palabras y la voz de Jesús fluyen como una corriente —es frecuente que vayan acompañadas del verbo χέω, «verter, derramar»— que transmite a los hombres las enseñanzas divinas.

2.5. *El silencio revelador*

Junto a la palabra y la voz, Cristo también se revela sin palabras, mediante el silencio elocuente de las obras que realiza: «[Las obras] hablan por sí mismas con la locuaz trompeta del silencio» (φθέγγεται αὐτοβόητα λάλω σάλπιγγι σιωπῆς, P. 5,142). Esta misma idea vuelve a aparecer en P. 10,92-94: «Las obras que yo hago, invocando la ayuda de mi Padre, esas son mi testimonio y anuncian con juicioso silencio una elocuente señal admirable para los mortales» (ἔργα, τάπερ τελέω καλέων πατρῶιον ἀλκήν, / μάρτυρα ταῦτα πέλει καὶ φθέγγεται ἔμφροني σιγῆ / θηητὸν μερόπεσει λάλων τύπον).

El silencio profundo, elegido, es también un acto de humildad frente a la inefable majestuosidad divina. No por casualidad el poeta interpreta el cierre del evangelio joánico como una profesión de silencio por parte del evangelista, que lo único que puede hacer es callar ante los innumerables signos de Jesús: «el que escribió todos estos, los dejó a un lado [los signos] con voluntario silencio» (ὅς τὰδε πάντα χάραξε, θελήμονι κάλλιπε σιγῆ, *P.* 20,139) y en el siguiente canto también afirma: «Muchos otros milagros ocultó con sabio silencio el testigo de la verdad» (ἄλλα δὲ θαύματα πολλὰ σοφῆ σφρηγίσσατο σιγῆ / μάρτυς ἐπητυμῆς, *P.* 21,139s)³⁷.

2.6. Conclusión

Jesús es, por tanto, el revelador del Padre, gracias a la estrecha relación que no solo les une, sino que les identifica. Y lleva a cabo la revelación a través del testimonio, donde una vez más encontramos el gusto del poeta por términos homéricos y arcaizantes como φράζω y sus derivados, junto al recurrente sistema «paraformular» construido sobre μαρτυρία, μάρτυς/υρος y ἐπιμάρτυς/τυρος.

La revelación se produce sobre todo mediante la palabra –con frecuencia μῦθος–, que es una palabra sabia, juiciosa, prudente y que ha sido inspirada por Dios y habla de Dios. Se trata además de una palabra eficaz, capaz de sanar y dar vida, hasta el punto de que se identifica palabra y acción, pues mediante la palabra de Jesús, el Padre realiza sus obras. Para Nono la palabra es el elemento clave del proceso intelectual y espiritual que lleva a reconocer a Cristo como el Hijo de Dios: «Si me conocéis por mi sabia palabra inspirada, conoceréis a través de mí también al Padre que gobierna en lo alto» (εἰ δὲ θεωρήτω με σοφῶ γινώσκετε μύθω, / ἐξ ἐμέθεν γνώσεσθε καὶ ὑψιμέδοντα τοκῆα, *P.* 14,25s)³⁸.

Relacionada con la palabra y como otro medio revelador de primer orden encontramos la voz –principalmente φωνή, pero también ἰωή, αὐδή, ἦχώ, ὀμφή ο φθογγή–, de la que Cristo se sirve tanto para efectuar sus prodigios como para transmitir sus enseñanzas. Una voz que en ocasiones resulta ininteligible para quien la escucha, pero que es poderosa para obrar milagros y es el vehículo a través del cual se derraman las enseñanzas divinas.

Pero incluso el silencio es revelador, pues otras veces son las propias obras las que dan testimonio de Jesús. En realidad, todos sus gestos, palabras y acciones son revelación, pues con todo ello da a conocer a los hombres el verdadero rostro de Dios.

3. LOGOS

El término λόγος es uno de los que manifiesta más claramente la identidad de Jesús. El empleo de este término para referirse al Verbo de Dios se circunscribe en el Evangelio de Juan a las cuatro veces que aparece en el prólogo: tres en el primer versículo, donde se destaca la divinidad y la preexistencia del Logos (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος, *Jn* 1,1); y otra en *Jn* 1,14, para hablar de la encarnación (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Sin embargo, a lo largo del resto del Evangelio, no se identifica nunca directamente a Jesús con el Logos. Nono, en cambio, emplea λόγος como un título más de Cristo hasta en dieciocho ocasiones. Además, resulta significativo que en las *Dionisiacas* el poeta nunca recurra al término λόγος.

3.1. Reinterpretación de λόγος y ῥήματα

A veces la utilización de λόγος como título cristológico encuentra su apoyo en pasajes en los que Juan emplea ese término con el sentido de «palabra». Así parece interpretar Nono el ὁ λόγος τοῦ θεοῦ de *Jn* 10,35 —«Si [la Escritura] llamó dioses a quienes se dirigió *la palabra de Dios*»—, pues al parafrasear el versículo siguiente: «¿A quien (ὄν) el Padre santificó y envió al mundo, decís vosotros que blasfema porque dije que soy Hijo de Dios?» (*Jn* 10,36), Nono entiende que el antecedente de ὄν es el ὁ λόγος τοῦ θεοῦ que ha aparecido antes y lo explicita: λόγον αὐτόν, ὄν ὑψιμέδων πόρε κόσμῳ («a ese mismo Logos que el que gobierna en lo alto otorgó al mundo», *P.* 10,128)³⁹.

En otros dos pasajes, la aparición en el poema de λόγος, referido al Hijo, se relaciona con la presencia de ῥήματα en el texto evangélico. El primero es la paráfrasis de *Jn* 3,34: «Pues aquel a quien Dios ha enviado habla las palabras de Dios, porque da el Espíritu sin medida» (ὄν γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα). Nono parafrasea el versículo en cuatro versos e introduce varios cambios relevantes:

οὗτος, ὄν εἰς χθόνα πέμψε θεὸς χραισιμήτορα κόσμου,
πατρῶης σοφίης αὐτόσσυτον ὄμβρον ἰάλλει·
οὐ γὰρ μέτρα λόγοιο φέρει λόγος, ἀλλὰ οἱ αἰεὶ
μούνῳ πνεῦμα δίδωσιν ἀειλιβέος ῥόον ὀμφῆς·

«[E]ste, al que envió Dios a la tierra como defensor del mundo, arroja la lluvia, que por sí misma se derrama, de la sabiduría paterna, pues el Logos no lleva medida de la palabra, sino que, siempre a él solo, le da el Espíritu una corriente de voz que siempre fluye».

En primer lugar, el poeta recurre a una metáfora en la que identifica las palabras de Dios (τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ) con la lluvia de la sabiduría paterna (πατρῶης σοφίης)⁴⁰, que por sí misma se derrama (αὐτόσσουν), dos características que se pueden aplicar perfectamente al Logos, sabiduría de Dios que se entrega por sí mismo. Pero el cambio más importante se produce al parafrasear la segunda parte del versículo: «porque da el Espíritu sin medida». En el texto evangélico hay cierta ambigüedad para saber si es el Padre el que da el Espíritu al Hijo o el Hijo el que se lo da a los hombres. Sin embargo, Nono sugiere que es el Logos quien da la palabra sin medida e invierte los términos al considerar τὸ πνεῦμα como el sujeto de δίδωσιν, de forma que es el Espíritu quien concede que el Logos no tenga medida de sus palabras, porque «siempre a él solo [al Logos] el Espíritu le da una corriente de voz que no deja de fluir»⁴¹.

Algo semejante ocurre en *Jn* 17,8 ~ *P.* 17,23, donde no aparece λόγος en el texto joánico, sino ῥήματα. En el Evangelio Jesús manifiesta a su Padre que los discípulos han acogido su mensaje: «Las palabras que me diste se las he dado, y ellos las han recibido» (τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον), pero en el poema Jesús hace explícito el complemento directo de ἔλαβον y habla de que los discípulos han recibido «a tu Logos como guía» (σὸν λόγον ἰθυντῆρα).

3.2. *La filiación del Logos*

En bastantes ocasiones, el título λόγος aparece acompañado de υἱός. De hecho, la relación entre el título de Logos y el título de Hijo se remarca ya desde el principio del poema: el Logos es «de la misma naturaleza del coetáneo Padre, *hijo* sin madre» (ἰσοφυῆς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ, *P.* 1,2)⁴². Nono anticipa también a este segundo verso del poema la mención a Dios como Padre, que en el Evangelio aparece por primera vez en *Jn* 1,14.

Unos versos más adelante, el poeta pone de nuevo el acento en λόγος, sin correspondencia directa con el texto evangélico: «Y, en efecto, junto a su Padre, como luz primigenia, verdadera, estaba el Logos unigénito» (καὶ γὰρ ἐοῦ μετὰ πατρὸς ἐπήτυμον ἀρχέγονον φῶς / μουνογενῆς λόγος ἦεν, *P.* 1,24s ~ *Jn* 1,9). Por una parte, el τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν de *Jn* 1,9 queda desplazado a modificador de λόγος; por otra, se sustituye πρὸς τὸν θεόν (*Jn* 1,2) por ἐοῦ μετὰ πατρὸς, destacando una vez más la paternidad divina. Además, λόγος va acompañado del epíteto «unigénito» (μουνογενῆς) que anticipa *Jn* 1,14.18. Es decir, se insiste en la filiación del Logos, que está junto al Padre y es el unigénito.

Apenas cuatro versos después, al parafrasear «el mundo no le conoció» (ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω, *Jn* 1,10), Nono no se limita al pronombre αὐτός y hace otra mención explícita de λόγος: «Al Logos que vino de fuera no lo conocía el mundo extraviado» (λόγον οὐ γίνωσκεν ἐπήλυδα κόσμος ἀλήτης, *P.* 1,29).

La mayoría de las apariciones posteriores de λόγος en el poema se producen junto a υἱός. Así, Natanael confiesa a Jesús como «Logos Hijo del Dios siempre vivo» (υἱὸς αἰεζῶσιο θεοῦ λόγος, *P.* 1,202 ~ *Jn* 1,49); Marta reconoce que Jesús ha llegado «como Logos, Hijo de Dios» (θεοῦ λόγος υἱός, *P.* 11,90 ~ *Jn* 11,27); y el propio Jesús afirma por dos veces en la conversación con Nicodemo que Dios dio al mundo «al Logos, su Hijo unigénito» (μουνογενῆ λόγον υἱά, *P.* 3,82 ~ *Jn* 3,16), «al Logos, su Hijo» (ἐὼν λόγον υἱά, *P.* 3,87 ~ *Jn* 3,17); Jesús también asegura que no honra al Padre quien no glorifica «al Logos Hijo del Padre» (τοκῆος [...] λόγον υἱά, *P.* 5,87s ~ *Jn* 5,23) y advierte de que quienes buscan gloria unos de otros no pueden honrarle «como Logos, Hijo de Dios» (θεοῦ λόγον υἱά, *P.* 5,169 ~ *Jn* 5,44). También afirma Jesús que el Padre ama a los discípulos porque le han amado a él, «Logos Hijo de Dios» (θεοῦ λόγον υἱά, *P.* 16,103 ~ *Jn* 16,27).

Salta a la vista el carácter formulario del sintagma λόγος υἱός que aparece seis veces (una vez en nominativo y cinco en acusativo), precedido en tres ocasiones del genitivo θεοῦ. En todas estas ocasiones, el empleo de λόγος como título cristológico no encuentra correlato alguno con el texto evangélico.

3.3. *La divinidad del Logos*

Sí se corresponde, en cambio, con *Jn* 1,14 la aparición de Logos en *P.* 1,39. Pero Nono una vez más amplifica el texto mediante epítetos y modificadores. El escueto «y el Logos se hizo carne» (καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) queda parafraseado en tres versos de gran riqueza expresiva y exegética (*P.* 1,39-42):

καὶ λόγος αὐτοτέλεστος ἐσαρκώθη, θεὸς ἀνὴρ
ὀπίγονος προγένεθλος, ἐν ἀρρήτῳ τινὶ θεομῶ
ξυνώσας ζαθέην βροτοειδέϊ σύζυγα μορφήν.

«Y el Logos perfecto en sí se encarnó, Dios hombre, vuelto a nacer más tarde el que había nacido antes, según una providencia inefable compartiendo la forma divina unida a la mortal».

Por un lado, Nono simplifica σὰρξ ἐγένετο mediante ἐσαρκώθη, verbo frecuente en prosa, pero más raro en poesía, aunque se puede encontrar en los

poemas de Gregorio Nacianceno⁴³, pero, por otro lado, añade a Logos el epíteto «perfecto en sí» (ἀπτοτέλειστος) y recurre a dos aposiciones que son verdaderos oxímoron: «Dios hombre» (θεὸς ἀνὴρ), «vuelto a nacer más tarde el que había nacido antes» (ὀψίγονος προγένεθλος⁴⁴). Por último, el poeta explica, en un pasaje un tanto ambiguo, que la encarnación del Logos se ha producido mediante la unión de la naturaleza divina con la humana. El adjetivo βροτοειδής, que hemos traducido por «mortal», significaría etimológicamente «de apariencia mortal». Es un término frecuente hasta cierto punto en las *Dionisiacas*, donde aparece en doce ocasiones como epíteto de μορφή para referirse casi siempre a dioses que toman forma humana⁴⁵. Por otra parte, σύζυξ, que hemos traducido por «unido», literalmente significa «que comparte yugo» y es el mismo término que emplea Jesús más adelante en el poema para hablar de su relación con el Padre: σύζυγες ἔν μόνον ἔσμὲν (P. 17,74 ~ Jn 17,21).

En cualquier caso, lo que queda fuera de toda duda es la divinidad del Logos, pues al parafrasear «y habitó entre nosotros» (Jn 1,14) el poeta hace explícito el sujeto y donde esperaríamos λόγος recurre a θεός: «Y Dios habitaba una casa con los hombres» (καὶ θεὸς οἶκον ἔναιε σὺν ἀνδράσι, P. 1,42). Sin embargo, unos pocos versos más adelante, Nono vuelve a recordar que el Logos se ha hecho carne, mediante el epíteto σαρκοφόρος (P. 1,46), frecuente en la prosa patristica, pero utilizado en poesía solo por Gregorio Nacianceno⁴⁶.

3.4. Conclusión

Las claves de interpretación del Logos para Nono son, por tanto, su filiación, es decir, su procedencia del Padre, y su divinidad: el Logos es Hijo y es Dios. Los dos aspectos se resumen en la expresión «el Logos era Dios de sublime linaje» (θεὸς ὑψιγένεθλος ἦν λόγος, P. 1,5) que parafrasea el final de Jn 1,1: θεὸς ἦν ὁ λόγος⁴⁷. Se trata de un título de especial relevancia para el poeta, que lo llega a utilizar en dieciocho ocasiones, muchas de ellas fuera de la paráfrasis del prólogo, e incluso reinterpreta la aparición en el texto evangélico de los términos λόγος ο ῥήματα como alusiones propias al Logos Hijo de Dios.

4. DIOS VERDADERO

Para el lector del Evangelio de Juan es evidente la divinidad de Jesús, pero solo en dos ocasiones se explicita en el texto que Jesús es θεός: la primera en el prólogo, de forma indirecta, pues todavía no se ha hablado de Jesús: καὶ

θεός ἦν ὁ λόγος (Jn 1,1); y la segunda en la confesión de Tomás al final del Evangelio: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Jn 20,28). Nono, lógicamente, mantiene el término θεός al parafrasear estos dos versículos: «Y el Logos era Dios de sublime linaje» (καὶ θεός ὑψιγένηθλος ἦν λόγος, P. 1,5); «Señor nuestro y mi Dios» (κοίρανος ἡμέτερος καὶ ἐμὸς θεός, P. 20,131).

4.1. θεός como título cristológico

Sin embargo, Nono emplea varias veces θεός como un sinónimo referencial de Jesús en contextos en los que no parece que haya una razón especial para hacer hincapié en la divinidad de Cristo. Así, presenta a Andrés como uno de los discípulos «a los que Dios hospedó» (οὓς θεός ἐξείνισσεν, P. 1,151 ~ Jn 1,40); o afirma que «Dios permaneció allí» (θεός αὐτόθι μίμνε, P. 3,112 ~ Jn 3,22; P. 4,190 ~ Jn 4,40) cuando Jesús se traslada a Judea tras la visita de Nicodemo y cuando se queda dos días con los samaritanos; en otro pasaje, Nono apunta: «Dios censuró a la mujer» (θεός δ' ἤλεγξε γυναῖκα, P. 4,82 ~ Jn 4,18) cuando la samaritana le dice a Jesús que no tiene marido; y el poeta recurre a una expresión paralela para referirse a María Magdalena que quiere acercarse a Cristo después de la resurrección: «Dios frenó a la mujer» (θεός δ' ἀνέκοψε γυναῖκα, P. 20,72 ~ Jn 20,17); por último, en la conversación con Pedro a orillas del mar de Galilea después de la resurrección, por dos veces el panopolitano recurre al término θεός como sustituto de Jesús: «Y respondía Dios con una palabra» (θεός δ' ἀντίαχε μύθω, P. 21,107 ~ Jn 21,17) y «dijo de nuevo Dios a Pedro» (θεός πάλιν ἔννεπε Πέτρῳ, P. 21,116 ~ Jn 21,19).

4.2. θεός en la formación de epítetos

La divinidad de Cristo también viene remarcada por algunos epítetos formados sobre la raíz de θεός que se refieren indirectamente a Jesús. En varias ocasiones se califica a los discípulos de Cristo como «ceranos a Dios» (ἀγχιθεοί, P. 1,147; 2,68; 6,22.92; 13,52 20,120) y a los sacerdotes que se oponen a él como «hostiles a Dios» (ἀντιθεοί, P. 7,172; 9,69; 11,86)⁴⁸. La casa en la que Jesús hospeda a los discípulos de Juan, igual que el palacio de Caifás adonde llevan a Cristo tras el prendimiento, es una casa «que acogía a Dios» (θεοδέγμων, P. 1,148; 18,73). Este mismo epíteto recibe el hombro sobre el que José de Arimatea toma el cadáver de Cristo (θεοδέγμονι ὤμῳ, P. 19,203). También la fuente en la que se produce el encuentro de Jesús con la samaritana

es una fuente «que había acogido a Dios» (θεοδέγμονι πηγῆ, *P.* 4,137) y una fuente «cercana a Dios» (ἀγγιθέου πηγῆς, *P.* 4,144).

Por otra parte, María Magdalena es calificada en dos ocasiones como «la divina acogedora de Cristo» (Χριστοῦ θεηδόκος, *P.* 11,4.8) y la Virgen María es presentada en tres ocasiones como «deípara» con el término θεητόκος (*P.* 2,9.66; 19,135) que se había consolidado tras el Concilio de Éfeso para remarcar que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

Tanto ἀγγιθέος como ἀντιθέος y θεηδόκος son epítetos propios de la *Paráfrasis* que no aparecen en las *Dionisiácas*, donde sí tenemos varios testimonios de θεοδέγμων –incluso con la misma fórmula que *P.* 1,148 y 18,73: ἔσω θεοδέγμονος αὐλῆς– para referirse al palacio de Dioniso (*D.* 9,162; 18,88) o de todos los dioses en el Olimpo (*D.* 27,242), y donde también encontramos dos apariciones de θεητόκος, una para referirse al agua de la que nace Afrodita (*D.* 41,112) y otra para calificar a Rea, madre de Zeus (*D.* 45,98).

4.3. *Jesús, θεός y θεοῦ υἱός*

El título θεός aplicado a Cristo no implica, sin embargo, confusión con Dios Padre, como queda de manifiesto en la confesión de Natanael: «De ambas formas te llamaré: Dios, rey de los hijos de Israel, y te anunciaré como hijo verdadero del Dios vivo» (ἀμφοτέρων δέ, / Ἰσραὴλ τεκέων σε θεὸν βασιλῆα καλέσω / καὶ σε θεοῦ ζῶοντος ἐτήτυμον υἷον ἐνίψω, *P.* 1,202-204 ~ *Jn* 1,49). Natanael llama a Jesús θεός y θεοῦ υἱός. En la *Paráfrasis* se observa, lógicamente, un vocabulario trinitario mucho más desarrollado que en el Evangelio y con frecuencia aparece el sintagma «Dios Padre», aunque con varias formulaciones: θεὸς πατήρ (*P.* 3,87; 4,169; 6,118; 9,149; 13,131; 16,94.106); θεὸς τοκεύς (*P.* 1,38.127; 8,140; 19,38.141); θεὸς γενετήρ (*P.* 1,34; 9,18; 14,67; 15,106); θεὸς γενέτης (*P.* 3,97.165; 5,75); θεὸς παγγενέτης (*P.* 1,106; 12,154).

4.4. *Conclusión*

Uno de los aspectos que más llama la atención de la *Paráfrasis* es la facilidad con la que Nono asigna el título de Dios a Jesús, incluso en pasajes que, a primera vista, no muestran algún aspecto de la divinidad de Cristo. La divinidad queda remarcada por el empleo de epítetos compuestos referidos directa o indirectamente a Jesús en los que uno de los elementos de la composición es la raíz de θεός: ἀγγιθέος, ἀντιθέος, θεηδόκος, θεητόκος o θεοδέγμων.

El hecho de que el poeta utilice el término θεός para referirse tanto al Hijo como al Padre es quizá la causa de que cuando habla de Dios Padre recurra con frecuencia a aposiciones como πατήρ, τοκεύς, γενετήρ, γενέτης y παγγενέτης, o a epítetos que recalcan la dimensión celeste del Padre, como ἐπουράνιος (P. 1,134; 16,116), ὑψιμέδων (3,143; 9,127; 13,14) o ὕψιστος (P. 3,172; 7,71).

5. HIJO UNIGÉNITO DE DIOS

A lo largo del Evangelio de Juan, Jesús se revela como el Hijo de Dios, pero no en el sentido en que podrían entenderlo sus contemporáneos, sino en el sentido de que es el «Unigénito» (μονογενής, Jn 1,14.18), el único que es propiamente Hijo.

El título de «Hijo de Dios» se puede encontrar varias veces en las Escrituras para expresar la elección del rey por parte de Dios. Cuando en el Evangelio de Juan lo utilizan el narrador o los personajes lo hacen para aludir, sobre todo, a la condición mesiánica de Jesús, en quien se realizan las promesas de Dios a su pueblo. Sin embargo, el título «Hijo de Dios» está íntimamente relacionado con el título de «Hijo» que solo aparece en boca de Jesús y que es el que mejor manifiesta y define la identidad de su persona, pues esa relación filial única, que se expresa en la igualdad de conocimiento, comporta una afirmación de la igualdad de naturaleza con el Padre. Jesús, al revelar la naturaleza de su filiación, revela el misterio de la Trinidad.

El Hijo forma con el Padre, de quien ha salido y a quien vuelve, una unidad de ser y de voluntad. Existe entre los dos una relación íntima y única, distinta a la que tiene Dios con los hombres, como se refleja en la afirmación de Cristo resucitado: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). De hecho, entre el Padre y el Hijo se da tal unidad de voluntad que se afirma: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10,30; cfr. 5,19-21.23.26). La comunión entre ambos –el Hijo está en el Padre y el Padre en él (Jn 14,11)– sugiere la profunda comunión de ser y de naturaleza.

5.1. Términos para designar al Hijo

Juan emplea solo el término υἱός para referirse a Jesús como el Hijo. En algunos de esos casos, υἱός va acompañado por un sustantivo en genitivo: θεοῦ (Jn 1,34.49; 2,142; 5,25; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31); ἀνθρώπου (Jn 1,51; 3,13.14;

5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34; 13,31); ο Ἰωσήφ (Jn 1,45; 6,42). Solo en dos ocasiones –y las dos casi consecutivas– aparece acompañado de un adjetivo: «unigénito» (μονογενής, Jn 3,16.18). En Nono, el sustantivo predominante para referirse a Jesús como Hijo sigue siendo υἱός, pero también recurre el poeta a πάις y γόνος. Y, aparte de θεοῦ, ἀνθρώπου y Ἰωσήφ, aparecen acompañando a «Hijo» los genitivos τοκῆος (P. 5,87.99), βασιλῆος (P. 9,168) y Δαβίδ (P. 12,79). El título de «Hijo de David» es un claro eco de la escena de la entrada triunfal en los sinópticos (cfr. Mt 21,9; Mc 11,10) y veremos más adelante que el título de Rey se aplica en algunas ocasiones a Dios Padre (P. 9,159; 15,65, por ejemplo)⁴⁹.

En general, cada vez que en el Evangelio aparece el título de «Hijo de Dios», Nono lo mantiene en su paráfrasis. Hay una excepción en P. 5,99 ~ Jn 5,25, donde el poeta en lugar de «Hijo de Dios» presenta «Hijo del Padre» (τοκῆος), aunque el significado evidentemente es el mismo.

En Jn 11,4 ~ P. 11,18 el poema ofrece ἀνθρώπου en lugar de θεοῦ, pero este hecho se debe probablemente a la influencia de la fuente evangélica que utiliza el poeta, pues algún manuscrito, como el 0250, presenta ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en lugar del ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ de la mayoría de los testigos. En el resto de casos, Nono habla de «Hijo de Dios», aunque sin expresiones de carácter formulario y con distintos sinónimos para «Hijo»: γόνος (Jn 1,34 ~ P. 1,127; Jn 20,31 ~ P. 20,142); υἱός (Jn 1,49 ~ P. 1,202; Jn 3,18 ~ P. 3,97; Jn 11,27 ~ P. 11,90; Jn 19,7 ~ P. 19,38); y πάις (Jn 5,25 ~ P. 5,99; Jn 10,36 ~ P. 10,131). A veces el término θεός está reforzado con γενέτης (P. 3,97) o τοκεύς (P. 1,127; P. 19,38), pues es frecuente en la *Paráfrasis* el sintagma «Dios Padre».

5.2. «Hijo de Dios»: adiciones al Evangelio

En el Evangelio algunos personajes confiesan a Jesús como Hijo de Dios: Juan el Bautista (Jn 1,34); Natanael (Jn 1,49) y Marta (Jn 11,27). Los judíos, por su parte, le acusan de haberse hecho Hijo de Dios (Jn 19,7) y el propio Jesús se presenta como tal en tres ocasiones (Jn 5,25; 10,36; 11,4). El narrador también le da ese título al declarar la finalidad del Evangelio: «que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (Jn 20,31).

A estos pasajes, Nono añade otros en los que también se llama a Jesús el Hijo de Dios. El primero de ellos es P. 1,3 ~ Jn 1,1, de forma que desde el principio del poema se destaca el título de Jesús como el Hijo. En Juan, la primera alusión explícita a Jesús como Hijo es Jn 1,14: «Hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre». Nono, en cambio, enuncia en el segundo verso del poema la filiación eterna del Hijo: «Hijo sin madre, de la misma

naturaleza del coetáneo Padre» (ισοφυῆς γενετῆρος ὁμήλικος υἱὸς ἀμήτωρ, *P.* 1,2) y en el siguiente verso afirma que el Logos es Hijo de Dios (θεοῦ γόνος)⁵⁰.

El segundo ejemplo de la expresión «Hijo de Dios» sin correspondencia con el Evangelio lo encontramos en las palabras de Felipe a Natanael, que anticipan la posterior confesión de este: «[Hemos encontrado] a Jesús, el aclamado como hijo de José el justo, habitante de Nazaret, el Hijo de Dios» (Ἰησοῦν ὁσίοιο βοώμενον υἱὸν Ἰωσήφ, / Ναζαρεθ ναετῆρα, θεοῦ γόνον, *P.* 1,182s ~ *Jn* 1,45)⁵¹.

El título «Hijo de Dios» vuelve a aparecer en varios pasajes que parafrasean versículos del Evangelio en los que está presente el verbo πιστεύω («creer, tener fe») o su contrario, ἀπειθέω. Así, en *P.* 3,170 ~ *Jn* 3,36, donde Juan escribe: «El que rehúsa creer en el Hijo» (ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ), Nono añade «del Dios vivo» (θεοῦ ζώντος). En *P.* 5,169 ~ *Jn* 5,44, sin embargo, no hay ningún apoyo en el texto joánico para la expresión «Hijo de Dios», pero Nono parafrasea el verbo «creer» (πιστεῦσαι) con «honrar [a Jesús] como Logos, Hijo de Dios» (θεοῦ λόγον υἱά γεραίρειν), pues la fe es precisamente creer que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. La relación entre fe y «honrar al Hijo de Dios» la volvemos a encontrar en la interpelación de Jesús al ciego de nacimiento de *P.* 9,167s ~ *Jn* 9,35: «¿Tú tienes fe para honrar al Hijo del Rey del cielo?» (σὺ πείθειαι υἱά γεραίων / οὐρανίου βασιλῆος)⁵².

Del mismo modo, *Jn* 10,42 ~ *P.* 10,149 y *Jn* 11,45 ~ *P.* 11,182, «creyeron en él (Jesús)» (ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν) queda parafraseado por «creían en el Hijo de Dios» (παιδι θεοῦ πιστευον). Esta misma expresión aparece en la paráfrasis de «creían en Jesús» (ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν) de *Jn* 12,11 ~ *P.* 12,50. Y otra formulación muy similar, pero con el verbo πείθω en lugar de πιστεύω, parafrasea «creyeron en él (Jesús)» de *Jn* 12,42 ~ *P.* 12,169: «creían en el Hijo de Dios» (παιδι θεοῦ πείθοντο).

En *Jn* 16,30 los discípulos afirman: «Creemos que has salido de Dios» (πιστεύομεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθες), pero Nono pone el acento en que Jesús viene al mundo como Cristo, Hijo de Dios: «Sabemos de manera segura que tú vienes al mundo como Cristo, Hijo del Dios que está en el cielo» (ἀσφαλέως γινώσκομεν, ὅτι σὺ κόσμῳ / Χριστὸς ἐπουρανόιο θεοῦ γόνος αὐτὸς ἰκάνεις, *P.* 16,115s).

De esta forma, el panopolitano va anticipando a lo largo del poema la intención que llevó al evangelista a escribir los hechos y palabras de Jesús: «Para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (*Jn* 20,31).

Nono recalca que Jesús es el Hijo de Dios en la escena del prendimiento de Jesús en el huerto. Ante la traición de Judas, el poeta, lleno de asombro y

abrumado por la mezquindad humana, extiende significativamente el escueto apunte de *Jn* 18,5: «Judas, el que le iba a entregar, estaba con ellos», y exclama con una expresiva anáfora: «[Judas] por una ligerísima riqueza efímera entregó al Hijo de Dios, esperanza del mundo ilimitado. ¡Entregó al Hijo de Dios!» (ἀφαιροτάτοιο μινυθαδίου χάριν ὄλβου / υἷα θεοῦ παρέδωκεν ἀτέρμονος ἐλπίδα κόσμου, / υἷα θεοῦ παρέδωκε, *P.* 18,32-34).

Por otra parte, desde la cruz, Jesús contemplará a su madre, «a la que dio a luz al Hijo de Dios» (τεκοῦσαν [...] θεόπαιδα, *P.* 19,137s ~ *Jn* 19,26). Emplea aquí el poeta por única vez el término θεόπαις, que recoge la esencia de la identidad de Jesús y que justifica el empleo del título θεητόκος para María (*P.* 2,9.66; 19,135).

5.3. *Unidad entre el Padre y el Hijo*

En cuanto a la relación íntima que existe entre el Padre y el Hijo, Nono, siguiendo fielmente a Juan, subraya la unidad que hay entre ellos y, al mismo tiempo, incorpora un vocabulario de resonancias trinitarias. «Yo y el Padre somos uno» (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμεν, *Jn* 10,30) se parafrasea prácticamente con las mismas palabras, pero el poeta añade algunos epítetos que refuerzan esa unidad: «Pues yo mismo y mi Padre que gobierna somos un solo linaje, connatural, enraizado en sí mismo» (αὐτὸς ἐγὼ μεδέων τε πατήρ ἐμὸς ἓν γένος ἐσμέν, / ἔμφυτον, αὐτόπρεμνον, *P.* 10,106s). Tanto ἔμφυτον como αὐτόπρεμνον hablan de la unidad fundamental de naturaleza entre el Padre y el Hijo. Esa igualdad entre el Padre y el Hijo es reiterada por Nono a lo largo del poema y es subrayada desde el principio: en *P.* 1,2 se afirma que el Hijo es «de la misma naturaleza (ἰσοφυῆς) del coetáneo Padre»⁵³ y en *P.* 1,4 que es «indivisible (ἀμέριστος) del Padre»⁵⁴.

Otros pasajes en los que se alude directamente a la unidad entre Padre e Hijo son *P.* 5,81 ~ *Jn* 5,21: «El Hijo igual a él (ὁμοίος)»; *P.* 5,85 ~ *Jn* 5,23: «Al Hijo, igual a su Padre (ἰσόζυγον ᾧ γενετήρι)»; *P.* 10,138 ~ *Jn* 10,38: «Yo [Jesús] soy indivisible (ἀμέριστος) del Padre, estoy a su lado (ἀγχιφανής), junto a él (ὁμόζυγός)»; *P.* 17,74 ~ *Jn* 17,21: «Nosotros [el Padre y el Hijo] juntos (σύζυγες) somos uno solo»; *P.* 17,67s ~ *Jn* 17,21: «Como estás en mí y yo, Padre, existo en ti, entrelazados juntos uno con otro (σύζυγες ἀλλήλοις ἀρηρότες)»; *P.* 17,88 ~ *Jn* 17,25: «Yo [el Hijo], de tu misma naturaleza (σύμφυτος), te conocí».

Quizá el pasaje en que se manifiesta de forma más clara la unión entre el Padre y el Hijo es *P.* 14,31-49, que parafrasea *Jn* 14,9-11. Felipe le pide a Jesús

que le muestre al Padre y Jesús le responde que quien le ha visto a él ha visto al Padre, porque están uno en el otro. Nono desarrolla esta idea mediante la adición de algunas cláusulas. En la *Paráfrasis*, Jesús comienza su respuesta haciendo una descripción de sí mismo como el que posee «del Padre invisible la imagen divina, connatural, en forma mortal» (ἀθηήτοιο τοκῆος / συμφυῆς ἔνθεον εἶδος ἔχων βροττοειδέι μορφῇ, P. 14,31s). Es decir, Jesús es el rostro visible del Dios invisible, pues es imagen suya, de la misma naturaleza, pero en forma mortal, idea que remite a *Jn* 1,18: «A Dios nadie lo ha visto jamás; el Dios unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer»⁵⁵.

Después Nono parafrasea: «Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοί ἐστι, *Jn* 14,10), como: «Yo estoy unido al Padre y el Padre me tiene entrelazado en una única forma» (ὅτι σύζυγός εἰμι τοκῆος, /καὶ γενέτης μεθέπει με μιῇ συναρηρότα μορφῇ, P. 14,38s). El poeta recurre, como es habitual, a la *variatio*. Por una parte, en el primer elemento («Yo estoy en el Padre»), mantiene el verbo εἰμι, pero añade un atributo: «Yo estoy unido (σύζυγος) al Padre». Por otra parte, en el segundo elemento («el Padre en mí»), Nono cambia totalmente la sintaxis y emplea una construcción del verbo μεθέπει con el participio perfecto συναρηρότα como predicativo de με: «el Padre me tiene entrelazado (συναρηρότα) en una única forma»⁵⁶.

El pasaje que estamos analizando vuelve a insistir unos versos después en la unidad entre Padre e Hijo: «[El Padre] unido a mí (ξυνὸς ἐμοί)» (P. 14,41); y en la identidad de naturaleza: «Yo soy de la misma naturaleza (σύμφυτος) que el Padre» (P. 14,44). Y, como conclusión, Jesús exhorta a sus discípulos a creer en sus obras para que conozcan «la unión indivisible unida con un solo lazo del Hijo que permanece en el Padre, del Padre que está en el Hijo» (συζυγὴν ἀμέριστον ἐνὶ ζευθεῖσαν ὀχῆι / υἱοῦ πατρὶ μένοντος, ἐν υἱεὶ πατρὸς ἐόντος, P. 14,47s).

También son recurrentes en la *Paráfrasis* los compuestos con αὐτο- referidos al Padre y al Hijo. El Padre, en especial, es caracterizado hasta en seis ocasiones como «el que existe por sí mismo» (αὐτογένεθλος, P. 1,55; 4,109; 5,69; 8,137; 13,93; 13,129) y en una como «generado a sí mismo» (αὐτοφύτος, P. 1,3). Mientras que el Hijo, para destacar la virginidad de María, en una ocasión es presentado como «engendrado por sí mismo» (αὐτογόνος, P. 2,65), aunque tiene como epíteto más habitual «el que se ofrece a sí mismo» (αὐτοκέλευστος). Este epíteto, sin embargo, se presenta a veces precedido de una negación, porque el Hijo es αὐτοκέλευστος para entregar su vida voluntariamente (P. 5,54 ~ *Jn* 5,15; P. 10,64 ~ *Jn* 10,18; P. 18,26 ~ *Jn* 18,4), pero no es αὐτοκέλευστος para hacer su voluntad y transmitir su propia doctrina, sino que siempre cumple la voluntad del Padre y habla de lo que le ha oído (P. 7,107 ~ *Jn* 7,28; P. 12,194 ~ *Jn* 12,49).

5.4. Conclusión

La filiación divina de Jesús es una constante en todo el poema. El título «Hijo de Dios» aparece varias veces sin que haya un correlato evangélico y, como hemos visto en el apartado anterior, aparece con frecuencia junto con el título de Logos⁵⁷.

Además, es constante la insistencia del poeta en la identidad de naturaleza y la igualdad entre el Padre y el Hijo, mediante el empleo de diversos recursos. Para hablar de la unidad de naturaleza acude a compuestos de φύσις: ἰσοφυΐης (P. 1,2), ἔμφυτον (P. 10,107), συμφυές (P. 14,32), σύμφυτος (P. 14,44; 17,88); para marcar la unidad muestra preferencia por los compuestos de ζυγός: ἰσόζυγον (P. 5,85), ὁμόζυγος (P. 10,138), σύζυγος (P. 14,38), συζυγίην (P. 14,47), σύζυγες (P. 17,68.74); junto a eso, recurre a palabras que remarcan la semejanza: ὁμοίος (P. 5,81), ξυνός (P. 14,41); y la indivisibilidad: ἀμέριστος (P. 1,4; 10,138), ἀμέριστον (P. 14,47), ἀρηρότες (P. 17,68), συναρηρότα (P. 14,39).

La aparición del título fuera del prólogo se relaciona con cierta frecuencia con verbos como πιστεύω, pues Nono hace suya la intención de Juan y escribe la *Paráfrasis* «para que tengáis la fe salvadora de vida en que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios Padre que vive para siempre» (ὄφρα κε πίστιν ἔχοιτε βιοσσοῦν, ὅτι τοκῆς / Χριστὸς ἀειζῶοιο θεοῦ γόνος ἐστὶν Ἰησοῦς, P. 141s.).

6. SABIO HIJO DEL HOMBRE

«Hijo del hombre» es un título frecuente en el NT. En los Evangelios siempre lo encontramos en boca de Jesús para referirse a sí mismo, salvo cuando le preguntan los judíos a quién quiere designar con la expresión «Hijo del hombre» (Jn 12,34).

En el Evangelio de Juan aparece el título trece veces y, de nuevo, Nono muestra gran fidelidad al reproducir la expresión υἱὸς ἀνθρώπου en los pasajes correspondientes de la *Paráfrasis* con solo tres excepciones (Jn 6,53; 9,35; 11,4). Además, estas excepciones se pueden explicar por las características propias del texto que sirve como fuente al panapolitano. Así, falta la alusión al Hijo del hombre de Jn 6,53 porque Nono no parafrasea Jn 6,41-54⁵⁸; tampoco aparece el Hijo del hombre al parafrasear σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; (Jn 9,35), porque probablemente la fuente del poeta estaría relacionada con los manuscritos que ofrecen la variante θεοῦ en lugar de ἀνθρώπου (P. 9,167s)⁵⁹; por otro lado, ocurre lo contrario en P. 11,18 ~ Jn 11,4, donde con toda pro-

bilidad la fuente noniana depende de los manuscritos que han transmitido ἀνθρώπου en lugar de θεοῦ⁶⁰.

Sin embargo, aunque en el Evangelio siempre encontramos la secuencia υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en Nono el título no llega a tener carácter formulario. El poeta altera el orden de palabras y con frecuencia añade un epíteto a «Hijo»: υἱέος ἀνθρώποιο (P. 1,216 ~ Jn 1,51); ἀνθρώπου μόνος υἱός (P. 3,69 ~ Jn 3,13); ἀνθρώποιο φερέσβιος υἱός (P. 5,105 ~ Jn 5,27; P. 6,117 ~ Jn 6,27); ἀνθρώπου πάλιν υἱά (P. 6,192 ~ Jn 6,62); ἀνθρώπου σοφὸν υἱά (P. 8,69 ~ 8,28; 12,137 ~ Jn 12,34); ἀνθρώπου φίλος υἱός (P. 11,18 ~ Jn 11,4); ἀνθρώπου σοφὸς υἱός (P. 12,94 ~ Jn 12,23); ἀνθρώπου κλυτὸς υἱός (P. 12,135 ~ Jn 12,34). Es decir, el Hijo del hombre es «dador de vida», «sabio», «amado», «glorioso». Además, hay dos casos en los que Nono prefiere πάις en lugar de υἱός: πάις ἀνθρώποιο (P. 3,75 ~ Jn 3,14); πάις ἀνθρώπου (P. 13,128 ~ Jn 13,31).

Los pasajes en los que se nombra al Hijo del hombre en el Evangelio de Juan aluden a que Jesús pertenece al cielo (Jn 1,51; 3,13), de donde le viene la potestad que ostenta (Jn 5,27; 6,27) y adonde ha de volver tras su glorificación, estrechamente relacionada con la elevación (Jn 3,14; 6,62; 8,28; 12,23; 12,34), para que también Dios sea glorificado en él (Jn 13,31). Estas mismas ideas están presentes en la *Paráfrasis*, pero Nono ha ampliado de forma significativa algunos pasajes y ha hecho más hincapié en algunos aspectos del Hijo del hombre: su encarnación humana, su pertenencia al cielo y su glorificación a través de la elevación.

6.1. *La encarnación del Hijo del hombre*

La importancia que da Nono a la encarnación del Hijo del hombre la podemos observar en P. 3,65-70, una larga paráfrasis de «pues nadie ha subido al cielo, sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (Jn 3,13):

οὔποτε δὲ βροτὸς ἄλλος ὑπηνέμιον πόδα πάλλων
οὐρανίων ἐπάτησεν ἀνέμβατον ἄντυγα κύκλων,
εἰ μὴ θέσκελος οὗτος, ὃς ἀθανάτην ἔο μορφήν
οὐρανόθεν κατέβαινε ἀθήει σαρκὶ συνάπτων,
ἀνθρώπου μόνος υἱός, ὃς ἀστερόεντι μελάθρῳ
πάτριον οὕδας ἔχων αἰώνιος αἰθέρα νάει·

«Jamás otro mortal, lanzando su pie ligero como el viento, pisó el borde infranqueable de los círculos celestes, sino solo ese divino que, uniendo su forma inmortal a una carne que le era extraña, bajó del cielo, el Hijo del hombre, que habita en la mansión estrellada, teniendo para siempre el éter como su tierra patria».

La expresión «jamás otro mortal» (οὐποτε δὲ βροτὸς ἄλλος, P. 3,65), con la que el poeta empieza el pasaje, encuentra su contrapunto tres versos después en «sino este divino» (εἰ μὴ θέσκελος οὗτος), de modo que se puede deducir que el Hijo del hombre es un «mortal divino» (βροτὸς θέσκελος). Después se añade una referencia explícita a la encarnación: «Que ha bajado desde el cielo uniendo su forma inmortal a una carne que le era extraña» (ὃς ἀθανάτην ἔομορφήν / οὐρανόθεν κατέβαιεν ἀήθει σαρκὶ συνάπτων, P. 3,67s). No es fácil determinar si para Nono el verbo συνάπτω –que en la *Paráfrasis* solo aparece otra vez al describir los recipientes de las antorchas que fabricó un artesano «tejiéndolos con cañas entrelazadas» (δονάκεσσι ἀμοιβαίοισι συνάπτων, P. 18,19)– tiene un significado teológico preciso o, simplemente, es un vocablo poético. El término es empleado por Nestorio, y antes por Teodoro, para referirse a la encarnación del Logos, pero es rechazado en ese sentido por Cirilo, que solo lo utiliza cuando habla de la «unión» de los hombres con Dios e insiste en que no se puede utilizar para referirse a la encarnación⁶¹.

6.2. *Dimensión celeste del Hijo del hombre*

En el pasaje que estamos comentando, la dimensión celeste del Hijo del hombre queda subrayada no solo por el οὐρανόθεν de P. 3,68, sino también por la subordinada adjetiva de P. 3,69-70: «Que habita en la mansión estrellada, teniendo para siempre el éter como su tierra patria» (ὃς ἀστερόεντι μελάθρῳ / πάτριον οὐδας ἔχων αἰώνιος αἰθέρα ναίει).

Encontramos otra alusión a la patria celeste del Hijo del hombre en la paráfrasis de Jn 6,62: «Pues, ¿si vierais al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?» (ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον;) ~ «Si vierais de nuevo al Hijo del hombre, al que brilla junto con el Padre, *montado sobre sus tronos celestes*, desde donde llego, ¿qué haréis al entender esto?» (εἰ δὲ κεν ἀθρήσητε συναστράπτοντα τοκῆι, / αἰθερίων, ὅθεν ἦλθεν, ἐὼν ἐπιβήτορα θώκων / ἀνθρώπου πάλιν υἷα, τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες;, P. 6,190-193).

6.3. *Exaltación del Hijo del hombre*

La glorificación del Hijo del hombre a través de la elevación queda subrayada en Nono por el empleo en algunas ocasiones del verbo ὑψώω como sustituto de δοξάζω. En los pasajes del Hijo del hombre encontramos el ver-

bo ὑψώω en P. 3,75; 11,18; 12,94.132.135; 13,130.131 y el verbo ἀνυψώω en P. 8,69. Junto a esto, hay otros términos que subrayan la gloria y el honor del Hijo del hombre. En *Jn* 5,26, el evangelista afirma que el Padre dio al Hijo «tener vida en sí mismo» y «la potestad de juzgar», pero Nono añade que le otorgó también «el honor divino de elevado trono» (ζαθέην ὑψίζυγον ὥπασε τιμήν, P. 5,193); y en P. 13,127 el poeta parafrasea el ἔδοξάσθη de *Jn* 13,31 como «ha obtenido el honor que a los mortales alumbraba» (φαεσίμβροτον ἔλλαχε τιμήν).

6.4. Conclusión

Esta vez, Nono se limita a reproducir las apariciones evangélicas del Hijo del hombre que encuentra en su *Vorlage*, sin llegar a asumir esa expresión como un título cristológico con carácter propio con el que referirse a Jesús en otras ocasiones. Lo que sí hace es aprovechar la mención del Hijo del hombre para describir el proceso de la encarnación como la unión de la forma inmortal, es decir, divina, a una carne que le era extraña (P. 3,65-70 ~ *Jn* 3,13) y también señala que su principal función es proporcionar remedio de las enfermedades a los hombres (P. 3,74). Función que viene refrendada por el epíteto φερέσβιος («dador de vida», P. 5,105; 6,117).

7. CRISTO VERDADERO

Tras el nombre Ἰησοῦς, el título más frecuente en la *Paráfrasis* para mencionar a Jesús es Χριστός, con 131 apariciones, a las que hay que añadir el epíteto compuesto φιλόχριστος (P. 4,195), referido a los galileos que recibieron bien a Cristo «porque habían visto todo cuanto hizo en Jerusalén durante la fiesta» (*Jn* 4,45).

En el Evangelio de san Juan, la palabra Χριστός aparece en 19 ocasiones, pero habitualmente lo hace en un contexto de duda sobre si Jesús es verdaderamente el Cristo o no. Así, Juan Bautista niega que él sea el Cristo (*Jn* 1,20.25; 3.28); para la samaritana la característica principal del Mesías es que «nos anunciará todas las cosas» y, al ver que Jesús le ha dicho todo lo que ha hecho, se pregunta si no será el Cristo (cfr. *Jn* 4.25.29); los judíos también discuten sobre la posibilidad de que Jesús sea el Mesías e intentan comprobar si cumple o no las condiciones que ha de tener el Cristo: Jesús es de Galilea, pero el Mesías no se sabrá de dónde viene o, por lo menos, no vendrá de Galilea,

sino de Belén (cfr. *Jn* 7,27.42) y además el Mesías permanecerá para siempre, pero Jesús anuncia su propia muerte (cfr. *Jn* 12,34); con todo, los signos que hace Jesús sí son propios del Mesías (*Jn* 7,31).

En otros pasajes, el narrador, los personajes o el propio Jesús afirman que, efectivamente, es el Cristo. Ya hemos mencionado que el narrador en el prólogo sostiene que la gracia y la verdad vinieron por Jesús el Cristo (*Jn* 1,17) y que declara que la finalidad del Evangelio es «que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios» (*Jn* 20,31). Precisamente la fórmula ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ es la que emplea Marta al hacer su profesión de fe (*Jn* 11,27). Por su parte, Andrés al hablar de Jesús a su hermano Simón emplea la palabra hebrea: «hemos encontrado al *Mesías* (que significa Cristo)» (*Jn* 1,41).

En el Evangelio solo aparece una vez el término Χριστός en boca de Jesús y lo hace al comienzo de la oración sacerdotal: «Esta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y a Jesucristo (Ἰησοῦν Χριστόν), a quien Tú has enviado» (*Jn* 17,3). Pero hay otros dos pasajes en los que Jesús da a entender que él es el Cristo. El primero de ellos ante la samaritana, que está convencida de que el Mesías va a venir y va a anunciar todas las cosas, a lo que Jesús replica: «Yo soy, el que habla contigo» (*Jn* 4,26); el otro pasaje es la respuesta de Jesús a los judíos que le interpelan para que les diga claramente si él es el Cristo: «Os lo he dicho y no lo creéis; las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí» (*Jn* 10,25).

7.1. *El uso de Χριστός sin valor mesiánico*

Lo que en el Evangelio es un reconocimiento esporádico se hace en el poema noniano algo habitual y Χριστός sustituye con frecuencia a Ἰησοῦς, hasta el punto de que se puede afirmar que el título Χριστός se ha lexicalizado y ha perdido en cierta medida su significación mesiánica. Así, por ejemplo, en el Evangelio los soldados que quieren apresar a Jesús en el huerto dicen que están buscando a Jesús el Nazareno (Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, *Jn* 18,5.7), pero en la *Paráfrasis* añaden «buscamos a un habitante de Nazaret, a Jesús, el Cristo (Ναζαρεθ ναέτην διζήμεθα Χριστόν Ἰησοῦν, *P.* 18,42). Después, en la escena de las negaciones de Pedro, los criados, que en el texto evangélico se refieren a Jesús simplemente como ἀνθρώπου τούτου o mediante un pronombre –pues para ellos no debe de tener mayor relevancia la condición mesiánica de Jesús–, en la *Paráfrasis* emplean Χριστός en todas sus intervenciones: μή καὶ σὺ πέλεις Χριστοῦ μαθητής; (*P.* 18,80 ~ *Jn* 18,20); μή σὺ καὶ αὐτὸς ἐξ ἐτάρων Χριστοῦ πέλεις; (*P.* 18,119s ~ *Jn* 18,25); οὐ σὺ πέλεις Χριστοῦ διάκτορος; (*P.* 18,126 ~ *Jn* 18,26).

También el ciego de nacimiento emplea el título Χριστός para referirse a Jesús cuando explica cómo ha ocurrido el milagro de su curación: κείνος ἀνὴρ, ὃς Χριστὸς ἀκούεται, ὄντινα λαοὶ / Ἰησοῦν καλέουσιν, ἐμὰς ὤϊξεν ὀπωπάς (P. 9,57s ~ Jn 9,11). Es decir, el ciego afirma que aquel hombre, al que la multitud conoce como Jesús, se llama Cristo. Y vuelve a emplear el mismo título cuando les pregunta a los sacerdotes si también ellos quieren hacerse discípulos «del divino Cristo»: καὶ αὐτοὶ / Χριστοῦ θεσπεσίοιο νόθοι γίνησθε μαθηταί; (P. 9,140s ~ Jn 9,27), anticipando de esta forma su profesión de fe que en el relato joánico se produce tras el segundo encuentro con Jesús (Jn 9,38).

7.2. Χριστός con intención teológica

Vemos, pues, que a lo largo de la *Paráfrasis* el narrador utiliza con frecuencia y sin ninguna aparente intencionalidad cristológica el término Χριστός para nombrar a Jesús⁶². Incluso es un título que aparece en pasajes en los que destaca más la humanidad que la divinidad de Jesús, como cuando se sienta junto al pozo de Sicar, agotado de los viajes (Χριστὸς ὁδοιπορήσει καμῶν, P. 4,21) o durante el relato de la Pasión: «atando las manos a Cristo» (Χριστὸν ἐπισφίγξαντες, P. 18,61), «conduciendo a Cristo» (Χριστὸν ἄγοντες, P. 18,63), «[Pilato] rechazó interrogar a Cristo» (Χριστὸν ἀνακρίνειν ἀπεσεῖσατο, P. 18,150). Este empleo habitual de Χριστός por Ἰησοῦς tiene la contrapartida de que las profesiones de fe evangélicas en que se afirma que Jesús es el Cristo pierden fuerza y tal vez por eso Nono en el pasaje de la samaritana pone por dos veces en boca de Jesús el título Χριστός (P. 4,131.133) o añade en el anuncio de Andrés a su hermano Pedro otras características significativas: «Hemos encontrado al sabio Mesías, al Dios hombre que con palabra griega los judíos llaman Cristo» (Μεσσίαν σοφὸν εὐρομεν, ὃς θεὸς ἀνὴρ / Χριστὸς Ἰουδαίοισιν ἀκούεται Ἐλλάδι φωνῆ, P. 1,157s ~ Jn 1,41)⁶³. Es decir, el Mesías es «sabio» y es «Dios hombre». También en la profesión de fe de Marta, Nono incorpora elementos nuevos: «Conozco y creo que tú vienes al mundo como Cristo, Logos Hijo del Dios que libra de mal» (γινώσκω καὶ πείθομαι, ὅτι σὺ κόσμῳ / Χριστὸς ἀλεξικάκοιο θεοῦ λόγος υἱὸς ἰκάνεις, P. 11,89s ~ Jn 11,27). Por un lado, establece la equiparación entre «conocer» y «creer», lo que vuelve a resaltar la importancia de la sabiduría y el conocimiento en la noción noniana de fe, y, por otro, se incide en que Jesús, además de ser el Cristo, Hijo de Dios, es el Logos, título que en Juan queda circunscrito al prólogo del Evangelio⁶⁴.

En otros pasajes sí se puede descubrir detrás del término Χριστός una mayor intención teológica del autor. Al parafrasear la profesión de fe de Nata-

nael: «Rabbí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (*Jn* 1,49), Nono añade a los títulos Hijo de Dios y Rey de Israel el título de Cristo y el de Logos: «Rabí, pastor de alto trono de los cielos inaccesibles, tú eres el Rey de Israel, tú eres el Cristo, el Logos hijo del Dios siempre vivo» (ῥαββίν, ἐπουρανίων ἀδύτων ὑψίθρονε ποιμήν, / Ἰσραὴλ σὺ πέλεις βασιλεύς, σὺ Χριστὸς ὑπάρχεις, / υἱὸς ἀειζῶσιο θεοῦ λόγος, *P.* 1,200-202).

Algo similar ocurre en *P.* 16,115s ~ *Jn* 16,30, donde los discípulos, que en el Evangelio se limitaban a reconocer que Jesús había salido de Dios, hacen ahora una profesión de fe completa concorde con *Jn* 20,31: «Sabemos que tú vienes al mundo como Cristo, hijo del Dios que está en el cielo» (γινώσκομεν ὅτι σὺ κόσμῳ / Χριστὸς ἐπουρανίῳ θεοῦ γόνος αὐτὸς ἰκάνεις).

En el Evangelio, el término Χριστός aparece en boca de Jesús solo una vez, en *Jn* 17,3. En el texto correspondiente de la *Paráfrasis* la única diferencia significativa es la adición del demostrativo posesivo de segunda persona: «a tu Cristo Jesús» (τεόν Χριστόν Ἰησοῦν, *P.* 17,9). Sin embargo, en el poema, Jesús se refiere a sí mismo como Χριστός en varias ocasiones. En *P.* 4,131~ *Jn* 4,26, Jesús afirma ante la mujer samaritana: «Cristo es el mismo que habla contigo» (Χριστὸς ὁ σοὶ λαλέων αὐτὸς πέλον), una expresión muy cercana al ἐγὼ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι del Evangelio, pero en el poema a continuación añade: «Yo soy el Cristo, no viene ningún otro después» (Χριστὸς ἐγὼ γενόμεν· οὐ δεῦτερος ἄλλος ἰκάνει, *P.* 4,133). Por su parte, al parafrasear el episodio en el que los judíos preguntan directamente a Jesús si él es el Cristo (*Jn* 10,24), Nono da cierto realce al título Χριστός mediante el empleo del epíteto ἐτήτυμος. Los judíos, como los soldados o los criados del sumo sacerdote, parecen haber asumido que Cristo es un término que equivale a Jesús y por eso le preguntan si es el Cristo «verdadero» (εἰ σὺ Χριστὸς ἴκανες ἐτήτυμος, *P.* 12,88).

En los demás casos de la *Paráfrasis* en que Χριστός está puesto en boca de Jesús parece que el título está despojado de su sentido mesiánico. En *P.* 5,110 ~ *Jn* 5,28 da la impresión de que es una simple sustitución del pronombre evangélico, pues τῆς φωνῆς αὐτοῦ se convierte en Χριστοῦ φθεγγομένοιο; en *P.* 6,79 ~ *Jn* 6,20, el escueto ἐγὼ εἰμι del Evangelio queda transformado en Χριστὸς ἐγὼ ταχύγονος ὁδοιπόρος εἰμι θαλάσσης; en *P.* 11,54 ~ *Jn* 11,15 se refiere a Lázaro como ξεινοδόκον Χριστοῦ —«el hospitalario acogedor de Cristo»—, una fórmula que recuerda el epíteto que se ha aplicado poco antes a su hermana María: Χριστοῦ θεηδόκος (*P.* 11,4,8); y en *P.* 13,159 ~ *Jn* 13,38 Jesús advierte a Pedro que negará a Cristo (Χριστόν ἀπαρνήσαι).

Otras veces, el título Χριστός viene acompañado por palabras que remarcan claramente que se trata de un título divino. El caso más llamativo es θεοῦ

Χριστοῖο, «de Cristo Dios», que aparece dos veces: en *P.* 11,188 ~ *Jn* 11,46 y *P.* 12,164 ~ *Jn* 12,41, como complementos del nombre de ἔργα y de τιμὴν, respectivamente. En *P.* 11,188 estamos en el contexto de los judíos que acuden a los fariseos para relatarles la resurrección de Lázaro. Tiene por tanto ἔργα el sentido de «hechos prodigiosos» y θεοῦ enfatiza la divinidad de Cristo. En *Jn* 12,37-40 el evangelista recoge dos citas de Isaías para justificar la incredulidad de los judíos a pesar de que Jesús había hecho delante de ellos tantos signos (τοσαῦτα σημεῖα) y sentencia en el versículo siguiente: «Isaías dijo esto cuando vio su gloria» (ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ), que Nono parafrasea con «porque vio antes de tiempo el honor de Cristo Dios» (ὅττι θεοῦ Χριστοῖο προώριον ἔδρακε τιμὴν), enfatizando de nuevo la divinidad de Cristo.

7.3. La fórmula Χριστὸς ἄναξ

Pero la fórmula que emplea el poeta con más frecuencia, hasta en once ocasiones, es Χριστὸς ἄναξ, casi siempre en nominativo y a principio de verso⁶⁵: *P.* 1,68; 3,142; 6,99; 7,102.117.141.153.158.162; 11,15; 12,72. Sobre el término ἄναξ en la *Paráfrasis* haremos un análisis más detenido al estudiar la realeza de Cristo⁶⁶. Aquí nos interesa detenernos a estudiar si hay alguna justificación para el empleo de esa fórmula.

Sin que exista una correspondencia sistemática, se aprecia cierta preferencia de Nono para emplear Χριστὸς ἄναξ cuando en el Evangelio aparece el término Χριστός en boca de los personajes: *P.* 1,68 ~ *Jn* 1,20; *P.* 3,142 ~ *Jn* 3,28; *P.* 7,102 ~ *Jn* 7,27; *P.* 7,117 ~ *Jn* 7,31; *P.* 7,158 ~ *Jn* 7,41. A su vez, en *P.* 7,153 ~ *Jn* 7,39 y 12,72 ~ *Jn* 12,16, el empleo de Χριστὸς ἄναξ, en lugar del Ἰησοῦς del evangelista, puede estar en relación con que se trata de momentos en los que se habla de la glorificación del Hijo –en los dos casos en el Evangelio aparece el verbo ἔδοξάσθη–, lo que estaría en consonancia con un empleo más solemne del título Χριστός. Por otra parte, en *P.* 7,141 ~ *Jn* 7,37 quizá se pueda justificar el empleo de Χριστὸς ἄναξ por la abundancia de ejemplos cercanos o porque precede a una declaración solemne de Jesús.

7.4. Epítetos de Χριστός

Cuando Χριστός va acompañado de algún epíteto, este suele hacer alusión al carácter divino de Jesús: θεσπεσίος («divino», *P.* 9,141; 19,165), παμμεδέων («que todo lo gobierna», *P.* 7,21)⁶⁷, ἀθάνατος («inmortal», *P.* 19,86); o a su

carácter de salvador, con epítetos compuestos con -σός: βιοσσός («salvador de la vida», P. 11,83), νεκυσσός («que da la vida a los muertos», P. 12,79), λαοσσός («salvador del pueblo», P. 7,117).

7.5. *Conclusión*

Se podría concluir, por tanto, que Nono emplea habitualmente Χριστός como un mero sinónimo referencial de ἠησοῦς. De todas formas, en ocasiones el título también se carga de connotaciones teológicas específicas, para lo que el poeta recurre a la adición de palabras que evidencian la divinidad de Jesús: Cristo es el Dios hombre y es sabio (P. 1,157) o lo sitúa junto a otros títulos cristológicos: Cristo es el Logos y el Hijo de Dios (P. 1,202; 11,90; 16,116) y es también el Señor.

El poeta también recurre, para dar mayor realce al título de Χριστός, a epítetos que aluden al carácter divino y auténtico de Jesús, que es el Cristo verdadero, divino, que todo lo gobierna, inmortal, salvador de la vida y del pueblo.

8. SOBERANO DE TODO

Tras el título Χριστός, la forma más frecuente con que Nono se refiere a Jesús es un conjunto de palabras que le presentan como rey o soberano: ἄναξ, κοίρανος, βασιλεύς y, más excepcionalmente, ὄρχαμος. En el Evangelio, de estos títulos solo encontramos βασιλεύς, si bien el término κύριος, que Nono nunca emplea, muestra una clara relación etimológica con κοίρανος.

8.1. *La realeza de Cristo en el Evangelio de san Juan*

Aunque en el Evangelio joánico es indudable la importancia de la realeza de Cristo –sobre todo a partir del interrogatorio con Pilato y el título de la cruz–, no parece, sin embargo, que el título de Rey sea uno de los títulos cristológicos principales en Juan, que presenta a Jesús antes que nada como Hijo enviado por el Padre para revelar el mensaje divino⁶⁸.

Al comienzo del juicio, Pilato le pregunta a Jesús si es el rey de los judíos: οὐ εἶ ὁ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων; (Jn 18,33), pero a lo largo del Evangelio Jesús nunca se ha presentado como tal. Incluso se escabulle de la multitud que

quiere hacerle rey tras la multiplicación de los panes (*Jn* 6,15). Antes de las escenas de la Pasión, le han reconocido tan solo dos veces como rey de Israel: Natanael en su profesión de fe: ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ (*Jn* 1,49); y el pueblo que le aclama a su entrada en Jerusalén: ὠσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (*Jn* 12,13). Sin embargo, Pilato hará escribir en el título de la cruz precisamente Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (*Jn* 19,19), a pesar de las protestas de los príncipes de los sacerdotes que aseguran que es Jesús quien se atribuye ese título: ἀλλ' ὅτι ἐκεῖνος εἶπεν· βασιλεὺς εἰμι τῶν Ἰουδαίων (*Jn* 19,19). En cualquier caso, nunca encontramos por parte de Jesús una afirmación de ese tipo durante todo su ministerio público. Cuando reconoce ante Pilato su condición real, deja claro que el suyo es un reino diferente, no es un reino político de este mundo: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου (*Jn* 18,36).

Será tras la resurrección y la glorificación de Jesús cuando el título de Rey adquirirá su pleno sentido, como deja adivinar el evangelista al reconocer que hasta después de la glorificación los discípulos no entendieron las aclamaciones que el pueblo dirigía a Jesús el día de su entrada triunfal en Jerusalén (*Jn* 12,16). A partir de la glorificación, el evangelista ve cumplida en la entrada triunfal a la Ciudad Santa la profecía de *Za* 9,9 e identifica a Jesús con el rey mesiánico. La expresión «cuando Jesús fue glorificado» (ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς) es parafraseada por Nono como «cuando recobró su forma soberana Cristo el Señor» (ὅτε παμμεδέουσεν ἦν ἀνεδύσατο μορφήν / Χριστὸς ἄναξ, *P.* 12,71s): la glorificación de Jesús consiste en recuperar «su forma soberana», lo que aquí además viene enfatizado por el empleo junto a Χριστὸς del título ἄναξ, que recoge literalmente el que unos versos antes Nono ha puesto en boca del profeta Isaías: ποικιλόδωρος ἄναξ τεὸς (*P.* 12,68).

Por otra parte, en el cuarto Evangelio el término κύριος aparece 52 veces, casi siempre en boca de los personajes que se dirigen a Jesús o se refieren a él⁶⁹. Es un título que, como ya hemos dicho, se relaciona etimológicamente con κοίρανος, pero en el Evangelio carece de sentido regio, por lo menos a primera vista.

De las 33 veces que se emplea el vocativo κύριε, en 30 se refiere a Jesús. No obstante, en muchos casos el título κύριος parece ser más un título de cortesía que un título cristológico, como muestra el hecho de que no es exclusivo de Jesús: lo utilizan los griegos para dirigirse a Felipe (*Jn* 12,21) o María Magdalena para preguntar a quien ella toma por el hortelano (*Jn* 20,15). Del mismo modo, varios personajes que llaman κύριε a Jesús lo hacen antes de conocer su divinidad: la samaritana (*Jn* 4,11.15.19.11), el paralítico (*Jn* 5,7) o el ciego de nacimiento (*Jn* 9,36.38).

En otros pasajes, sin embargo, sobre todo en los capítulos de la resurrección, el término κύριος sí parece cargarse de las connotaciones que ya había adquirido en el lenguaje religioso con la traducción de los *LXX*, donde es empleado como sustituto del tetragrama sagrado⁷⁰. El pasaje más claro en este sentido es la confesión de fe de Tomás: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (*Jn* 20,28), pero también se puede descubrir ese mismo sentido cuando el discípulo amado advierte a Pedro de que es el Señor quien está en la orilla (ὁ κύριός ἐστιν, *Jn* 21,7) o cuando los discípulos no se atreven a preguntar a Jesús quién es, sabedores de que es el Señor (εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, *Jn* 21,12). Pedro siempre emplea κύριος para dirigirse a Jesús (*Jn* 6,68; 13,6.9.36.37; 21,15.16.17.21), de la misma manera que las hermanas de Lázaro (11,3.21.27.32.34.39) y los otros apóstoles (*Jn* 13,25; 14,5.8.22). El propio Jesús reconoce que sus discípulos le llaman ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος (*Jn* 13,13). Así se refiere también a él en diversas ocasiones María Magdalena el domingo de resurrección, cuando cuenta que se han llevado al Señor del sepulcro y cuando anuncia a los discípulos que ha visto al Señor (*Jn* 20,2.13.18).

El narrador emplea κύριος tan solo en *Jn* 6,23, 11,2 y 21,12⁷¹. Tanto 6,23 como 11,2 pueden considerarse glosas introducidas por algún copista y en el caso de 21,12 nos encontramos ya en los pasajes de la resurrección, en los que el título ha adquirido su pleno significado.

8.2. *La realeza de Cristo en la Paráfrasis*

Para Nono, sin embargo, la realeza de Jesús, al igual que veíamos antes con el título Χριστός, se ha convertido en algo tan evidente que a lo largo del poema emplea en numerosas ocasiones los títulos ἄναξ, κοίρανος y βασιλεύς como sustitutos del nombre de Jesús, aunque no siempre se pueda descubrir una clara finalidad cristológica⁷².

La estrecha relación entre estos tres títulos se pone de manifiesto en el hecho de que Nono los emplea indistintamente al parafrasear los pasajes evangélicos en los que aparece βασιλεύς, término que se mantiene, por ejemplo, en la confesión de fe de Natanael: σὺ βασιλεύς εἶ τοῦ Ἰσραὴλ (*Jn* 1,49) ~ Ἰσραὴλ σὺ πέλεις βασιλεύς (*P.* 1,201); o en la inscripción del título de la cruz: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων (*Jn* 19,21) ~ οὗτος Ἰουδαίων βασιλεύς Γαλιλαῖος Ἰησοῦς (*P.* 19,104). Pero encontramos κοίρανος en lugar de βασιλεύς en pasajes tan significativos como la pregunta de Pilato a Jesús sobre su realeza: οὐκοῦν βασιλεύς εἶ σύ; (*Jn* 18,37) ~ ἦ ῥά νυ κοίρανός ἐσσι; (*P.* 18,175); o en la réplica de los sumos sacerdotes al texto de la cruz, acusando

a Jesús de haber dicho que era rey: βασιλεύς εἰμι τῶν Ἰουδαίων (Jn 19,21) ~ κοίρανος Ἑβραίων τελέθω (P. 19,113). Incluso se da también la sustitución de βασιλεύς por ἄναξ en las alabanzas a la entrada de Jerusalén: ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται (Jn 12,15) ~ ἠνίδε ποικιλόδωρος ἄναξ τεὸς εἰς σὲ περήσει (P. 12,68).

Algo semejante ocurre cuando Nono parafrasea pasajes que contienen el término κύριος. En esos casos, Nono utiliza tanto κοίρανος como ἄναξ y con menos frecuencia βασιλεύς. En el encuentro con la samaritana, por ejemplo, se alterna ἄναξ (P. 4,49 ~ Jn 4,11) con κοίρανος (P. 4,71.88 ~ Jn 4,15.18) y María Magdalena en su respuesta a los ángeles habla de ἐμὸν βασιλῆα (P. 20,59) en lugar de τὸν κύριόν μου (Jn 20,13). Incluso alguna vez Χριστός ocupa el lugar de κύριος: ἐώρακα τὸν κύριον (Jn 20,18) ~ Χριστὸν ἶδε (P. 20,82).

Quizá se pueda postular que la amplia utilización de ἄναξ o βασιλεύς por Nono se debe, en parte, a la elección de κοίρανος por su relación léxica con κύριος y al claro valor de κοίρανος como «rey, soberano» en varios pasajes. Así, κοίρανος equivale al evangélico βασιλεύς en P. 18,175 ~ Jn 18,37; P. 19,13 ~ Jn 19,3; P. 19,70 ~ Jn 19,14; P. 19,77.79.80 ~ Jn 19,15; y P. 19,113 ~ Jn 19,21. Con ese mismo sentido, el término κοίρανος ya está presente en Homero (*Il.* 2,204; 7,234; *Od.* 18,106) y en los trágicos: en *Edipo en Colono* de Sófocles, por ejemplo, Antígona se dirige a Teseo como ἄναξ, κοίραν' Ἀθηνῶν⁷³. También es utilizado κοίρανος por Nono en las *Dionisiacas*, pero mientras que en los más de veinte mil versos del poema dionisiaco –en el que abundan príncipes, soberanos y reyes– apenas aparece 18 veces, en la *Paráfrasis* lo hace en 41 ocasiones, casi todas para referirse a Jesús⁷⁴. Parece evidente, pues, que la elección de Nono por la palabra ha estado motivada por su cercanía etimológica con κύριος, si bien son escasos los ejemplos en los que hay una correspondencia entre el uso noniano de κοίρανος y el uso joánico de κύριος: P. 4,71 ~ Jn 4,15; P. 4,88 ~ Jn 4,19; P. 15,55 ~ Jn 15,15; P. 20,131 ~ Jn 20,28; P. 21,72 ~ Jn 21,12⁷⁵.

8.3. κοίρανος

Aunque no es fácil deslindar las fronteras entre el empleo que hace Nono de ἄναξ y κοίρανος, sí que se percibe cierta preferencia por este último como vocativo (13 veces, frente a las cinco de ἄναξ) y también una mayor aparición de κοίρανος a partir del Canto XVIII –casi la mitad de las apariciones del término se encuentran en los tres últimos cantos–, motivada tanto por su utilización como sinónimo de βασιλεύς como por su significado más específico apli-

cado al resucitado (P. 20,92.105.107.131; 21,36.72). Resulta llamativo que al parafrasear εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν (Jn 21,12) como γινώσκων ὅτι κοίρανος ἦεν Ἰησοῦς (P. 21,72) Nono añade Ἰησοῦς, pues lo habitual en el resto del poema es que el nombre de Jesús sea sustituido por un sinónimo referencial y no es fácil encontrar pasajes en los que aparezca Ἰησοῦς sin correspondencia con el texto evangélico. La frase quizá sea deliberadamente ambigua para realzar la figura de Jesús como soberano, pues también permite la interpretación: «porque sabían que Jesús era el Señor».

8.4. ἄναξ

De todas formas, con 74 apariciones, el más frecuente de los títulos reales que aparecen en la *Paráfrasis* es ἄναξ, un término habitual en Homero, no solo para referirse a dioses como Apolo o Zeus (Il. 1,390; 3,351), sino también a hombres principales o caudillos como Agamenón o Néstor (Il. 1,442; 2,77). Ese mismo sentido tiene en los poetas trágicos. Nono, por su parte, lo emplea en las *Dionisiacas* tanto para dioses: Ζεῦ ἄνα (D. 2,209), Βάκχος ἄναξ (D. 48,82), ἄναξ ἐναγώνιος Ἐρμῆς (D. 48,231); como para hombres: Ἀσπερίων Δικταῖος ἄναξ Κορυβαντίδος Ἰδης (D. 2,695), Κάδμος ἄναξ (D. 7,159), ἄναξ Ἀθάμας (D. 9.302). No se trata por tanto de un término específicamente divino. En la *Paráfrasis* casi siempre se refiere a Jesús, pero en algunos pasajes se aplica a hombres: οὐ πέλε λάτρης ἄνακτος ὑπέρτερος (P. 13,74), πᾶς γὰρ ἑαυτὸν ἄνακτα λέγων ψευδήμονι μύθῳ / Καίσαρι Τιβερίῳ ψευδώνυμος οὔτος ἐρίζει (P. 19,58s).

La mayoría de las veces ἄναξ es sujeto de verbos de lengua o aparece en oraciones que preceden al estilo directo e incluso forma parte de expresiones de carácter formulario justificadas quizá por cuestiones métricas. Suele aparecer, por ejemplo, justo después de la cesura femenina del hexámetro en expresiones que señalan el comienzo de un discurso directo, como en la fórmula ἄναξ δ' ἡμεῖβετο (P. 4,96; 6,121; 11,78; 12,91; 13,38; 21,27); o también en la expresión καί μιν ἄναξ seguida de un verbo al comienzo del hexámetro, a caballo entre el primer y el segundo pie, siempre en versos que sirven como introducción a un discurso directo (P. 1,205; 4,218.224; 5,17.29; 8,37; cfr. D. 17,83; 47,68).

En otros lugares sí se puede apreciar una mayor intencionalidad teológica, como en la expresión Χριστὸς ἄναξ que, según hemos visto en el apartado anterior, Nono tiende a utilizar cuando Juan el Bautista u otros personajes del Evangelio emplean el término Χριστός. La expresión Χριστὸς ἄναξ está

atestiguada por primera vez en la *Visión de Doroteo* (*Visio* 179, 189, 240, 342)⁷⁶. También aparece en varios poemas de Gregorio Nacianceno, de donde es posible que lo tomara nuestro autor⁷⁷, y en el *Carmen de Cypriano* de Eudocia (*Carmen de Cypriano* 154)⁷⁸.

Se puede encontrar cierta intensidad en el uso de ἄναξ en *P.* 6,58-61 para contraponer la soberanía celeste de Cristo a la βασιλεία que los hombres pretenden ofrecerle: «Y el Señor (ἄναξ), [...] sabiendo que las muchedumbres que lo acompañaban tenían intención de ir allí y, arrebatándole, erigirle como rey (βασιλῆα), se ocultó en una solitaria gruta del boscoso monte»⁷⁹. De todos modos, no parece que la diferencia entre ἄναξ y βασιλεύς se deba, como sugieren Caprara y Franchi, a la distinción habitual en la exégesis antigua entre la soberanía celeste de Cristo y el reinado humano que quieren ofrecerle los hombres y que Jesús rechaza⁸⁰. Más bien se podrían aducir razones métricas o estilísticas, pues, como hemos visto, los dos términos se emplean aplicados a Jesús en múltiples pasajes con independencia del tipo de reinado a que se refieran.

El propio Jesús se atribuye por dos veces el título de ἄναξ: *P.* 13,67 ~ *Jn* 13,14 y *P.* 11,18 ~ *Jn* 11,4. En el primer caso, da la impresión de que el recurso a ἄναξ es una simple *variatio* del κοίρανον que aparece dos versos antes, pero en *P.* 11,18 encontramos un uso que de alguna manera justifica el origen del título ἄναξ aplicado a Jesús en el resto del poema. Nono introduce dos cambios significativos al parafrasear el evangélico δοξασθῆ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου⁸¹ mediante la expresión ἀνθρώπου φίλος υἱὸς ἄναξ ὑψούμενος εἶη. Por un lado, sustituye el verbo δοξασθῆ por ὑψούμενος εἶη y, por otro, añade ἄναξ como predicativo proleptico, es decir, como predicativo que anticipa un título que le corresponderá propiamente a Cristo una vez que se haya producido su exaltación.

El empleo de ὑψούμενος εἶη relaciona la glorificación del Hijo con su «levantamiento». El verbo δοξάζω con el significado de «glorificar» aparece hasta 23 veces en el Evangelio de Juan y cuando está en voz pasiva el sujeto puede ser Jesús: Ἰησοῦς (*Jn* 7,39; 12,16), ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (*Jn* 11,4; 12,23.28; 13,31)⁸²; o Dios Padre: ὁ θεὸς (*Jn* 13,31.32), ὁ πατήρ (*Jn* 14,13; 15,8). En voz activa habitualmente es el Padre el que glorifica al Hijo (*Jn* 8,54; 13,32; 16,14; 17,1.5) y en dos ocasiones es el Hijo quien glorifica al Padre (*Jn* 17,1.4).

Nono, sin embargo, nunca emplea el verbo δοξάζω y en su lugar recurre a los homéricos κυδαίνω y γεραίρω, que no están presentes en Juan, y en especial a ὑψώω que sí aparece cinco veces en el Evangelio, siempre con el doble sentido de ser levantado sobre la cruz y ser exaltado: *Jn* 3,14 [bis];

8,28; 12,32.34⁸³. Se puede suponer que para Nono el verbo ὑψώω, aunque haya adquirido un significado más general, mantiene ese valor. En *P.* 12,94 ~ *Jn* 12,23, por ejemplo, Jesús anuncia que ha llegado la hora de que el Hijo del hombre sea glorificado y Nono en lugar de δοξασθῆ vuelve a recurrir a ὑψούμενος εἶη. La sustitución de δοξάζω por ὑψώω se produce también al parafrasear *Jn* 13,32: «Si Dios *es glorificado* en él, también Dios le *glorificará* a él en sí mismo; y pronto le glorificará» (εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ, καὶ ὁ θεὸς δοξάσει αὐτὸν ἐν αὐτῷ, καὶ εὐθὺς δοξάσει αὐτόν) se convierte en «Si Dios creador *es levantado* por él, también Dios Padre *levantará* a su hijo honrándole» (εἰ δὲ θεὸς γενέτης ὑψούμενός ἐστι δι' αὐτοῦ, / καὶ θεὸς ὑψώσει πατὴρ υἱὸν γεραίρων). Incluso se puede encontrar cierta alusión a la glorificación en la cruz cuando los discípulos, con los trozos de pan sobrantes de la multiplicación, hacen un montón «que se eleva» (ὄγκον ... ὑψούμενον, *P.* 6,48): los panes, figura del cuerpo de Cristo, son elevados al igual que será elevado Cristo en la cruz⁸⁴.

Precisamente por esa elevación o exaltación, Jesús puede ser considerado soberano⁸⁵. De ahí el empleo de Nono de ἄναξ como predicativo proleptico en *P.* 11,18 al que nos referíamos antes⁸⁶. Jesús, el Hijo del hombre, será levantado «como soberano», es decir, adquirirá el título real después de su glorificación, pero el poeta anticipa ese título y lo utiliza a lo largo de todo el poema, junto con βασιλεύς y κοίρανος, como sinónimo referencial de Ἰησοῦς.

8.5. βασιλεύς

También βασιλεύς rebasa en la *Paráfrasis* ampliamente los márgenes de su utilización en el Evangelio, donde aparece 16 veces, de las cuales encontramos 12 en el contexto de la Pasión y el juicio de Pilato. Nono, por su parte, lo utiliza hasta en 31 ocasiones, seis de ellas en correspondencia con los pasajes evangélicos que presentan el término⁸⁷.

Aunque lo habitual es que βασιλεύς sirva para referirse a Jesús, en algunas ocasiones también designa a reyes humanos, como Herodes, ἀμερσιγάμου βασιλῆος (*P.* 3,123 ~ *Jn* 3,24), o el César, μονοσκήπτρου βασιλῆος (*P.* 19,57 ~ *Jn*, 19,12), y el propio Jesús lo emplea en un sentido general en *P.* 15,82 ~ *Jn* 15,20: δοῦλος ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἐοῦ βασιλῆος ἀρείων. Sin embargo, desde el comienzo de la obra, el βασιλεύς por excelencia es Jesús. Así, cuando Jesús interroga a los discípulos de Juan que le están siguiendo, el narrador apostilla que los discípulos respondieron «al rey que les preguntaba» (πευθομένου βασιλῆος, *P.* 1,141).

De hecho, ya encontramos en los primeros versos de la *Paráfrasis* una clara alusión al papel del Logos como rey, pues el Logos es «correinante» con el Padre (σύνθρονος, P. 1,4). Además, los judíos reprochan a Juan el Bautista que bautice si no es el Cristo «de alto trono» (ὑψίζυγος, P. 1,91), el mismo epíteto que recibe Zeus en *Il.* 4,166⁸⁸. Desde el principio del poema, por tanto, Cristo es considerado como rey y soberano y, junto a los ya estudiados κοίρανος y ἄναξ, es relativamente frecuente la aparición de βασιλεύς en contextos en que no hay una intención clara de subrayar la realeza de Cristo. Lo emplea el narrador, por ejemplo, para indicar que Andrés se dirige a Jesús (Ἀνδρείας βασιλῆι χέων φερέδειπνον ἰωήν, P. 6,23), justo antes de que Jesús se oculte precisamente porque la multitud quería erigirle como rey (ἀναστήσειν βασιλῆα, P. 6,60)⁸⁹. Otras veces, sin embargo, el título βασιλεύς concuerda mejor con un contexto en el que se presenta a Jesús imbuido de majestad, como después de la resurrección de Lázaro (φαμένου βασιλῆος, P. 11,176) o cuando María en Betania unge los pies del rey que participaba en el banquete (δαινυμένου βασιλῆος, P. 12,13).

Aparte de en boca de Pilato y de los sumos sacerdotes, donde existe correspondencia con el uso evangélico, también encontramos el término βασιλεύς empleado de forma muy significativa por dos personajes: María Magdalena y Pedro. María Magdalena en el Evangelio se queja ante los ángeles del sepulcro con las palabras ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου (*Jn* 20,13), que Nono parafrasea ὡς τινὲς ἄρπαγες ἄνδρες ἐμόν βασιλῆα λαθόντες / ἐννύχιοι σύλησαν (P. 20,59). La sustitución de τὸν κύριόν μου por ἐμόν βασιλῆα muestra una vez más la cercanía que tiene para Nono la palabra κύριος con el concepto designado por κοίρανος y, por tanto, también con βασιλεύς. Para María Magdalena, Jesús es rey, aunque todavía no sepa que ha resucitado.

8.6. ὄρχαμος κόσμου

Más interesante aún es el empleo del vocativo βασιλεῦ que hace Pedro después de la pesca milagrosa, en la escena que culmina el Evangelio, de la que se sirve Nono para poner de relieve una vez más la importancia que tiene para él la realeza de Cristo. A lo largo del pasaje vemos cómo se intercalan los tres títulos que estamos analizando: κοίρανε (P. 21,86), ἄναξ (P. 21,88), βασιλῆι (P. 21,93), βασιλεῦ (P. 21,95), ἄναξ (P. 21,97). Esta sucesión de títulos regios culmina en la tercera respuesta de Pedro con ὄρχαμε κόσμου (P. 21,105), un nuevo título de autoridad que solo ha aparecido tres veces antes en la *Paráfrasis* para designar a Pilato (P. 18,163; 19,2.197) y que ahora viene acompañado del genitivo κόσμου, porque Jesús es el gobernador del mundo.

En las tres respuestas de Pedro a las preguntas de Jesús, el apóstol recurre a tres títulos distintos, pero todos comparten la idea de realeza y señorío: κοίρανε, βασιλεῦ, ὄρχαμε κόσμου. Quizá no sea casualidad que esos tres títulos aparezcan en el contexto en el que Jesús está encargando a Pedro el cuidado de sus ovejas. Por dos veces Cristo emplea el imperativo ποιμαίνε (*P.* 21,98.108) que remite por una parte a la imagen del buen pastor (ποιμήν) del comienzo del capítulo 10, pero que, por otra, se relaciona también con el título que utilizan los sumos sacerdotes para referirse al César: Καίσαρα μοῦνον, ἀτέρμονα ποιμένα κόσμου (*P.* 19,81). Es decir, la imagen de Jesús como buen pastor también se carga de connotaciones regias y podemos encontrar aquí un eco de la confesión de Natanael al principio del poema en la que se dirige a Jesús como «pastor de alto trono de los cielos inaccesibles» (ἐπουρανίων ἀδύτων ὑψίθρονε ποιμήν, *P.* 1,200)⁹⁰.

Tras la tercera respuesta de Pedro, el poeta introduce las palabras de Jesús con la frase «y Dios respondía» (θεὸς δ' ἀντίαχε, *P.* 21,107), culminando de esta manera el *crescendo* que se aprecia a lo largo del pasaje: Jesús es señor, rey y gobernador del mundo, pero ante todo es Dios, como ya habíamos encontrado también en la confesión de Natanael: «Tè llamaré Dios rey de los hijos de Israel» (Ἰσραὴλ τεκέων σε θεὸν βασιλῆα καλέσσω, *P.* 1,203).

8.7. *La realeza de Cristo y la realeza de Dios Padre*

Además, en la *Paráfrasis* el término βασιλεύς, que hemos visto que designa a figuras humanas como Herodes y César y que está casi siempre referido a Jesús, se utiliza en cinco pasajes para nombrar a Dios Padre, siempre acompañado de un epíteto que alude al cielo o a las alturas: ἐπουρανίω βασιλῆι (*P.* 5,70), ἐπουρανίῳ παμβασιλῆος (*P.* 5,162), ἐπουρανίου βασιλῆος (*P.* 9,159), οὐρανίου βασιλῆος (*P.* 9,168), ὑψίστου βασιλῆος (*P.* 15,65). El mismo Jesús emplea esa forma de llamar a Dios en tres ocasiones: *P.* 5,162; 9,168; 15,65. Aunque es frecuente encontrar en el AT textos en los que se llama Rey a Dios⁹¹, sin embargo, el NT nos presenta pocos ejemplos: *Mt* 5,35; *1Tm* 1,7; 6,15; *Ap* 15,3.

Encontramos de nuevo aquí el especial hincapié que pone Nono en la realeza, una de las características que Jesús comparte con Dios, pues junto a estos ejemplos en los que se le llama βασιλεύς aparecen otros epítetos que presentan a Dios como gobernador de todo. El más frecuente de ellos es ὑψιμέδων, «el que gobierna en lo alto», epíteto que en Hesíodo y Aristófanes se aplica a Zeus⁹² y que, en ámbito cristiano, Gregorio Nacianceno utiliza

también con bastante frecuencia para referirse a Dios⁹³. Nono lo emplea tanto para Zeus en las *Dionisiacas*⁹⁴ como para Dios Padre en la *Paráfrasis*, donde con 21 apariciones se convierte con diferencia en el epíteto más habitual de Dios, casi siempre en boca de Jesús⁹⁵. Para Nono, uno de las características principales de Dios Padre es que tiene el poder y gobierna.

Con ὑψιμεδέων comparte raíz παμμεδέων, «que todo lo gobierna», un epíteto poco frecuente en la literatura griega, probablemente de estilo hímnico, derivado de expresiones del tipo Δία τὸν πάντων μεδέοντα (*Orphicorum Fragmenta* 245,16), que después de Nono lo encontramos en la *Antología Palatina* referido a Cristo⁹⁶. En las *Dionisiacas* es exclusivo de Zeus (D. 1,368; 2,632; 7,9; 28,23; 40,97; 41,440), pero en la *Paráfrasis* se aplica tanto a Dios Padre (P. 6,98.155; 12,197) como a Jesús (P. 5,102; 7,21; 12,71). En P. 5,102 el sustantivo al que acompaña παμμεδέοντι es υἱέι y en P. 7,21 se habla de Χριστοῦ παμμεδέοντος. Sin embargo, en el tercer caso la referencia a Jesús es indirecta, pues el poeta parafrasea ὅτε ἐδοξάσθη Ἰησοῦς (Jn 12,16) mediante ὅτε παμμεδέουσιν ἦν ἀνεδύσατο μορφήν / Χριστός ἄναξ (P. 12,71s). El hecho es que tanto Jesús como el Padre comparten un epíteto específicamente divino, relacionado con la soberanía y el gobierno. Algo semejante ocurre con el término παμβασιλεύς «soberano de todo», que se refiere al Padre en P. 5,162, pero que aparece también en P. 1,88, οἶμον ὀφειλομένην ἰθύνετε παμβασιλῆος, al parafrasear la cita del texto del profeta Isaías que el Evangelio recoge como εὐθύνετε τὴν ὁδὸν κυρίου (Jn 1,23) y que alude a Jesús.

Estas expresiones ponen de manifiesto que el poder soberano de Cristo es total, equivalente al poder de Dios. Así, Pedro se dirige a Jesús en el lavatorio de los pies como ἄναξ πάντεσσι κελεύων (P. 13,31): Jesús es el Señor que gobierna todas las cosas, igual que el Padre. Por otro lado, para parafrasear la acusación de los judíos de que Jesús se hace igual a Dios, ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ (Jn 5,18), Nono recurre a ισάζων ἐδὸν εὐχος ἐπουρανίῳ βασιλῆι (P. 5,70), porque hacerse igual a Dios es pretender recibir la misma gloria que el rey del cielo.

8.8. Conclusión

A lo largo del poema Nono presenta a Jesús como rey sobre todo mediante los términos ἄναξ, κοίρανος y βασιλεύς, títulos que no son exclusivos de personajes divinos ni en Nono, ni en el resto de la literatura griega, pero que en la *Paráfrasis* van acompañados de epítetos que sí son propios de la di-

vinidad. La preferencia por un término u otro en pasajes concretos se puede atribuir en algunos casos a cuestiones estilísticas o métricas. Así, por ejemplo, en los casos oblicuos aparece casi siempre βασιλεύς porque ni el genitivo ni el dativo de κοίρανος caben en el esquema del hexámetro dactílico.

Esta insistencia en la realeza de Cristo es una característica propia de Nono con respecto a Juan. Este distingue claramente la concepción terrenal del reino mesiánico que tenían los judíos de la auténtica realeza de Cristo, que es una dimensión esencial del Redentor y que se expresa en su poder efectivo sobre el pecado, la enfermedad y la muerte. Sin embargo, Juan pone el acento en la intimidad del trato de los discípulos con el Maestro (cfr. *Jn* 15,14s) y no tanto en su subordinación a él⁹⁷. La insistencia de Nono en la realeza de Cristo se debe en parte, como señala Livrea, a la profunda admiración ética y al entusiasmo estético que suscita en Nono la figura de Cristo⁹⁸.

9. MAESTRO DEL MUNDO

Jesús reconoce que sus discípulos le llaman con razón ὁ διδάσκαλος καὶ ὁ κύριος (*Jn* 13,13) y, efectivamente, en varios pasajes sus interlocutores se dirigen a él con el título de ῥαββί, que Juan aclara que se traduce como διδάσκαλος (*Jn* 1,38). En concreto, ῥαββί aparece ocho veces en el cuarto Evangelio, siete de ellas para dirigirse a Jesús y una a Juan el Bautista (*Jn* 3,26). También encontramos una vez el término ῥαββουví con el mismo significado (*Jn* 20,16). En este punto, Nono muestra una fidelidad rigurosa a la fuente evangélica, pues en todos los pasajes correspondientes recurre a ῥαββίν y a ῥαββουví, que ocupan siempre la primera posición del verso: *Jn* 1,38 ~ P. 1,142; *Jn* 1,49 ~ P. 1,200; *Jn* 3,2 ~ P. 3,9; *Jn* 3,26 ~ P. 3,130; *Jn* 4,31 ~ P. 4,119; *Jn* 6,25 ~ P. 6,105; *Jn* 9,2 ~ P. 9,11; *Jn* 11,8 ~ P. 11,28; *Jn* 20,16 ~ P. 20,72. Caprara considera que Nono ante esta palabra hebrea habría experimentado cierto embarazo y por eso habría decidido mantenerla⁹⁹. Franchi, en cambio, sugiere más bien que Nono la considera un *nomen sacrum*, que alude a la naturaleza divina de Cristo, y por eso la deja inalterada¹⁰⁰, aunque eso no explicaría por qué retiene también la palabra cuando sirve para designar al Bautista. Además el término *rabí* es un título frecuente en el judaísmo de tiempos de Jesús¹⁰¹. Se puede pensar que el hecho de mantener ῥαββί se debe más bien al gusto de Nono por conservar las palabras de origen semítico. Es lo que ocurre con Μεσσίας (*Jn* 1,41 ~ P. 1,157; *Jn* 4,25 ~ P. 4,126), Κηφᾶς (*Jn* 1,42 ~ P. 1,163), μάννα (*Jn* 6,31 ~ P. 6,128), Σιλωάμ (*Jn* 9,7 ~ P. 9,35), Γαββαθά (*Jn* 19,13 ~ P. 19,65), Γολγοθά (*Jn* 19,17 ~ P. 19,91)¹⁰².

9.1. *Maestro que enseña*

Parecida fidelidad se observa en el uso de διδάσκαλος. En el Evangelio aparece en ocho ocasiones –entre las que se incluye *Jn* 8,4, en el episodio de la adúltera que Nono no parafrasea–: en dos para indicar que es la traducción de ῥαββί (*Jn* 1,38) o ῥαββουνί (*Jn* 20,16) y siempre en alusión a Jesús, salvo en *Jn* 3,2 donde es Jesús quien se refiere a Nicodemo como «maestro» de Israel. En los versos correspondientes de la *Paráfrasis* –excepto en *Jn* 20,16, donde Juan indicaba la traducción de ῥαββουνί– volvemos a encontrar siempre διδάσκαλος: *Jn* 1,38 ~ *P.* 1,142; *Jn* 3,2 ~ *P.* 3,10; *Jn* 3,10 ~ *P.* 3,50; *Jn* 11,28 ~ *P.* 11,93; *Jn* 13,13 ~ *P.* 13,63; *Jn* 13,14 ~ *P.* 13,70. También conserva Nono el término διδαχή las tres veces que aparece en Juan: *Jn* 7,16.17 ~ *P.* 7,59.61 y *Jn* 18,19 ~ *P.* 18,95.

Sin embargo, sí existe mayor libertad en el uso del verbo διδάσκω, pues si bien su aparición en el poema se corresponde casi siempre con los pasajes evangélicos en los que aparece, Nono también lo utiliza en otras ocasiones en las que en el Evangelio encontramos solo un verbo de lengua: «Os digo esto para que os salvéis» (ταῦτα λέγω ἵνα ὑμεῖς σωθῆτε, *Jn* 5,32) se convierte en: «Me presento enseñando todo esto a los hebreos, para con mis palabras salvaros en conjunto a todos vosotros que lo aprendéis» (διδάσκων / Ἑβραίους τάδε πάντα μετέρχομαι, ὄφρα μαθόντας / ὑμέας εἶν ἐνὶ πάντας ἐμοῖς ἐπέεσι σωῶσω, *P.* 5,132-134): ya no se trata solo de que Jesús dice algo para salvar a quienes le escuchan, sino que lo enseña (διδάσκων) y quienes le escuchan tiene que aprenderlo (μαθόντας) para salvarse¹⁰³.

9.2. *Sabiduría de Cristo*

Relacionada con su condición de maestro, una de las cualidades que con mayor frecuencia Nono atribuye a Jesús es precisamente la sabiduría. Jesús, que sabe las cosas por sí mismo –es αὐτοδιδακτος (*P.* 2,119; 6,58)– y sin que nadie se las enseñe –es ἀδίδακτος (*P.* 7,55; 18,25)–, es llamado «sabio» (σοφός) en varias ocasiones. Andrés se dirige a su hermano Pedro y le anuncia: «Hemos encontrado al sabio Mesías» (Μεσσίαν σοφὸν εὕρομεν, *P.* 1,157), quizá una velada alusión a la identificación del Mesías con la Sabiduría de *Pr* 8,22-31. El propio Jesús habla en tres ocasiones del «sabio Hijo del hombre» (ἀνθρώπου σοφὸν υἱά, *P.* 8,69; 12,37; ἀνθρώπου σοφὸς υἱός, *P.* 12,94). Asimismo, se considera sabia su palabra (σοφῶ ... μύθῳ, *P.* 1,161; 7,15; 14,25), incluso su saliva que curará al ciego de nacimiento (σοφὸν ἀφρόν, *P.* 9,59), así

como el agua que le ofrece a la samaritana (σοφὸν ποτὸν, *P.* 4,47) y el pan que bajará del cielo (σοφὸν ... ἄρτον, *P.* 6,135). Se llama también sabio al hombre que escucha y guarda la palabra de Dios (*P.* 8,136; 14,89). De ahí que sean considerados hombres sabios (σοφὸς ἀνὴρ) Juan el Bautista (*P.* 1,89), Moisés (*P.* 1,178) y los discípulos (*P.* 17,89; 18,94; 20,136).

Frente a la sabiduría de Cristo y sus discípulos, Nono insiste en la ignorancia y la insensatez de quienes no creen. Así, en *P.* 1,30s ~ *Jn* 1,11s se contraponen los que reciben a Jesús con corazón sensato (ἔμφροني θυμῶ) y los que con locura insensata (ἄφροني λύσση) no le honran. O se habla de los fariseos «de mente extraviada» (νοοπλανέων Φαρισαίων, *P.* 3,1) frente a los discípulos, considerados «juiciosos corderos» (ἔμφρονας ἄρνας, *P.* 21,89) y «sabio rebaño» (νοήμονα πώεα, *P.* 21,98)¹⁰⁴.

9.3. Conclusión

Nono solo aplica a Jesús el título de «Maestro» cuando encuentra ese mismo título en el Evangelio, pero insiste en que Cristo transmite unas enseñanzas divinas (διδάγματα θέσκελα, *P.* 8,32) y una doctrina de vasta sabiduría (διδασχὴ πολυίδρις, *P.* 7,59) que procede del Padre. La enseñanza consiste en llevar al interlocutor de las tinieblas a la luz. Así ocurre en el diálogo con la mujer samaritana: «Jesús le enseñó [cuál es el agua viva] para atraerla de la oscuridad a la luz» (Ἰησοῦς ἐδίδαξεν ἀπ' ἀχλύος εἰς φάος ἔλκων, *P.* 4,61 ~ *Jn* 4,13). El proceso de iluminación por medio de la enseñanza del maestro recorre todo el pasaje del encuentro con Nicodemo donde aparece el simbolismo de la oscuridad de la ignorancia y la luz del conocimiento: Nicodemo «llegó nocturno a la morada donde estaba la luz» (ἔννυχος εἰς δόμον ἦλθεν, ὅπη φάος, *P.* 3,5) y Jesús «a Nicodemo, que había aparecido de noche, le iluminó con su palabra» (νυκτιφανῆ Νικόδημον ἐξ̄ φαιδρύνατο μύθῳ, *P.* 3,7).

10. EL VERDADERO PROFETA

En el Evangelio de Juan se habla varias veces de la figura del profeta que ha de venir al mundo, que se identifica probablemente con el profeta anunciado en *Dt* 18,15.18. Así, por ejemplo, en *Jn* 1,21 los sacerdotes y levitas le preguntan a Juan Bautista si es Elías o el profeta. En dos ocasiones las multitudes reconocen que Jesús «es verdaderamente el profeta» (οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης): la primera después de la multiplicación de los panes (*Jn* 6,14) y la

segunda al escuchar sus enseñanzas junto al templo (Jn 7,40). Es decir, le reconocen como profeta tanto por sus signos portentosos como por su doctrina. Hay dos personajes que después de su experiencia con Jesús afirman que es profeta. La samaritana exclama, al descubrir que Cristo conoce su vida, «veo que eres profeta» (Jn 4,19); y el ciego de nacimiento responde «es un profeta» (Jn 9,17) a quienes le preguntan su opinión sobre el que le ha curado.

10.1. *Epítetos de προφήτης*

Nono mantiene en los mismos contextos la palabra προφήτης, introduciendo algún que otro matiz significativo. La expresión evangélica οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης (Jn 6,14; 7,40) queda parafraseada por ἐτήτυμός ἐστι προφήτης (P. 6,56; 7,156), de modo que se remarca no ya que Cristo sea verdaderamente el profeta, sino que «es el verdadero profeta». También encontramos en Nono el término προφήτης en los pasajes de la samaritana (Jn 4,19) y del ciego de nacimiento (Jn 9,17), pero acompañado en ambos casos de su correspondiente epíteto. La samaritana reconoce que Jesús es un profeta «que habla de Dios» (γινώσκω σε θεηγόρον ἄνδρα προφήτην, P. 4,88) y el ciego afirma que Jesús es un profeta «divino» (θέσκελός ἐστι προφήτης P. 9,89).

Hay una sola aparición de la palabra προφήτης sin correspondencia con el texto evangélico. Cuando la samaritana vuelve al pueblo para invitar a sus convecinos a que vayan a ver a un hombre (ἴδετε ἄνθρωπον, Jn 4,29) que le ha dicho todo lo que ha hecho, en el texto noniano la mujer asegura que es «un profeta inspirado por Dios» (θεοπρόπον ἄνδρα προφήτην, P. 4,139).

10.2. *Función de Cristo como profeta*

Se refleja en todos estos pasajes la idea del profeta como una persona inspirada, que habla de Dios, y no tanto como alguien que anuncia lo que va a ocurrir, aunque también Cristo pueda ser tenido como profeta en ese sentido.

La función profética de Cristo viene remarcada en la *Paráfrasis* por el empleo frecuente de palabras como θεσπίζω («profetizar, decretar») y su compuesto προθεσπίζω que tienen casi siempre como sujeto a Jesús¹⁰⁵. Cristo profetiza su muerte (P. 7,125 ~ Jn 7,33; P. 18,155 ~ Jn 18,32), la venida del Espíritu Santo (P. 7,149 ~ Jn 7,39), la traición de Judás (P. 13,88 ~ Jn 13,19), su marcha al Padre (P. 14,119 ~ Jn 14,29), el desprecio del mundo hacia los discípulos (P. 16,1 ~ Jn 16,1), el abandono de los discípulos en la hora de la Pasión

(P. 16,117 ~ *Jn* 16,31) y la muerte de Pedro (P. 21,114 ~ 21,19). Como se ve, muchos de los anuncios proféticos tienen que ver con aspectos de la Pasión. Pero mientras que en el Evangelio el objetivo de esos anuncios es acrecentar la fe de los discípulos, Nono alude simplemente a que los discípulos recuerden las palabras que Jesús les ha dicho, sin hacer ninguna referencia a la fe. Los versículos «para que cuando ocurra creáis que yo soy» (*Jn* 13,19) y «para que cuando ocurra creáis» (*Jn* 14,29) quedan parafraseados con «para que [...] recordéis la palabra anunciada mucho antes» (ὄφρα [...] μῦθον ἀναμνήσηθε παλαιάφατον, P. 13,88; 14,119). En lugar de aludir directamente a la fe, en el poema noniano Cristo exhorta a sus discípulos a recordar que ha anunciado con verdad lo que iba a ocurrir.

10.3. *Conclusión*

Nono ve en Jesús al verdadero profeta que habla inspirado por Dios. El cumplimiento de sus profecías viene a demostrar precisamente la verdad de cuanto enseña y transmite. Por encima de la fe, que será la consecuencia lógica de constatar la veracidad de las palabras de Cristo, Nono parece subrayar el carácter profético de Jesús, alguien que revela la verdad sobre Dios.

1. Sobre los aspectos cristológicos de la *Paráfrasis* y su relación con el *Comentario a san Juan* de san Cirilo de Alejandría se puede encontrar un buen resumen en C. DE STEFANI, *Nonno di Panopoli. Paráfrasi del Vangelo di S. Giovanni. Canto I: Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Bologna: Pàtron, 2002, 22-26. Por su parte, G. AGOSTI, *Nonno di Panopoli. Paráfrasi del Vangelo di San Giovanni, Canto Quinto. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze: Università degli studi di Firenze, 2003, 53, n. 52, señala que todavía hace falta un acercamiento sistemático a la competencia exegético-doctrinal de Nonno. A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition. Vol. 2.4: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604). The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*, London: Mowbrays, 1996, 95-100, ofrece un resumen de los principales apuntes cristológicos nonianos, aunque llega a la conclusión de que «one can scarcely avoid the impression that the religious power of the Gospel is scattered in an enchanting verbosity» (*ibid.*, 99). Por su parte, F. SIEBER, «Nonnus' Christology», en ACCORINTI (ed.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill, 2016, 308-26, estudia tres complejos temáticos (el del Logos, el de la relación Padre-Hijo y el de los títulos cristológicos) a través de algunos pasajes significativos, aunque resulta un tanto desconcertante la disociación que hace entre la cristología conciliar y la cristología bíblica. También ofrece un análisis interesante, junto con el convencimiento de que Nonno sigue un plan exegético determinado, A. ROTONDO, «La voce (φωνή) divina nella 'Paráfrasi' di Nonno di Panopoli», *Adamantius* 14 (2008) 287-310.
2. Cfr. P. 11,124: «derramando lágrimas desacostumbradas desde unos ojos que nunca lloraban» (δύμασιν ἀκλαύτοισιν ἀήθεα δάκρυα λείβων). La importancia de la ἀπάθεια no es desde luego algo exclusivo del monofisismo, sino que tiene un largo recorrido en los Padres. La ἀπάθεια de Cristo es una muestra más de su carácter divino, pero el debate que se suscitó en torno a la impassibilidad es si hay que aspirar a ella, anulando todas las pasiones, o, si más bien, hay que tratar de aprovechar las pasiones para el bien, manteniéndolas bajo el influjo de la razón (cfr. G. BARDY, «Apatheia», *DSp* I, 744).
3. GRILLMEIER, *Christ in Christian tradition*, vol. 2.4, 96.
4. F. HADJITTOFI, «ποικιλόνωτος ἀνὴρ: Clothing Metaphors and Nonnus' Ambiguous Christology in the Paraphrase of the Gospel according to John», *VigChr* 72 (2018) 183.
5. Cfr. SIEBER, «Nonnus' Christology», 324-26.
6. *Ibid.*, 325: «While Jesus is portrayed as the Christ and as God, the final decision concerning whether he is indeed God remains to the readers».
7. En la épica latina bíblica la preferencia es claramente a favor del término *Christus* frente a *Iesus*: Juvenco 151:39, Sedulio 69:2, Arator 63:4 (cfr. AGOSTI, *Canto V*, 267).
8. La palabra ἠησοῦς a efectos métricos es trisílaba. Cuando va a comienzo de verso la iota es larga, pero cuando ocupa la última posición la iota se convierte en breve tras la cesura.
9. R. SCHNACKENBURG, *La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios*, Barcelona: Herder, 1998, 360.

10. Cfr. *GLNT*, s.v.
11. Cfr. *ibid.*
12. De hecho, como veremos más adelante, en este pasaje Nono emplea πέμπω en lugar de ἀπέσταλκέν y ἰάλλω en lugar de πέμπω.
13. La distribución de las 24 apariciones de πέμπω es la siguiente: ocho en forma personal; once en participio aoristo (ocho de ellas en concordancia con τοκεύς: P. 5,153; 7,127; 8,29; 13,93; 14,98; 14,114; 15,90; 16,109); cuatro en participio presente activo; una en participio presente pasivo. El participio presente pasivo, ausente en el Evangelio, aparece en P. 13,92 al hablar de los que reciben al Hijo como «enviado de Dios» (πεμπόμενον θεόθεν).
14. P. 5,146.149.152; 7,60.110; 8,64.173; 11,154; 12,179; 17,9.25.71.79.
15. Así, encontramos τοκεύς en P. 5,86 ~ Jn 5,23; P. 5,91 ~ Jn 5,24; P. 5,120 ~ Jn 5,30; P. 6,154 ~ 6,38; P. 8,20 ~ 8,16; P. 16,17 ~ Jn 16,5. Por su parte, πατήρ aparece en P. 4,158 ~ Jn 4,34; P. 6,155 ~ Jn 6,39; P. 7,108 ~ Jn 7,28; P. 12,195 ~ Jn 12,49. Υ γενέτης en P. 8,25 ~ Jn 8,18 (este es el único de los pasajes citados en el que sí encontramos πατήρ en el Evangelio); P. 8,29 ~ Jn 8,72; P. 12,180 ~ Jn 12,45.
16. P. 7,127 ~ Jn 7,33; P. 13,93 ~ Jn 13,20; P. 14,97s ~ Jn 14,24 (con πατήρ en Juan); P. 15,90 ~ Jn 15,21.
17. Incluso hay un caso en el que Nono añade «el que le envió» sin correlato con el texto evangélico (P. 8,173 ~ Jn 8,54).
18. La palabra que Nono prefiere para parafrasear θέλημα es ἐέλδωρ (P. 4,157 ~ Jn 4,34; P. 6,153 ~ Jn 6,38; P. 6,155 ~ Jn 6,39), término que se puede traducir como «deseo» y que está bien atestiguado en Homero como muestra el *DGE*, s.v. (*Il.* 15,74; *Od.* 21,200; 23,54).
19. La estrecha relación que existe entre el Padre y el Hijo, evidenciada en algunas afirmaciones de Jesús (Jn 10,30; 10,37-38), aparece remarcada en otros pasajes en los que se habla del envío: el que no honra al Hijo no honra al Padre (Jn 5,23), la doctrina de Cristo no es suya, sino del Padre que le envió (Jn 7,16), el que cree en el Hijo, cree en el Padre y el que ve al Hijo ve al Padre (Jn 12,44-45), el que recibe al Hijo recibe a aquel que le ha enviado (Jn 13,20), etc. Todo ello es, en el fondo, reflejo de la unidad del Hijo y el Padre: «No soy yo solo, sino yo y el Padre que me ha enviado» (Jn 8,16).
20. En la *Paráfrasis* es una palabra frecuente para referirse tanto a los servidores de las bodas de Caná (P. 2,33) o del sumo sacerdote (P. 18,52.83.105) como a la «hora» que anuncia la nueva vida (P. 4,98) o al lavatorio de los pies (διάκτορον ἔργον, P. 13,17).
21. Epíteto que, según Smolak, tiene su origen en la mística neoplatónica: cfr. K. SMOLAK, «Beitrag zur Erklärung der Metabole des Nonnos», *JÖB* 34 (1984) 3 y n. 13.
22. Cfr. D. MOLLAT, *Saint Jean: Maître spirituel*, Paris: Beauchesne, 1976, 35.
23. Cfr. D. 37.623 Παλλάδι νικαίη μεμελημένος, «cuidado por Palas la victoriosa» (Erecteo) y 41.226 μεμελημένον ἑννέα Μούσαις, «cuidado por las nueve Musas» (un manantial).
24. En la *Paráfrasis*, ὁμόφοιτος se aplica a la relación del Unigénito con el Padre, como en el pasaje que estamos comentando, pero también a la relación de Jesús con sus apóstoles (P. 14,99 ~ Jn 14,25; P. 16,17 ~ Jn 16,5) o de los apóstoles entre sí (P. 12,90 ~ Jn 12,22; P. 21,69 ~ Jn 21,12; P. 21,136 ~ Jn 21,24), o incluso a dones divinos que Jesús concede a sus discípulos como la luz (P. 8,5 ~ Jn 8,12) o la paz (P. 14,104 ~ Jn 14,27).
25. Cfr. *DENT*, s.v. En el Evangelio de Juan, μαρτυρέω aparece en 33 ocasiones y μαρτυρία 14.
26. Según las necesidades métricas, Nono emplea en general indistintamente las formas temáticas o aтемáticas de (ἐπι)μάρτυρος/υρος. Para el análisis de los distintos significados del término en la *Paráfrasis* y en las *Dionisiacas* y su uso como sistema «paraformular» que invita a considerar la *Paráfrasis* como cronológicamente anterior a las *Dionisiacas*, cfr. F. VIAN, «Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis: étude de sémantique et de chronologie», *REG* 110 (1997) 143-60.
27. Cfr. *Il.* 18,9: ὥς μοι μήτηρ διεπέφραδε, «como ya me advirtió claramente mi madre»; *Od.* 6,47: ἐπεὶ διεπέφραδε κούρη, «después de que había advertido a la doncella».

28. Otros pasajes en los que el evangélico λόγος se corresponde con μῦθος son *Jn* 2,22 ~ *P.* 2,107; *Jn* 4,37 ~ *P.* 4,174; *Jn* 4,41 ~ *P.* 4,193; *Jn* 4,50 ~ *P.* 4,228; *Jn* 5,24 ~ *P.* 5,91; *Jn* 5,38 ~ *P.* 5,151; *Jn* 8,31 ~ *P.* 8,78; *Jn* 8,37 ~ *P.* 8,101; *Jn* 8,43 ~ *P.* 8,122; *Jn* 8,51 ~ *P.* 8,154; *Jn* 8,52 ~ *P.* 8,164; *Jn* 14,23 ~ *P.* 14,90; *Jn* 15,3 ~ *P.* 15,7; *Jn* 15,20 ~ *P.* 15,80; *Jn* 17,6 ~ *P.* 17,19; *Jn* 17,20 ~ *P.* 17,65; *Jn* 19,13 ~ *P.* 19,60.
29. Cfr. *Mt* 4,4: «No solo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios», que es a la vez una cita de *Dt* 8,3.
30. Como estudiaremos en el siguiente epígrafe, en el poema el término λόγος no se circunscribe al prólogo.
31. El epíteto ἐργασπόνος no vuelve a aparecer en toda la *Paráfrasis*, pero sí lo hace en las *Diomisiúacas* como epíteto de la naturaleza (*D.* 17,65), de la técnica (*D.* 5,563; 30,66), pero también de Venus (*D.* 24,316) y Atenea (*D.* 24,329) y de las manos de un obrero (*D.* 37,109).
32. Cfr. D. GIGLI PICCARDI, *Metafora e poetica in Nonno di Panopoli*, Firenze: Univ. degli Studi di Firenze Dipartimento di Scienze dell'Antichità «Giorgio Pasquali», 1985, 252-53.
33. Cfr. VIAN, «Μάρτυς chez Nonnos de Panopolis», 155.
34. Cfr. *DENT*, s.v.
35. ROTONDO, «La voce (φωνή) divina nella 'Parafrafi' di Nonno di Panopoli», 292. Muchas de las ideas sobre el término φωνή que exponemos a continuación, las hemos extraído del citado artículo de Rotondo.
36. En Cirilo, sin embargo, el término nunca se refiere a Jesús, sino a los profetas y al evangelista Juan (cfr. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *De Sanctae Trinitatis Dialogi*. 504,17: τοὺς τῶν θεηγόρων ... λόγους; 551,29: ὁ σοφὸς καὶ θεηγόρος Ἰωάννης; 554,34: τὰς τῶν θεηγόρων φωνάς, *al.*). Nonno también aplica el término a los profetas (*P.* 1,74; 4,88), a Juan Bautista (*P.* 1,21.89), a la Escritura (*P.* 19,128) y a la voz divina (*P.* 7,162).
37. Cfr. A. ROTONDO, «Il silenzio eloquente nella *Parafrafi* di Nonno di Panopoli», en *Silenzio e parola nella patristica. XXXIX Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 2010)*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2012, 448.
38. Cfr. *ibid.*, 445.
39. La fórmula λόγον αὐτόν, ὃν ὑψιμέδων πόρε κόσμῳ, recuerda a la empleada en *P.* 3,82 para referirse también al Logos: μουνογενῆ λόγον ὑία πόρεν τετραύζυγι κόσμῳ. En los dos casos se afirma que Dios «otorgó» (πόρε) el Logos «al mundo» (κόσμῳ).
40. Cfr. *Is* 55,10-11: «Como la lluvia y la nieve descienden de los cielos, y no vuelven allá, sino que riegan la tierra, la fecundan, la hacen germinar, y dan simiente al sembrador y pan a quien ha de comer, así será la palabra que sale de mi boca: no volverá a mí de vacío, sino que hará lo que Yo quiero y realizará la misión que le haya confiado».
41. De hecho, para asegurarse de que el lector entendiera que ὁ θεός, que aparece en las primeras palabras del versículo, funciona también como el sujeto de δίδωσιν, varios testigos repiten las palabras antes de δίδωσιν (A C² D Δ Ψ 086 f³ *al.*): B.M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2002, 176.
42. Si aceptamos la conjetura de Koehly para el verso 3, que sustituye el θεοῦ φῶς de los manuscritos por θεοῦ γόνος, quedaría aún más destacada la relación entre los dos títulos.
43. El Nacianceno emplea, por ejemplo, la forma σαρκωθεῖς para referirse a la encarnación en *Carmina* 1,9,47: *PG* 37,460. La afinidad de este pasaje de la *Paráfrasis* con algunos lugares de los *Carmina* parece documentar la decisión de seguir un modelo autorizado en un punto tan delicado y, a la vez, la intención de proporcionar al lector una clave exegética (cfr. DE STEFANI, *Canto I*, 136, que remite a J. GOLEGA, *Studien über die Evangelienichtung des Nonnos von Panopolis: ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum*, Breslau: Müller & Seiffert, 1930, 100).
44. προγένεθλος es posiblemente creación noniana –para contrastar con el precedente ὀπίγονος–, sobre la base del más común πρόγονος y de ὑψιγένεθλος (*P.* 1,5), αὐτογένεθλος (*P.* 1,55; 4,109; 5,69; 8,137; 13,93.129) (cfr. DE STEFANI, *Canto I*, 137).

45. En lugar de a dioses, βροτοειδής se aplica a seres humanos en *D.* 5,394, donde se refiere a Acteón, que, convertido en ciervo, ha perdido su apariencia humana, y en *D.* 46,337, cuando Autónoe, madre de Acteón, suplica a Artemis que cambie su forma humana en la de una cierva.
46. GREGORIO NAZIANZENO, *Carmina* I 1,2,63: *PG* 37,406; II 1,38,28: *PG* 37,1327. Brugarolas, por ejemplo, destaca la importancia que le da Gregorio Nacianceno a este título para resaltar la humanidad de Jesús, cfr. M. BRUGAROLAS, «La figura de la Virgen María en la cristología de san Gregorio Nacianceno», *ScrdeM* 10 (2013) 64. Para otras referencias patrísticas, se puede consultar *PGL* s.v.
47. En su comentario al pasaje, De Stefani, siguiendo a Kuiper, afirma que ὑφιγένεθλος se refiere a λόγος, porque el epíteto no cuadraría con Dios, al que se considera αὐτοφύτος, pero nos parece que, en ese caso, el poeta habría podido intercambiar sin problemas el orden de θεός y λόγος. Además, creemos que en la expresión subyace la idea de que el Logos procede del Padre y por eso es «Dios de sublime linaje» (cfr. DE STEFANI, *Canto I*, 109).
48. En dos ocasiones, sin embargo, este epíteto se aplica a los discípulos con sentido positivo, «semejantes a Dios» (*P.* 3,112; 11,221): cfr. K. SPANOUDAKIS, *Nonnus of Panopolis: Paraphrasis of the Gospel of John XI*, Oxford: Oxford University Press, 2014, 320.
49. *Vid.*, p. 80.
50. Aunque en este caso, γόνος se trata de una conjetura de Koechly, adoptada por Scheindler para sustituir el φῶς métricamente imposible de los códices (cfr. DE STEFANI, *Canto I*, 107-8).
51. La expresión βοάμενον υἱὸν Ἰωσήφ es una forma sutil de afirmar que José no es el verdadero padre de Jesús y presenta claras reminiscencias de *Lc* 3,23: αὐτὸς ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ὧν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, Ἰωσήφ τοῦ Ἰλίου.
52. Los manuscritos que ofrecen θεοῦ son la mayoría (A L Θ Ψ 070 0250 ^f.13 33 M lat sy^{p-h} bo), sin embargo, los principales testigos presentan ἀνθρώπου (P^{66,75} κ B D W syr⁸... al.). Tanto por el peso de estos últimos testigos como por la improbabilidad de que ἀνθρώπου sea sustituido por θεοῦ, los especialistas consideran que la mejor lectura es ἀνθρώπου (cfr. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 228-29). Seguramente Nono ha leído en su fuente τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ lo que explicaría más fácilmente la paráfrasis por οὐρανίου βασιλῆος.
53. El término ἰσοφυής corresponde probablemente al ὁμοούσιος del símbolo niceno-constantinopolitano (cfr. DE STEFANI, *Canto I*, 106; GOLEGA, *Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis*, 106).
54. Según Franchi, el adjetivo ἀμέριστος, que evoca la indivisible unión del Padre y el Hijo, se relaciona con el pensamiento neoplatónico, que considera que el mundo está marcado por la ausencia de μερισμός (cfr. R. FRANCHI, «Approaching the ‘Spiritual Gospel’: Nonnus as Interpreter of John», en ACCORINTI (ed.), *Brill’s Companion to Nonnus*, 246).
55. Precisamente, en la paráfrasis de *Jn* 1,18, Nono también caracteriza a Dios como el «Padre invisible» (ἀθηήτοιο τοκῆος, *P.* 1,58).
56. El participio perfecto συναρρήρατα pertenece al verbo συναρρίσκω, que es un compuesto formado sobre ἀρρίσκω, cuyo significado primario, referido a cosas con varias piezas, es «ensamblar, ajustar» y que hemos visto también en *P.* 17,68 para hablar de la relación entre Padre e Hijo.
57. Para Sieber, el hecho de que el Logos esté a menudo relacionado con la terminología Padre-Hijo sugiere que en la *Paráfrasis* hay un pluralismo religioso, pues se usan varios conceptos simultánea y equitativamente para explicar el misterio de Cristo (cfr. SIEBER, «Nonnus’ Christology», 312). Sin embargo, no se puede pensar que esos conceptos sean ajenos a la teología que encontramos en el cuarto Evangelio y parece un tanto excesivo hablar de «pluralismo religioso».
58. En cuanto a la ausencia de la paráfrasis de este pasaje, creemos, con Franchi, que no se trata de una inusual libertad del poeta para suprimir parte del texto evangélico, sino de la ausencia del pasaje en la fuente noniana por un error en la tradición manuscrita, provocada proba-

- blemente por un salto de lo igual a lo igual, pues tanto *Jn* 6,40 como *Jn* 6,54 acaban con las palabras τῆ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (cfr. R. FRANCHI, «Sulla lacuna del Canto Z (vv. 162-163) della Parafraresi di Nonno», *Prometheus* 39 (2013) 265-74).
59. Como ya hemos visto en el apartado anterior (cfr. n. 52), la mayoría de los manuscritos ofrecen la lectura τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, pero probablemente Nono ha leído en su fuente τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.
 60. Cfr. apartado 5.1.
 61. Cfr. D. FAIRBAIRN, *Grace and Christology in the Early Church*, Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2003, 107-8.
 62. Sin ánimo de ser exhaustivos, cfr. *P.* 1,131.137.161; 2,6.21.24.29.103; 3,4; 4,21.42.129; 5,49.66.110; 6,54.70.75.188; 7.10.20; 8,61; 9,38.72.114; 10.86.110.122; 11,74.83.97; 12,88.91; 13,109.116.145; 18,9.61.63.150; 19.5.49.83.205; 20,40.53.64; 21,2.118.
 63. El término Μεσσίας solo aparece dos veces en la *Paráfrasis* en correspondencia con las dos veces que lo hace en el Evangelio: *P.* 1,157 (*Jn* 1,41) y *P.* 4,126 (*Jn* 4,25).
 64. Cfr. SIEBER, «Nonnus' Christology», 310-14.
 65. No aparece a principio de verso en *P.* 6,99 (en acusativo), 7,102.117.
 66. Cfr. el apartado «4.8. Soberano de todo».
 67. Se aplica a Dios Padre en *P.* 6,98.155; 12,197.
 68. Cfr. MOLLAT, *Saint Jean: Maître spirituel*, 44.
 69. Sobre el empleo de κύριος referido a Jesús, cfr. *GLNT*, s.v.
 70. Huellas de este empleo se pueden descubrir en las citas de textos del AT: *Jn* 1,23 y 12,13.38.
 71. En *Jn* 4,1 algunos testigos importantes (P75, A, B) sustituyen Ἰησοῦς por κύριος, pero si hubiese estado κύριος presente en el texto original, probablemente ningún escriba lo habría desplazado en favor de Ἰησοῦς que aparece dos veces en las frases siguientes (cfr. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 176).
 72. Cfr. M. CAPRARA, *Nonno di Panopoli. Parafraresi del Vangelo di San Giovanni, Canto IV*, Pisa: Edizioni della Normale, 2006, 168-69.
 73. SÓFOCLES, *Oedipus Coloneus*, 1759.
 74. El empleo frecuente de κοίρανος parece una peculiaridad de Nono con respecto a la tradición poética cristiana. Lo encontramos solo cinco veces en los Himnos de Sinesio (SINESIO, *Hymni* 1,429.481; 2,27; 7,7; 8,31), dos en la paráfrasis a los Salmos del pseudo-Apolinar (PS-APOLINAR LAODICEO, *Metaphrases in Psalmis* 79,8; 83,3), una en los poemas de Gregorio Nacianceno para dirigirse a Dios (GREGORIO NAZIANZENO, *Carmina* II 1,65,7: PG 37,1407), una en Eudocia (EUDOCIA AUGUSTA, *Carmen de Cypriano* 1,281) y otra en el poema *Christus patiens*, atribuido a Gregorio Nacianceno (*Christus Patiens* 634: SC 169).
 75. Sin embargo, Janssen, en su reconstrucción de la *Vorlage* noniana, considera que κοίρανος es el sustituto habitual de κύριος y encuentra en ello un apoyo para la lectura κύριος en *Jn* 4,1 en lugar de la lectura Ἰησοῦς que ofrecen la mayoría de los manuscritos (cfr. R. JANSSEN, *Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnus Panopolitanus*, Leipzig: J.C. Hinrichs, 1903, 10).
 76. La *Visión de Doroteo* es un poema cristiano de 343 versos –hasta ahora el más antiguo que se conoce en hexámetros dactílicos–, que ocupa las primeras nueve páginas del papiro Bodmer 29, fechado alrededor del 400 d.C.: cfr. A.H.M. KESSELS y P.W.V. DER HORST, «The Vision of Dorotheus (Pap Bodmer 29), Edited with Introduction, Translation and Notes», *VigChr* 41 (1987) 313-59.
 77. Sobre la importancia de la influencia de Gregorio Nacianceno en Nono, cfr. SIMELIDIS, «Nonnus and Christian Literature», 298-307.
 78. Cfr. CAPRARA, *Canto IV*, 167.
 79. Cfr. *ibid.*, 168-69.
 80. Cfr. R. FRANCHI, *Nonno di Panopoli. Parafraresi del Vangelo di San Giovanni, Canto Sesto*, Bologna: EDB, 2013, 356; CAPRARA, *Canto IV*, 168-69.

81. La mayoría de los principales testigos ofrece la lectura ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, pero a partir de la paráfrasis que hace Nono y de los otros pasajes evangélicos en los que el verbo δοξάζω se relaciona con ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου se puede conjeturar que este último es el texto de la *Vörlage* noniana. La lectura ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου estaría también confirmada, por ejemplo, por el manuscrito 0250.
82. En la paráfrasis de *Jn* 12,28 encontramos un claro indicio del tipo de manuscrito del Evangelio conocido por Nono. La paráfrasis υἱὰ τεὸν κύδαινε sugiere que el texto base ofrece δόξασόν σου τὸν υἱόν, como hacen algunos testigos tardíos (L, X, *f*³, 33, 579, 1041, 1241, *al.*), quizá por influencia de *Jn* 17,1. Sin embargo, todos los testigos tempranos y la mayoría de los testigos tardíos presentan δόξασόν σου τὸ ὄνομα.
83. Cfr. DENT, s.v.
84. Cfr. R. FRANCHI, «La simbología del monte e l'importanza del verbo ὑψώω nella «Parafraasi del Vangelo di San Giovanni» di Nonno di Panopoli», *Augustinianum* 51 (2011) 488-91.
85. Un compuesto de ὑψώω –ὑπερυψώω– aparece en el himno cristológico prepaolino de *Flp* 2,6-11 (v. 9) y en *Act* 2,33 y 5,31 para designar la entronización de Jesús (cfr. DENT, s.v.).
86. Sobre el uso proléptico de algunos adjetivos en Nono cfr. SPANOUDAKIS, *John XI*, 155.
87. *Jn* 1,49 ~ *P.* 1,200; *Jn* 6,60 ~ *P.* 6,15; *Jn* 18,33 ~ *P.* 18,159; *Jn* 18,39 ~ *P.* 18,189; *Jn* 19,19 ~ *P.* 19,104; *Jn* 19,21 ~ *P.* 19,111.
88. En *P.* 5,103 y 15,31 el epíteto acompaña a honor (τιμή), en el primer caso al honor que le concede el Padre al Hijo y en el segundo al que obtiene el Padre por los discípulos.
89. Encontramos aquí otro posible ejemplo del uso proléptico de algunos predicativos.
90. El propio ὑπίθρονος es un epíteto que acompaña a «Padre» (γενέτης) en *P.* 12,104 y a «poptestad» (ἀρχήν) en *P.* 17,84.
91. Cfr. *Sal* 10,16; 24,8,10; 47,3-9; 103,19; *Za* 14,9; *Dn* 5,18; *Is* 33,22; 43,15.
92. HESÍODO, *Theogonia* 579; ARISTÓFANES, *Nubes* 563.
93. GREGORIO NAZIANZENO, *Carmina* I 1,7,38: *PG* 37,441; I 1,9,3: *PG* 37,457; I, 2,1,6: *PG* 37,522; I 2,1,653: *PG* 37,572.
94. *D.* 4,49; 7,280; 20,364, *passim*.
95. *P.* 3,56.81.143.165; 4,115; 5,86; 6,170; 8,20.72; 9,127; 10,66.128; 13,4.14; 14,4.26.27; 15,102; 16,11.90.100.
96. *AP* 1,31; 15.40.34. Para otras referencias cfr. AGOSTI, *Canto V*, 468-70.
97. Cfr. DE STEFANI, *Canto I*, 24-25.
98. E. LIVREA, *Nonno di Panopoli. Parafraasi del Vangelo di S. Giovanni, Canto XVIII. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Napoli: M. D'Auria, 1989, 122.
99. CAPRARA, *Canto IV*, 251.
100. FRANCHI, *Canto VI*, 398-99.
101. Cfr. DENT, s.v.
102. Los únicos términos semíticos que Nono no conserva son Βηθζαθα (*Jn* 5,2), quizá por la inseguridad sobre la grafía correcta; ὤσαννά (*Jn* 12,13) porque el poeta no reproduce las alabanzas de la multitud en la entrada de Jerusalén; y μάννα (*Jn* 6,49) pues, como ya hemos dicho, Nono no ha parafraseado *Jn* 6,41-54 (cfr. n. 58).
103. Otros pasajes en los que un verbo de lengua del Evangelio queda sustituido o reforzado por el verbo διδάσκω son *Jn* 4,13 ~ *P.* 4,61; *Jn* 8,34 ~ *P.* 8,88; *Jn* 9,3 ~ *P.* 9,15; *Jn* 12,50 ~ *P.* 12,199; *Jn* 14,6 ~ *P.* 14,19; *Jn* 14,23 ~ *P.* 14,88.
104. Cfr. MATZNER, «Christianizing the Epic – Epicizing Christianity: Nonnus' Paraphrasis», 141-42.
105. Aparte de Jesús, son sujetos de θεοσιζω Caifás, que profetiza que compensa que muera un hombre por el pueblo (*P.* 11,209 ~ *Jn* 11,51), y el profeta Isaías (*P.* 12,166 ~ *Jn* 12,42). Como sujeto de προθεσιζω también aparece el Espíritu Santo (*P.* 16,42 ~ *Jn* 16,13).

Índice del Extracto

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	9
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	11
LA FIGURA DE JESÚS EN NONO DE PANÓPOLIS	25
1. EL ENVIADO DE DIOS	27
2. EL REVELADOR	32
3. LOGOS	39
4. DIOS VERDADERO	42
5. HIJO UNIGÉNITO DE DIOS	45
6. SABIO HIJO DEL HOMBRE	50
7. CRISTO VERDADERO	53
8. SOBERANO DE TODO	58
9. MAESTRO DEL MUNDO	68
10. EL VERDADERO PROFETA	70
NOTAS	73
ÍNDICE DEL EXTRACTO	79

