

## De la *gentilitas* como religión a la *gentilitas* como estadio existencial en los *Sermones* de Máximo de Turín (...398-...423). El testimonio del sermón CIII extr.

Esteban Noce<sup>1</sup>

Recibido: 25 de abril de 2022 / Aceptado: 3 de octubre de 2022

**Resumen.** Tradicionalmente se ha asumido que Máximo de Turín (...398-...423) empleó el término *gentilitas* en sus sermones para referirse a la “religión pagana”, esto es, a un fenómeno social caracterizado por la adhesión de los individuos a ciertas creencias, prácticas, costumbres y ritos. Sin embargo, los estudios que hemos realizado en el curso de los últimos años nos han conducido a desestimar tal idea y a sostener que, por el contrario, el obispo de Turín recurrió a *gentilitas* para dar cuenta de un estadio existencial en que el ser humano podía encontrarse según cuál fuera la condición de su espíritu. El objetivo de este trabajo es evaluar la verosimilitud de una y otra interpretación a partir del análisis del comentario que Máximo realizó en su sermón CIII extr. respecto de la conversión de los discípulos de Jesús durante las bodas de Caná.

**Palabras clave:** Máximo de Turín; religión; *gentilitas*; sermón CIII extr.

### [en] From *Gentilitas* as a Religion to *Gentilitas* as an Existential Stage in the *Sermones* of Maximus of Turin. The Testimony of Sermon CIII extr.

**Abstract.** Traditionally, it has been assumed that Maximus of Turin (...398-...423) used the term *gentilitas* in his sermons to refer to the “pagan religion”, that is, to a social phenomenon characterised by the involvement of individuals in certain beliefs, practices, customs and rituals. However, the studies I have carried out in recent years have led me to reject this assumption and to hold that, on the contrary, the bishop of Turin resorted to *gentilitas* in order to refer to an existential stage in which human beings could be, depending on the condition of their spirits. The aim of this paper is to evaluate the plausibility of these two different proposals through an analysis of the commentary that Maximus offered in his sermon CIII extr. on the conversion of Jesus’ disciples at the wedding at Cana.

**Keywords:** Maximus of Turin; Religion; *Gentilitas*; Sermo CIII extr.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. El sermón CIII extr. 3. El ciclo epifánico CI extr., CII extr., CIII extr. 3.1. Los sermones CI extr. y CII extr. 3.2. El sermón CIII extr. 3.2.1. Exordio. 3.2.2. La conversión de los discípulos. 3.2.3. Epílogo. 4. Conclusiones. 5. Texto latino y traducción. 6. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Noce, E. (2023): De la *gentilitas* como religión a la *gentilitas* como estadio existencial en los *Sermones* de Máximo de Turín (...398-...423). El testimonio del sermón CIII extr., en *Gerión* 41/1, 149-174

<sup>1</sup> Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

E-mail: [esteban.noce@filo.uba.ar](mailto:esteban.noce@filo.uba.ar)

ORCID: [0000-0003-2391-7084](https://orcid.org/0000-0003-2391-7084)

## 1. Introducción

Los estudios relativos a la predicación de Máximo de Turín (...398-...423) han seguido lineamientos historiográficos sumamente tradicionales por lo que al así llamado “paganismo” refiere.<sup>2</sup> En efecto, según hemos evidenciado, comentaristas y traductores de su vida y de su obra han asumido que los términos *gentilis* y *paganus* aludían en su discurso a un mismo fenómeno —en algunos casos explícitamente definido como “religión pagana”<sup>3</sup>— cuyo combate, así como el de los cultos, los rituales, las prácticas y las creencias que en teoría lo definían, habría constituido uno de los objetivos primordiales de su acción pastoral.<sup>4</sup> Nuestros análisis en torno a los *Sermones*<sup>5</sup> del obispo de Turín, sin embargo, nos han llevado a proponer que los términos *gentilis* y *paganus* remitían en su discurso a dos fenómenos diversos y que ni uno ni otro daban cuenta de la “religión<sup>6</sup> pagana”, de hecho inexistente,<sup>7</sup> ni de ninguna otra.

En efecto, a partir del análisis del sermón XLVIII, sostuvimos inicialmente que Máximo se refería con *gentilis* y *paganus* a dos entidades no solo diversas, sino incluso opuestas en sus características esenciales: con *gentilis* aludía al individuo que, desconociendo aún el cristianismo, experimentaba una existencia secular sujeta al error y a la ignorancia, la cual era, sin embargo, pasible de ser superada; *paganus*, en cambio, daba cuenta del sujeto que, habiendo conocido el cristianismo, lo había rechazado, mereciendo por ello la muerte eterna.<sup>8</sup>

Ulteriores indagaciones nos han permitido, por un lado, constatar que la

<sup>2</sup> En Noce 2021 hemos cuestionado la pertinencia de diversos axiomas relativos al estudio de la “cuestión pagana”. En efecto, junto al de la supuesta sinonimia existente entre términos como *paganus*, *gentilis* y *gentes* entre otros, hemos evidenciado que la literatura patristica occidental no refrenda ni el pretendido surgimiento durante el siglo IV de una nueva y monolítica acepción cristiana de *paganus* ni el proclamado predominio cuantitativo —y menos aún el reemplazo— que a este término le habría correspondido por sobre *gentilis*, *gentes* y otros vocablos en el período comprendido entre los siglos IV y VII.

<sup>3</sup> Milena Mariani Puerari asoció estas prácticas, ritos, costumbres y cultos con “antiche forme di religiosità” (Mariani Puerari 1999, 10). Del mismo modo Gerhard Eger, quien utilizó expresiones como “pagan religion” y “practice of pagan religious rituals” (Eger 2014, 9 y 36). También Maria Pia Amelia Ariano refirió insistentemente a la “religione pagana” (Ariano 2014, 222, 224, 233, 236, 238) y, en una ocasión, a la “religiosità pagana” (Ariano 2014, 239).

<sup>4</sup> Algunos años atrás hemos indagado respecto del modo en que los estudiosos de la vida y obra de Máximo de Turín entendieron lo “pagano”. Si bien más adelante haremos referencia a las apreciaciones de algunos autores en particular, para un tratamiento en profundidad de la cuestión remitimos a Noce 2019a, 176-186, con abundante bibliografía.

<sup>5</sup> Seguimos a Mutzenbecher 1962 para todas nuestras referencias a los sermones de Máximo de Turín, a los que aludiremos como “S.” en las notas al pie. Todas las traducciones son nuestras.

<sup>6</sup> Al emplear el término “religión” lo hacemos, siguiendo a John North, “in the sense in which that word is normally used today”, esto es, entendiéndola como un colectivo humano caracterizado por la posesión de —y la exigencia de adherir a— una tradición discursiva sobre asuntos rituales o religiosos, un sistema de creencias y una estructura de autoridades diferentes a las propias del contexto familiar o político (North 1992, 187).

<sup>7</sup> En línea con diversos autores, y pese a diferencias de matices, entendemos que la “religión pagana” únicamente existió durante la Antigüedad y la Antigüedad Tardía en tanto que constructo discursivo útil a los intelectuales cristianos para afrontar diversos problemas relativos a la cristianización de los pueblos e individuos dispersos en el territorio otrora imperial, entre ellos el de establecer los límites de lo tolerado en materia de creencias, prácticas y hábitos de cara a unas poblaciones para las cuales las implicaciones de la “identidad cristiana” —todavía en proceso de construcción— distaban de resultar evidentes (North 1992, 187-188; Beard *et alii* 1998, 312, n. 202; Kahlos 2007, 1-2, 8, 15-16; Cameron 2011, 20-27; Jürgasch 2016, 121-134).

<sup>8</sup> Noce 2019a.

independencia semántica entre dichos vocablos no se verifica únicamente en el sermón XLVIII, sino que subyace a la homilética maximiana en su conjunto;<sup>9</sup> por otro, profundizar en la caracterización del *gentilis* y de la *gentilitas* tal como eran entendidos por el autor. A partir de esto último, sostuvimos que, lejos de remitir a religión alguna, la *gentilitas*, es decir, la condición propia del *gentilis*, constituía para el autor uno entre los diversos estadios existenciales en que el ser humano podía hallarse según cuál fuese la condición de su espíritu.<sup>10</sup> Propusimos que para el obispo de Turín la existencia humana había consistido originariamente en un puro estado de perfección espiritual, en el cual el sujeto creado *ad imaginem Dei* era ajeno al sufrimiento y a la muerte; la mácula heredada por todos los seres humanos como consecuencia del pecado de Adán había conducido, sin embargo, a la *gentilitas*, esto es, a la pérdida de la perfección espiritual y, con ello, a una existencia material y secular signada, como hemos dicho, por el error, la ignorancia y por la amenaza de la muerte eterna en caso de que tal condición se perpetuase. Conocido el cristianismo, se abrían para el individuo dos alternativas: 1) emprender el camino de la fe en tanto que *credens* o *catechumenus* y, cumplido un proceso compuesto por una etapa depurativa –en la cual el espíritu era purificado de todo pecado a partir de la catequesis– y por una instancia atributiva –en la que el individuo recibía el Espíritu santo en ocasión del bautismo– recuperar la perdida perfección primigenia alcanzando la condición de *fidelis* o *christianus* a la vez que la salvación;<sup>11</sup> 2) rechazar la fe, acción por la cual devenía *paganus* y se hacía merecedor de la muerte sin fin.

Así pues, el análisis de los *Sermones* del obispo de Turín nos condujo a sostener que Máximo no empleó *gentilis* y *paganus* como sinónimos ni refirió con ellos a un colectivo de individuos que adherían a una religión identificable con un conjunto de cultos, ritos, prácticas y creencias, sino que aludió con uno y otro a dos diferentes estadios existenciales. El presente trabajo tiene por objetivo refrendar estas afirmaciones a partir del análisis del significado que Máximo asignó al término *gentilis* en el sermón CIII extr. al narrar la *conversio* de los discípulos de Jesús en ocasión de las bodas de Caná.<sup>12</sup> Tras efectuar unas pocas consideraciones generales sobre el sermón CIII extr., nos detendremos en el análisis de la homilía a fin de demostrar que el relato del autor respecto de este acontecimiento únicamente resulta coherente si se entiende que la *gentilitas* no da cuenta de una religión, sino que remite a un estadio existencial caracterizado del modo que hemos enunciado.

A modo de apéndice, el lector encontrará el texto latino del sermón CIII extr. tal como ha sido establecido por Almut Mutzenbecher y nuestra traducción castellana. Con esta acción deseamos avanzar en nuestro objetivo de brindar a la comunidad académica y al público en general la posibilidad de acceder a una versión de los *Sermones* de Máximo de Turín en lengua española,<sup>13</sup> alternativa –hasta donde sabemos– hoy en día inexistente.

<sup>9</sup> Noce 2019b.

<sup>10</sup> Noce 2020, 211-212.

<sup>11</sup> Sobre las dos fases de este proceso, véase Noce 2022.

<sup>12</sup> Jn. 2, 1-12.

<sup>13</sup> Para nuestra traducción castellana de los sermones XX y XXXIII, véase respectivamente Noce 2020, 200-202 y Noce 2022, 52-53.

## 2. El sermón CIII extr.

El sermón que aquí nos interesa no se encuentra en los códices *Sessorianus* 55/2099 (siglos V/VI), *Ambrosianus* C. 98 inf. (siglos VII/VIII) ni *Sangallensis* 188 (siglo VIII), esto es, aquellos a partir de los cuales se ha reconstruido la *collectio antiqua*, conjunto de homilías que ya desde fines del siglo V se atribuían al obispo de Turín.<sup>14</sup> Llegado a nosotros a través de los códices *Lugdunensis* 1236 (1108) (siglo IX), *Laurentianus* 14-10 (siglo XV) y *Sessorianus* 470/2103 (siglo XVIII), forma parte de los sermones denominados *extravagantes* por Almut Mutzenbecher. La autoría del sermón por parte de Máximo, a decir de la editora, se sustenta en múltiples factores: el modo en que se introducen las citas bíblicas, el recurso a antítesis y comparaciones para ilustrar los pasajes bíblicos, la continuidad existente entre este sermón y el precedente, el uso de expresiones frecuentes en su prédica, el resumen de la homilía previa en la apertura de esta, la verificación de los rasgos lingüísticos y estilísticos que caracterizan sus escritos, la presencia de contenidos generalmente abordados en otros de sus sermones y el citado de diversas homilías propias.<sup>15</sup>

Mutzenbecher dispuso en tres bloques los nueve sermones de Máximo de Turín que guardan relación con la celebración de la Epifanía:<sup>16</sup> por un lado, las homilías XIIIa extr., XIIIb extr. y XIII; por otro, las homilías LXIV y LXV; finalmente, las homilías C extr., CI extr., CII extr. y CIII extr. Sin embargo, aunque la transmisión textual de estos últimos cuatro sermones podría hacer pensar en una única secuencia narrativa y justificar su integración en un conjunto,<sup>17</sup> es posible plantear alguna duda al respecto atendiendo a sus contenidos.<sup>18</sup> En efecto, mientras en los sermones CI extr., CII extr. y CIII extr. el autor comentaba la transformación del agua en vino operada por Jesús en las bodas de Caná (Jn. 2, 1-12), en el sermón C extr. trataba sobre su bautismo a manos de Juan el Bautista (Mt. 3, 13-17), episodio también asociado a la Epifanía en Turín para tiempos de Máximo. Desde este punto de vista,

<sup>14</sup> Respecto de la *collectio antiqua*, véase Mutzenbecher 1961, 217-219; Zangara 1994.

<sup>15</sup> Mutzenbecher 1961, 273-274; Mutzenbecher 1962, 408. Los 16 criterios establecidos por la editora a fin de evaluar la autenticidad maximiana de los sermones pueden apreciarse en Mutzenbecher 1961, 202-217. Una síntesis en Mutzenbecher 1962, XXVI-XXIX.

<sup>16</sup> Tenemos en cuenta solo aquellos sermones considerados auténticos o dudosos por Mutzenbecher. Hacemos a un lado, en consecuencia, las homilías XLV y XLVI, espuria la primera y perteneciente a Jerónimo la segunda según la editora.

<sup>17</sup> Los cuatro sermones se encuentran ordenados de manera consecutiva en los tres manuscritos que los han transmitido: los sermones C extr., CI extr. CII extr. y CIII extr. de la edición de Mutzenbecher ocupan respectivamente la posición 15°, 16°, 18° y 17° en el códice *Lugdunensis* 1236 (1108) (para el ordenamiento de los S. CII extr. y CIII extr. seguimos la información consignada en Mutzenbecher 1962, 405 y 408. En los cuadros de las páginas L y LXXII del mismo volumen la editora coloca el S. CII extr. en la posición 17° y el S. CIII extr. en la 18°); en el *Laurentianus* 14-10 les corresponde el orden 18°, 19° y 20°, integrando este último las homilías CII extr. y CIII extr. de la edición de Mutzenbecher; el *Sessorianus* 470/2103 les asigna el orden 15°, 16° y 17°, reproduciendo la fusión vista en el caso previo. En estos dos últimos casos se replica el primer ordenamiento aquí señalado, puesto que los sermones CII extr. y CIII extr. constituyen respectivamente la segunda y la primera parte de una única homilía que los integra (Mutzenbecher 1962, L, LXXII, 397, 401, 405 y 408).

<sup>18</sup> Ya Boniface Ramsey había manifestado ciertas reservas respecto de este agrupamiento al señalar, con relación a los sermones CI extr. y CII extr., que “The present sermon does not necessarily follow on the preceding one” (Ramsey 1989, n. 1 al sermón CI extr., en página 354, y n. 1 al sermón CII extr., en página 355); respecto del sermón CIII extr., sostenía que “The present sermon may follow on the preceding one” (Ramsey 1989, n. 1 al sermón CIII extr. en página 355).

pues, el sermón C extr. presenta mayor proximidad con los sermones XIIIa extr., XIIIb extr. y XIII, los cuales tratan, al igual que aquel, sobre los sucesos del Jordán. Las homilias LXIV y LXV, por su parte, recuerdan ambos acontecimientos.<sup>19</sup> Puesto que a la ausencia de continuidad narrativa se añade el hecho de que no existen elementos textuales que impongan la integración del sermón C extr. con las homilias CI extr., CII extr. y CIII extr., nuestro análisis prescindirá de él.

Un repaso de la bibliografía maximiana evidencia que, si bien un número significativo de estudiosos de la vida y de la obra de Máximo han ignorado por completo el sermón CIII extr.,<sup>20</sup> son abundantes los investigadores que se han detenido en la consideración de uno u otro pasaje de la homilia. En ciertos casos han evocado sus primeras líneas para sostener la idea de que, en opinión del obispo, los efectos de los milagros obrados por Jesús resultaban atemporales;<sup>21</sup> en otros apenas se lo ha incluido en los listados de sermones relativos a las fiestas litúrgicas,<sup>22</sup> a la celebración epifánica,<sup>23</sup> al relato evangélico de las bodas de Caná;<sup>24</sup> en ocasiones ha sido tomado en consideración para desarrollar distintas argumentaciones filológicas,<sup>25</sup> para llamar la atención sobre la alusión a la “justicia secular” en los escritos del autor,<sup>26</sup> para resaltar la costumbre maximiana de encontrar modelos de conducta en diversos personajes vetero y neotestamentarios<sup>27</sup> o para reflexionar en torno a la concepción que de las Escrituras tenía el obispo.<sup>28</sup> Michele Pellegrino, Alfredo Sáenz y Milena Mariani Puerari incluso citaron diversos pasajes de la homilia en sus estudios sobre el bautismo, sobre los misterios y sobre la Epifanía.<sup>29</sup> Ahora bien, en ninguna de estas evocaciones del sermón CIII extr. se observa preocupación alguna

<sup>19</sup> Milena Mariani Puerari ha postulado que los sermones CI extr., CII extr. y CIII extr. darían cuenta de una fase temprana de la celebración epifánica en Turín, en la cual la festividad habría estado asociada con los sucesos de Caná; que las homilias C extr., XIIIa extr., XIIIb extr. y XIII corresponderían a una fase tardía, en la que aquel suceso habría sido desplazado por el bautismo de Jesús en el Jordán; que los sermones LXIV y LXV evidenciarían la transición entre una y otra instancia (Mariani Puerari 1992, 383-385; Mariani Puerari 1999, 58).

<sup>20</sup> No hemos encontrado alusiones al sermón CIII extr. en los siguientes trabajos (para esta nota y las que siguen consideramos únicamente los estudios posteriores a la edición de los *Sermones* de Máximo de Turín publicada por Almut Mutzenbecher en el año 1962): Biffi y Re 1964a; 1964b; Maenchen-Helfen 1964; Biffi 1965; Rossetto 1970; Sáenz 1971; 1976; 1981a; 1981b; Devoti 1981; Pellegrino 1981; 1983; Padovese 1983; Spinelli 1983a; Lizzi 1989; Fitzgerald 1989; Zangara 1991; 1992; Cervellin 1992; 1993; Zangara 1994; 1995; De Filippis Cappai 1995; Modemann 1995; Bolgiani 1997a; 1997b; 1997c; Zangara 1997; Bolgiani 1998; De Filippis Cappai 1999; Padovese 1999; Devoti 1999; Dal Covolo 1999; Tuninetti 1999; Trisoglio 1999; 2000; Di Mauro 2001; Trisoglio 2001; Dal Covolo 2002; Trisoglio 2007; Piazza 2009; Eger 2014; Ariano 2014; Allen 2018.

<sup>21</sup> Biffi 1964, 539-541; Visentin 1967, 34; Sáenz 1969, 358, 361, 266 y 369; 1972, 415; Mariani Puerari 1991, 496-497; 1992, 397; 1999, 101; Padovese 1985, v. 1, XXIX; Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 14; Merkt 1997, 269; Maritano 1999, 120 y 146; Weidmann 2018, 350

<sup>22</sup> Spinelli 1983b, 44, n. 102.

<sup>23</sup> Spinelli 1983b, 57, n. 22; Mariani Puerari 1991, 69, n. 47; 1992, 381-405; 1999, 51.

<sup>24</sup> Visentin 1967, 31, nn. 5 y 6.

<sup>25</sup> Treloar (1983, 471) refirió a la línea 39 (...*dubitamus. Dubitamos, inquam...*) para ejemplificar la tendencia maximiana a reiterar al comienzo de una proposición el último término empleado en la precedente; Alan Fitzgerald (1987, 480, n. 49) evocó el sermón CIII extr. al analizar el uso del término *venia*, presente en la línea 46; Clemens Weidmann para evidenciar la continuidad estilística entre dicho sermón y el de aquellos cuya autoría atribuyó a Máximo algunos años atrás (2014, 101, 107, 110 y varias veces en el aparato crítico de las homilias propuestas como maximianas).

<sup>26</sup> Chaffin 1975, 1045, n. 24.

<sup>27</sup> Padovese 1981, 190, n. 328.

<sup>28</sup> Merkt 1997, 263-264, n. 698; Maritano 1999, 120, nn. 24 y 27.

<sup>29</sup> Pellegrino 1965, 266; Sáenz 1969, 373-376; 1972, 412; Mariani Puerari 1991, 496.

por la cuestión que aquí nos interesa, esto es, por el significado que el autor atribuyó al término *gentiles* en las líneas en que se narra la transformación del agua en vino y la consecuente conversión de los discípulos durante las bodas de Caná.

### 3. El ciclo epifánico CI extr., CII extr., CIII extr.<sup>30</sup>

#### 3.1. Los sermones CI extr. y CII extr.

El sermón CI extr. se estructura sobre la base de una sucesión de revelaciones. La primera de ellas consiste en la exposición por parte del orador del significado y sentido del propio nombre de la celebración en curso: “el griego «epifanía» equivale en latín a «aparecer»”.<sup>31</sup> La razón de tal denominación, afirmaba Máximo, residía en el hecho de que entonces “por primera vez el Salvador apareció en el mundo”.<sup>32</sup>

Sigue la exposición por parte del obispo de una segunda revelación, operada por el propio Jesús de cara a sus contemporáneos: la manifestación de su condición divina al obrar el milagro de la transformación del agua en vino. Señalaba Máximo,

por primera vez, con signos y milagros Cristo dios brilló en los corazones de los creyentes, y hasta las tenebrosas conciencias de los hombres llegó el resplandor de la fe. Así pues, aunque Dios esté en todas partes y lo posea todo, como no había sido visto antes, se dice que apareció. Apareció no tanto para los ojos de los hombres como para su salvación.<sup>33</sup>

La tercera revelación se vincula precisamente con este último término, *salus*. Ciertamente, anunciaba el obispo, la mutación del agua en vino había constituido el símbolo visible de la transformación espiritual ofrecida por Jesús a los seres humanos, gracias a la cual podían adquirir la vida eterna. Al respecto, afirmaba Máximo:

En este signo, pues, está contenido ciertamente todo el misterio de la resurrección. El agua vulgar, pálida y fría convertida en vino, naturalmente precioso, rojizo y ardiente, significa que la sustancia del hombre –vulgar por su condición, pálida por su debilidad y fría por la muerte–, debía ser cambiada por la gloria de la resurrección, que es preciosa por la eternidad, colorida por la gracia y ardiente por el hálito de la inmortalidad.<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Pese a las dificultades ya señaladas (véanse las nn. 16 y 17), consideraremos los tres sermones como componentes de una misma secuencia discursiva y asumiremos el orden en que Mutzenbecher los ha dispuesto.

<sup>31</sup> S. CI extr., 14-15: *...epifania graece latine dicitur apparere.*

<sup>32</sup> S. CI extr., 15-16: *...primum apparuit saluator in mundo.*

<sup>33</sup> S. CI extr., 19-24: *...tunc primum signis atque miraculis credentium cordibus deus Christus inluxerit, et in tenebrosas conscientias hominum fides splendoris aduenerit. Cum igitur deus ubique sit et uniuersa possideat, tamquam non uisus antea apparuisse dicitur. Apparuit autem non tam oculis hominum quam saluti.*

<sup>34</sup> S. CI extr., 55-61: *Nam hoc signo totum utique resurrectionis mysterium continetur. Aqua enim uilis pallida et frigida in uinum uersa, scilicet praetiosum rubeum uel ignitum, hoc significat hominis substantiam conditione uilem inbecillitate pallentem frigidam morte in resurrectionis gloriam commutandam, quae est aeternitate praetiosa gratia colorata spiritu immortalitatis ignita.*

Cierra el sermón CI extr. una cuarta revelación, funcional a la articulación entre las reflexiones hasta aquí realizadas por el orador y la catequesis que habría de impartir, a saber, que los efectos del milagro de Caná resultaban atemporales, por lo que también sus oyentes estaban llamados a experimentar la *conversio* figurada en el agua y en el vino y a alcanzar la salvación:

Me atrevo a decir que aquellas hidras proporcionaron aquella sustancia preciosa no solo a aquel festín, sino a todo el mundo; incluso resultan más útiles para nosotros: se sabe, en efecto, que de aquellos vasos ellos obtuvieron la ebriedad, nosotros obtenemos la justicia; ellos saborearon una copa de vino, nosotros recibimos el cáliz de la salvación; y, si es lícito decirlo, en ellos pasó de largo lo que habían bebido, en nosotros realmente permanece lo que asumimos.<sup>35</sup>

Tras un exordio sin relevancia a nuestros fines, el breve sermón CII extr. evidencia el interés del orador en dos cuestiones estrechamente relacionadas. Por un lado, insistir en la atemporalidad del milagro de Caná y en la consecuente promesa salvífica ofrecida a sus oyentes:

Porque si toda la duración de los siglos es para el Señor un solo día, ese día en el cual el Salvador realizó esos prodigios para nuestros antepasados al mismo tiempo los realizó también para nosotros [...] Igual que ellos, también nosotros bebimos de las mismas hidras, ya que aquellos bebieron de ella, una copa de vino, nosotros asumimos el cáliz de la salvación.<sup>36</sup>

Por otro lado, introducir en su discurso a los discípulos de Jesús, ausentes en el sermón CI extr., puesto que, a decir de Máximo, únicamente imitando la fe por ellos demostrada ante el milagro presenciado podrían sus oyentes experimentar la mutación que se les ofrecía. Máximo reiteraba esto en tres ocasiones, todas ellas en tono imperativo, profundizando progresivamente las implicaciones de tal acción: 1) “debemos hacer lo que hicieron entonces los discípulos de aquel tiempo”;<sup>37</sup> 2) “debemos, luego, hacer lo que hicieron nuestros predecesores visto un único signo. Si, en efecto, la misma gracia de la divinidad resplandeció en nosotros, en nosotros debe haber también la misma devoción de fe”;<sup>38</sup> 3) “Debemos, pues, creer como entonces creyeron los apóstoles. Quizá dice alguien «también nosotros somos cristianos: creemos en el Señor salvador». Pero es necesario creer con las obras, no con las palabras, no con la lengua, sino con el corazón”.<sup>39</sup>

<sup>35</sup> S. CI extr. 68-74: *Audeo dicere illas hydrias non solum illi conuiuio sed uniuerso mundo praetiosam illam ministrare substantiam, nisi quod nobis melius administrant. Constat enim ex ipsis uasculis illos haurisse ebrietatem, nos haurire iustitiam; illos percepisse uini poculum, nos calicem salutis accipere; et si dici fas est, apud illos pertransisse quod biberant, apud nos uero permanere quod sumpsimus.*

<sup>36</sup> S. CII extr., 21-26: *Quod si omne saeculorum tempus una dies est domino, eadem die, qua mirabilia saluator patribus operatus est, operatus et nobis est. Gustauimus et nos sicut illi de ipsis hydriis, siquidem illi de his poculum uini biberint, nos calicem salutis sumpserimus.*

<sup>37</sup> S. CII extr., 12-13: *...debemus facere quod illius temporis discipuli tunc fecerunt.*

<sup>38</sup> S. CII extr., 27-29: *Debemus ergo facere uiso signo domini quod nostri fecerunt priores. Si enim eadem in nobis diuinitatis refulsit gratia, eadem et fidei apud nos debet esse deuotio.*

<sup>39</sup> S. CII extr., 31-35: *Credere ergo debemus sicut tunc apostoli crediderunt. Dicit autem aliquis: ‘Et nos christiani sumus; credimus in dominum saluatorem’. Sed credere opus est opere non sermone non lingua sed corde.*

Una vez llamados sus oyentes a transformarse al modo del agua en vino y señalados los discípulos como modelo de acción a seguir, el escenario estaba preparado para tratar sobre la naturaleza y efectos de la mutación experimentada por aquellos primeros seguidores de Jesús.

### 3.2. El sermón CIII extr.

El sermón CIII extr. presenta una estructura muy sencilla. Reconocemos en él tres secciones: 1) exordio: CIII extr., 2-19 = I, 1-7;<sup>40</sup> 2) la conversión de los apóstoles: CIII extr., 20-32 = II, 1-7; 3) epílogo: CIII extr., 33-49 = III, 1-8. En favor del análisis exhaustivo de la sección relativa a la *conversio apostolorum*, evidentemente la más significativa a nuestros fines, el exordio y el epílogo de la homilía serán apenas considerados en las páginas que siguen.

#### 3.2.1. Exordio

El exordio del sermón CIII extr. reconoce dos partes: aludiendo al milagro de Caná y a la fe entonces exhibida por los apóstoles, el orador establecía en la primera de ellas –CIII extr., 2-6 = I, 1-2– un vínculo entre la homilía a pronunciar y aquella que la había antecedido; en la segunda –CIII extr., 7-19 = I, 3-7–, en cambio, insistía en señalar que aquel suceso había sido obrado no solo para quienes lo habían presenciado, sino también para los individuos de todo tiempo, “para nosotros que habríamos de venir luego, para que, aunque nuestros antepasados nos aventajasen en el tiempo, no nos precedieran, sin embargo, en la gracia de los signos”.<sup>41</sup>

#### 3.2.2. La conversión de los discípulos

Es la sección inmediatamente posterior la que aquí nos interesa, puesto que es en ella donde se establece la relación entre los discípulos y la *gentilitas*:

*Y manifestó, dice, su gloria y sus discípulos creyeron en él.* Convenientemente, a la manifestación del poder del Señor sigue la devoción de los siervos, y lo que el maestro enseña con las obras los discípulos lo imitan con el corazón. He aquí revelada la virtud de quien obra y ensalzada la fe descubierta de los que creen. Debe ser claramente ensalzada la fe de los apóstoles, la cual creyó visto un único signo del poder del Salvador; viendo con asombro los apóstoles el agua vuelta en vino, de igual modo fueron ellos mismos convertidos de toda la hez de los pecados, y, a la manera del milagro realizado, fueron transformados desde la vil superstición de los *gentiles* a la preciosa devoción de los creyentes; y, cuando el agua cambiada en vino fue embellecida con el sabor, el rubor y el calor, de igual modo lo que en ellos era insulso recibió el sabor del conocimiento, lo que

<sup>40</sup> En este y todos los casos siguientes, la información a la izquierda del signo de igualdad (“CIII extr., 2-19”) remite a las líneas del sermón CIII extr. en la edición de Mutzenbecher, mientras que aquella a la derecha (“I, 1-7”) refiere a sus párrafos y a las subdivisiones que en ellos hemos establecido al traducir el sermón. Con este recurso pretendemos facilitar la confrontación entre el texto latino y nuestra traducción, localizados ambos al final del artículo.

<sup>41</sup> CIII extr., 11-13 = I, 4. Con la intención de evitar las reiteraciones, para el texto latino del sermón CIII extr. remitimos al anexo ubicado tras las conclusiones de este trabajo.



era pálido tomó el color de la gracia, lo que era frío se inflamó con el calor de la inmortalidad.<sup>42</sup>

Según se aprecia, Máximo entendía que la percepción del milagro de Caná había provocado el paso de los discípulos desde la *superstitio gentilium* hacia la *devotio credentium*, los había apartado del pecado y les había concedido la vida eterna. Tal transformación era calificada por el autor como una *conversio*. La pregunta a responder es, pues, cómo debe ser entendida aquella *gentilitas* de la cual, a decir del obispo, los discípulos de Jesús habían participado antes de devenir *credentes* y, en el mismo acto, ser liberados de los pecados y alcanzar la salvación<sup>43</sup>.

Hemos señalado anteriormente que, si bien diversos estudios evocaron el sermón CIII extr., en ninguno de ellos se manifestó interés por esta cuestión. Ante tal panorama, acaso resulte útil detenerse en las traducciones de la homilía a fin de conocer si sus autores realizaron alguna consideración particular respecto de estas líneas al momento de dar cuenta de ellas. Hasta hoy hemos encontrado 7 traducciones de este sermón a lenguas modernas,<sup>44</sup> contenidas respectivamente en las 2 ediciones de Luigi Padovese,<sup>45</sup> en la de Boniface Ramsey,<sup>46</sup> en la de Gabriele Banterle,<sup>47</sup> en la de Adalbert-Gautier Hamman y Nadine Plazanet-Siarri,<sup>48</sup> en la de Milena Mariani Puerari<sup>49</sup> y en la de Gabriele Banterle y Sara Petri.<sup>50</sup> Estas son sus respectivas lecturas de las líneas 28-29 (= II, 6) del sermón CIII extr., *ex uili superstitione gentilium in praetiosam deuotionem credentium sunt translati*, cruciales a nuestros fines:<sup>51</sup>

“...sono trasferiti dalla meschina superstizione dei pagani alla preziosa devozione dei credenti”;<sup>52</sup>

“...they are brought over from the base superstition of the Gentiles to the precious devotion of believers”;<sup>53</sup>

<sup>42</sup> S. CIII extr., 20-32 = II, 1-7.

<sup>43</sup> Sin duda alguna resultará de mucha utilidad para la comprensión del discurso maximiano profundizar en la comprensión del significado específico que a los términos *superstitio-superstitiosus* y *devotio-devotus* atribuyó Máximo, quien no solo hizo uso abundante de ellos (*superstitio-superstitiosus*: S. I, 36; S. XVI, 21; S. L, 8; S. LXIc extr. 49-50, 61, 72; S. LXIII, 5; S. LXXIII, 100; S. XCIV, 26, 30-31; S. XCVIII, 4, 5-6, 18; S. CI extr. 11; S. CIII extr. 28; S. CVI extr., 5; *devotio-devotus*: S. I, 27; S. XI, 18, 31; S. XII, 3, 26; S. XVII, 5, 29, 43; S. XXIV, 73; S. XXVII, 56; S. XXX, 26, 49; S. XXXV, 53, 68; S. XXXIXa extr., 73; S. XL, 4; S. XLI, 18, 19; S. XLIV, 46, 48; S. L, 3, 7; S. LII, 4; S. LIX, 64-65; S. LX, 9, 24; S. LXVI, 16; S. LXVIII, 48-49; S. LXIX, 11, 72-73; S. LXX, 7; S. LXXIV, 18, 41; S. LXXVII, 10, 15, 24; S. LXXX, 27, 37, 39, 43; S. LXXXI, 34, 36, 38; S. LXXXII, 6, 13; S. LXXXV, 45; S. LXXXVIII, 44; S. XCI extr., 11, 26; S. XCVII extr., 14; S. CII extr., 3, 29; S. CIII extr., 9, 21-22, 29; S. CVI extr., 9, 11, 50; S. CX extr., 46), sino que incluso parece haberlos empleado como opuestos en ciertas ocasiones. Sin embargo, resulta claro que la cuestión amerita un estudio particularizado, imposible de emprender en el marco de este trabajo. Esperamos contribuir a ello en futuras indagaciones.

<sup>44</sup> Filippo Gallezio no incluyó el sermón CIII extr. en su edición (Gallezio 1975).

<sup>45</sup> Padovese 1985, 51-52; 1989, 387-389.

<sup>46</sup> Ramsey 1989, 231-232, con notas en 355.

<sup>47</sup> Banterle 1991, 457 y 459.

<sup>48</sup> Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 67-69.

<sup>49</sup> Milena Puerari 1999, 351-353.

<sup>50</sup> Banterle – Petri 2003, 400-402.

<sup>51</sup> Para otras traducciones de estas líneas, véase la n. 77.

<sup>52</sup> Padovese 1985, vol. 1, 51; 1989, 388.

<sup>53</sup> Ramsey 1989, 232.

“...passarono dalla spregevole superstizione dei pagani alla preziosa devozione dei credenti”;<sup>54</sup>

“...ils passent de la vile superstition païenne à la précieuse foi du croyant”;<sup>55</sup>

“...fueron trasferiti dalla vile superstizione dei pagani alla preziosa devozione dei credenti”.<sup>56</sup>

Como se aprecia, Banterle, Padovese, Plazanet-Siarri y Mariani Puerari recurrieron a “pagano” al momento de traducir *gentilis*. Esta decisión confirma dos circunstancias, la primera de ellas de manera muy evidente: el vocablo *gentilis* contenido en el texto latino únicamente pudo derivar en “pagano” ante la asunción por parte de los traductores de que los términos *gentilis* y *paganus* constituían sinónimos en el discurso del obispo de Turín. De no ser así, esto es, en caso de que hubieran percibido la existencia de diversos contenidos semánticos para uno y otro vocablo a lo largo de las homilías maximianas, seguramente habrían manifestado alguna preocupación tanto por informar al lector sobre tal circunstancia como por indicar el modo en que el autor empleó *gentilis* en el pasaje en cuestión.

La segunda circunstancia confirmada por la elección de “pagano” en las traducciones, en tanto, exige apreciar de qué modo sus autores concibieron lo “pagano” o, lo que a su entender es lo mismo, lo “gentil”. Una mirada a las consideraciones introductorias de cada edición brinda respuesta a dicho interrogante. Banterle lo entendió como un fenómeno vinculado a la realización de ciertos ritos y cultos. Así, por ejemplo, al señalar que en la Turín de finales del siglo IV y comienzos del V un problema todavía “in parte irrisolto era quello del paganesimo ancora vivo, specie nelle campagne, i cui riti venivano tradizionalmente ripetuti e indolentemente tollerati”;<sup>57</sup> de similar modo Padovese, quien refirió al “rischio di «rigurgiti» di paganesimo”,<sup>58</sup> y asoció el paganismo principalmente con las celebraciones tradicionales: “festa [...] pagana dei saturnali”,<sup>59</sup> “calendario festale pagano”,<sup>60</sup> “la festività pagana del sole”,<sup>61</sup> “feste dei pagani”;<sup>62</sup> Hamman y Plazanet-Siarri utilizaron expresiones como “fêtes

<sup>54</sup> Banterle 1991, 459; Banterle – Petri 2003, 401.

<sup>55</sup> Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 68.

<sup>56</sup> Mariani Puerari 1999, 352.

<sup>57</sup> Banterle 1991, 15. En otro pasaje de su escrito Banterle se refería a la probable evocación por parte de Máximo de la “costituzione imperiale contro il culto pagano” dictada en julio del 399 (Banterle 1991, 12). Nótese que en ninguno de los tres sermones a los que acudió Banterle al elaborar estas consideraciones sobre el “paganismo”, a saber, los sermones XCVIII extr., CVI extr. y CVII extr., se emplea el término *paganus*, sino en todos los casos *gentilis*, lo que corrobora la aceptación de una sinonimia entre ambos por parte del autor.

<sup>58</sup> Padovese 1985, v. 1, XVI. Evoca los sermones XXX y XCIV extr., en los cuales no se emplea ni *paganus* ni *gentilis*.

<sup>59</sup> Padovese 1985, v. 1, XXI.

<sup>60</sup> Padovese 1985, v. 1, XXI.

<sup>61</sup> Padovese 1985, v. 1, XXI. Alusión al sermón LXII, en el cual no se emplea *paganus*, sino *gentilis*.

<sup>62</sup> Padovese 1985, v. 1, XXIV, con evocación errónea del S. XXIX en lugar del LXIII. Ni en uno ni en otro se emplea el término *paganus*, sino *gentilis* en el segundo caso. La expresión se reitera en v. 2, XXV, esta vez con referencia correcta.

païennes”,<sup>63</sup> “population païenne”<sup>64</sup> y “cérémonie païenne du *Lustrum*”,<sup>65</sup> Mariani Puerari, en tanto, hizo alusión a “usanze pagane”,<sup>66</sup> “superstizione pagana”,<sup>67</sup> “feste pagane”,<sup>68</sup> “costumi pagane”,<sup>69</sup> “celebrazioni pagane”,<sup>70</sup> “consuetudini pagane”,<sup>71</sup> “fronti pagano, giudaico ed ereticale”,<sup>72</sup> “concorrenza pagana”,<sup>73</sup> “testa-a-testa di paganesimo e cristianesimo”,<sup>74</sup> “i riti pagani di Saturnali e Calende”.<sup>75</sup> Su modo de entender el paganismo resulta evidente cuando, como ya hemos dicho, afirmó que “Ripetutamente i *Sermoni* evidenziano la resistenza tenace delle antiche forme di religiosità”.<sup>76</sup>

Así pues, a decir de estos autores la “*gentilitas-paganismus*” aludía en el discurso maximiano a un fenómeno social definido por la realización de ciertos ritos, la observancia de determinados cultos, festividades y creencias, el cual podía de hecho suponer una alternativa y, en consecuencia, una competencia, para aquel otro colectivo al que el propio Máximo entendía pertenecer y al cual esperaba adhirieran sus oyentes, esto es, la religión cristiana. De este modo, realizaron o no una afirmación explícita al respecto, resulta evidente que, a decir de todos ellos, la *gentilitas-paganismus* daba cuenta en el discurso de Máximo de Turín de una religión, mientras que *gentilis* y *paganus* de sus adherentes. En consecuencia, si se concibe lo “pagano” como una religión identificable por sus múltiples manifestaciones y se opta por emplear “pagano” al traducir el sermón CIII extr., lo que se asume es que en esta homilía el obispo evocaba la adhesión de los discípulos de Jesús a la “religión pagana”, a sus ritos, costumbres, creencias y celebraciones, previamente a los sucesos de Caná.<sup>77</sup>

<sup>63</sup> Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 10, 16 y 26, n. 1, con referencia en el primer caso al sermón LXIII, en el cual no consta el término *paganus*, sino *gentilis*.

<sup>64</sup> Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 10, con alusión a los sermones CV extr. y CVI extr., en los cuales no se emplea el término *paganus*, sino *gentilis* y únicamente en el segundo de ellos.

<sup>65</sup> Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 10, nuevamente con relación a los sermones CV extr. y CVI extr.

<sup>66</sup> Mariani Puerari 1999, 50. Esta y las apreciaciones que siguen se fundan en uno u otro de los sermones LXIc extr., LXIII, XCVIII extr. y CI extr., en los cuales el término empleado es, nuevamente, *gentilis*.

<sup>67</sup> Mariani Puerari 1999, 56 y 69.

<sup>68</sup> Mariani Puerari 1999, 56 y 84.

<sup>69</sup> Mariani Puerari 1999, 57.

<sup>70</sup> Mariani Puerari 1999, 57 y 70.

<sup>71</sup> Mariani Puerari 1999, 72.

<sup>72</sup> Mariani Puerari 1999, 83.

<sup>73</sup> Mariani Puerari 1999, 83.

<sup>74</sup> Mariani Puerari 1999, 83.

<sup>75</sup> Mariani Puerari 1999, 83.

<sup>76</sup> Mariani Puerari 1999, 10.

<sup>77</sup> Esta tesisura puede imputarse también a Ramsey aun cuando en su traducción del sermón CIII extr. no haya recurrido a “pagans” sino a “Gentiles”, ya que en su edición los términos latinos *gentilis* y *gentilitas* derivaron indistintamente en: 1) “Gentile” –S. XXXV, 87: *gentilium* = Gentiles (Ramsey 1989, 86. A este volumen corresponden los números de página dados para todas las referencias a Ramsey en esta nota); S. XLVIII, 79: *gentilium* = Gentiles (114); S. XLVIII, 83: *gentilium* = Gentiles (114); S. XLVIII, 99: *gentilis* = Gentiles (114); S. LXXXIV, 89: *gentilium* = Gentile (203); S. LXXXVIII, 54: *gentilis* = Gentile (209); S. XCVIII extr., 3: *gentilium* = Gentiles (221); S. XCVIII extr., 12: *gentilium* = Gentiles (222); S. CI extr. 8: *gentiles* = Gentiles (228); S. CIII extr., 28: *gentilium* = Gentiles (232); S. CVI extr., 13: *gentiles* = Gentiles (243); S. CVII extr., 6: *gentilitatis* = Gentiles (236)-; 2) “pagan” –S. XX, 55: *gentilitatis* = paganism (50); S. XXXI, 6: *gentili* = pagan (75); S. XLVIII, 97: *gentilis* = pagan (114); S. LXIc extr., 67: *gentilitatis* = pagan (255); S. LXIc extr., 70: *gentilibus* = pagans (255); S. LXII, 4: *gentiles* = pagans (152); S. LXIII, 4: *gentilium* = pagan (155); S. LXIII, 35: *gentilium* = pagans (156); S. LXIII, 39: *gentilium* = pagans (156); S. LXXIII, 47: *gentilis* = pagan (179); S. LXXIII, 96: *gentilium* = pagans (180); S. XCI extr., 28: *gentilium* = pagans (212); S. XCI extr., 38: *gentiles* = pagans (212)-; 3) “peoples” –S. I, 37: *gentilium* = peoples (16)-; 4) “nations” –S. II, 55: *gentilium*

Ahora bien, si se lee el sermón CIII extr. desde esta perspectiva, surgen algunos inconvenientes. El primero de ellos es de naturaleza heurística. La afirmación según la cual el obispo habría aceptado la existencia de una “religión pagana” de la cual habrían participado los discípulos se funda en la asunción por parte de los comentaristas modernos de que efectivamente existió tal fenómeno. Otorgando verosimilitud a los argumentos presentados en la actualidad por numerosos investigadores, hemos ya manifestado nuestro desacuerdo con tal aseveración.<sup>78</sup> Ahora bien, aunque no sea el modo en que los estudiosos de la vida y de la obra de Máximo lo han planteado, bien podría postularse que la “religión pagana” hubiera existido en el sistema de pensamiento maximiano incluso cuando no en la realidad histórica. Sin embargo, tal circunstancia no se verifica, puesto que Máximo no asoció ni lo *gentilis* ni lo *paganus* al ámbito de lo religioso. Respecto de lo *gentilis*, en ciertas ocasiones vinculó explícitamente las múltiples creencias, costumbres, prácticas y celebraciones que calificaba como *gentiles* con lo que Robert Markus ha llamado “la esfera de lo secular”, aquella “area of shared culture, shared values, practices and traditions” que, careciendo de toda connotación religiosa, era común a los cristianos y a los no cristianos.<sup>79</sup> Así se aprecia en el sermón XCVIII extr., cuando se preguntaba “¿qué persona razonable, que comprenda el sacramento del nacimiento del Señor, no condenaría la ebriedad de las Saturnales, no rechazaría la lascivia de las Calendas y, deseando tener parte con Cristo, no quisiera no tener nada en común con el siglo?”<sup>80</sup> Del mismo modo en el sermón LXIII, al reprochar a los miembros de su feligresía por haber participado de las Calendas de enero y de las prácticas con ellas relacionadas luego de celebrar la Navidad: “como antes habían sido fecundados por la virtud, fueron luego embriagados por la frivolidad, ignorando que quien quiere reinar con Cristo no puede gozar con el siglo”.<sup>81</sup> Tampoco lo

---

= nations (18); S. XXXIII, 83-84: *gentilitatis* = nations (81)–; 5) “sacrilegious” –S. LXXXV, 58-59: *Gentilis* = sacrilegious (205)–, identificando reiteradamente el autor lo “pagano-gentil” con una serie de prácticas, creencias y costumbres (“His Torinesi are a people still infected by pagan customs, particularly in the outlying, as numerous references make clear”. Los sermones de los que extrae tales referencias son el XXX, LXIII, XCI extr., CVI extr., CVII extr., en los cuales prácticas como la elevación de gritos al cielo en ocasión de un eclipse o la celebración de las Calendas son calificadas como *gentilis* (7 y n. 21 en 268). En la página 8, evocando el S. XXX, se refería a “pagan superstition”. También Michele Pellegrino, Marietta Cashen Conroy y Alfredo Sáenz prefirieron *gentilis* al traducir –o parafrasear, en el caso de Conroy– el pasaje en cuestión: “com’era avvenuto nel miracolo, dalla vile superstizione dei gentili sono elevati alla preziosa devozione dei credenti” (Pellegrino 1965, 266); “In the manner (instar) of the miracle (facti miraculi) they are transformed from the worthless superstition (ex uili superstitione) of the Gentiles into believers (credentium) of special devotedness (in praetiosam deuotionem)” (Conroy 1965, 62); “de manera semejante ellos mismos se convierten de toda mancha de pecados; y a ejemplo del hecho milagroso son trasladados de la vil superstición de los gentiles a la preciosa devoción de los creyentes” (Sáenz 1972, 412). Nuestro análisis prescinde de estas traducciones puesto que, realizadas de modo aislado, no resulta posible avanzar mayores consideraciones respecto del modo en que sus autores entendían la relación entre *paganus* y *gentiles* ni el contenido semántico que asignaban a uno y a otro término.

<sup>78</sup> Véase la n. 7.

<sup>79</sup> Markus 2010, 357.

<sup>80</sup> S. XCVIII extr., 7-11: *Quis enim sapiens, qui dominici natalis intellegit sacramentum, non ebrietatem condemnet saturnalium non declinet lasciuiam kalendarum, et partem cupiens habere cum Christo particeps nolit esse cum saeculo?*

<sup>81</sup> S. LXIII, 5-8: *...qui ante laetificati fuerant sanctitate, inebriarentur postea uanitate, ignorantes quod qui uult regnare cum Christo non possit gaudere cum saeculo*. No podemos pasar por alto la afirmación de Máximo según la cual, así como en la cantidad de celebraciones, los cristianos superaban a los *gentiles* en la verdad de la religión (S. CI extr., 11-12: *Nam sicut eos [gentiles] ueritate religionis uincimus, ita uotorum numero*

*paganus* fue caracterizado por Máximo como una “religión”. Lo único que distingue al *paganus* –término empleado solamente en el sermón XLVIII<sup>82</sup>– del *gentilis* es “el haber rechazado el yugo del Señor” y el encontrarse, en consecuencia, condenado. La ceguera, el error y la proximidad con ciertas divinidades del panteón clásico –si es que tal cosa sugiere el impreciso acto de “girar” en torno a sus imágenes<sup>83</sup>– son características asignadas al *paganus* y al *gentilis*<sup>84</sup> y, como tales, comprensibles en tanto que propias del ámbito de lo secular. Nada en el *corpus* maximiano, pues, hace pensar que su autor concibiera la existencia, empírica o no, de un fenómeno que, ligado a las costumbres, creencias, prácticas y celebraciones tradicionales, pudiera ser caracterizado como “religioso”.

Un segundo problema, este de naturaleza lógico-histórica, dificulta la lectura tradicional. De acuerdo con ella Máximo habría afirmado que la *conversio* de los apóstoles había consistido en su paso desde la “religión pagana” hacia la religión cristiana. Esta idea resulta insostenible a nivel argumentativo, puesto que numerosos indicios evidencian la matriz cultural judía de Jesús y de sus discípulos.<sup>85</sup> Así lo indican los estudios arqueológicos respecto de la identidad de la población de la región de Galilea durante el Período Romano Temprano (63 a.C.-135 d.C.): como ha señalado Jonathan Reed, los testimonios hallados en el ámbito doméstico –los vasos de piedra, las piletas escalonadas enlucidas, los enterramientos secundarios con osarios depositados en tumbas con nichos y la ausencia de huesos de cerdo– llevan a pensar que “...la población de Galilea [...] adoptó unas pautas de comportamiento en el espacio privado que son las mismas que aparecen en Jerusalén y Judea, de modo que en términos de etnicidad, los galileos han de ser considerados judíos”.<sup>86</sup> Ciertas apreciaciones de carácter histórico conducen en la misma dirección. En efecto, el vínculo maestro-discípulo existente entre Jesús y sus seguidores más inmediatos resulta comprensible en el marco de las relaciones formativas verificadas en el ámbito judío, aproximándose con mayor claridad al modelo profeta-discípulo,<sup>87</sup> cuyo más claro ejemplo es el de Elías y Eliseo,<sup>88</sup> que al de la institución rabínica,

---

*superamus*). Es esta la única ocasión en la que el autor estableció una comparación explícita entre la *gentilitas* y el cristianismo, por lo cual resulta esperable que tratara de colocarlas en pie de igualdad. El carácter ocasional de esta asociación resulta refrendado si se advierte que en S. XXX, 20-25 asociaba la *gentilitas* a la *inreligiositas* cuando calificaba de este modo la incursión de los fieles cristianos en el *error gentilium* (S. XXXI, 6) al elevar gritos al cielo durante un eclipse: *Nam cum ante dies plerosque de uestris auaritia cupiditate pulsauerim, ipsa die circa uesperum tanta uociferatio populi extitit, ut inreligiositas eius penetraret ad caelum. Quod cum requirerem, quid sibi clamor hic uelit, dixerunt mihi quod laboranti lunae uestra uociferatio subueniret, et defectum eius suis clamoribus adiuuaret* (“En efecto, acusando días atrás a muchos de vosotros por el deseo que genera la avaricia, ese mismo día, hacia el atardecer, se produjo tanta vociferación del pueblo que su irreligiosidad penetró hasta el cielo. Al preguntar qué significaba este griterío, me dijeron que vuestra vociferación era un remedio para el padecimiento de la luna, y que mitigaba su desaparición con sus griterios”).

<sup>82</sup> S. XLVIII, 88 y 89.

<sup>83</sup> S. XLVIII, 89-90.

<sup>84</sup> Noce 2019a, 190-195 y 200, n. 134.

<sup>85</sup> Nuestro más sincero reconocimiento y agradecimiento al Dr. Mariano Splendido (Universidad Nacional de La Plata-CONICET) por sus invaluable aportes respecto del problema de la identidad cultural de los discípulos de Jesús. Los párrafos que siguen no podrían haber sido redactados sin sus sugerencias bibliográficas y heurísticas.

<sup>86</sup> Reed 2006, 66-76. La cita corresponde a la página 76. Milton Moreland coincidió con esta apreciación general incluso cuando insistió en que “it is highly problematic to take for granted that there was a typical *Judean form* of Judaism” (Moreland 2007, 138).

<sup>87</sup> Theissen – Merz 1999, 245; Meier 2001, 44-45.

<sup>88</sup> 1 Re 19, 19-21.

con el cual presenta importantes diferencias.<sup>89</sup> Gerd Theissen y Annette Merz, por otra parte, han caracterizado el movimiento de Juan el Bautista, del cual el propio Jesús y –según el autor del Evangelio de Juan– algunos de sus discípulos habían formado parte,<sup>90</sup> como uno más “en la serie de movimientos de renovación que, ante el proceso de asimilación helenística, intentaron preservar y redefinir la identidad judía”.<sup>91</sup> Mauro Pesce y Adriana Destro insistieron en esta idea al recordar que la predicación del Bautista constituía una crítica de la sociedad existente “ma indirizzata a tutta la popolazione giudaica”.<sup>92</sup> Otro indicio del carácter eminentemente judío del movimiento protagonizado por Jesús y sus seguidores emerge de la institución de “los Doce”. Si su constitución por parte de Jesús da cuenta de un suceso histórico, con toda probabilidad se haya debido a la convicción por parte del líder del movimiento “de haber sido enviado a las doce tribus de Israel; no solo a los que vivían en Palestina, sino a toda la diáspora. Quiso unir y reagrupar a Israel con ayuda de los doce discípulos”.<sup>93</sup> Cabe recordar, finalmente, las reflexiones de Markus Bockmuehl, quien ha visto precisamente en el celo judío de Pedro la razón de su desplazamiento desde su Betsaida natal –la cual “in the first century was under strongly Hellenistic influence”– hacia Cafarnaún, sede de una “thriving Jewish community”.<sup>94</sup>

A la luz de estas consideraciones de origen arqueológico e histórico, resulta difícil entender cómo pudieron asumir los traductores que, a decir de Máximo, los discípulos de Jesús habían sido “paganos” antes de su conversión. Podría acaso objetarse que tales argumentos resultan del todo atemporales a los conocimientos en su tiempo existentes y que, en consecuencia, el obispo debió ignorar por completo la condición judía de los discípulos. Sin embargo, nada cambia el evidente desconocimiento de Máximo respecto de las conclusiones de los arqueólogos e historiadores modernos: aun así, la matriz cultural judía de los apóstoles tuvo que resultarle evidente, ya que las Escrituras le aportaban abundantes testimonios de creencias, prácticas y costumbres de Jesús y/o de sus discípulos que revelaban tal circunstancia: incluso desconfiando de los escribas de Israel, encontraban en ellos una autoridad para la interpretación de la Ley;<sup>95</sup> conocían las disposiciones relativas al ayuno y tomaban posición respecto de ellas;<sup>96</sup> concebían el defecto físico como consecuencia de la comisión de un pecado;<sup>97</sup> se reconocían<sup>98</sup> o eran reconocidos<sup>99</sup> como transgresores

<sup>89</sup> Theissen – Merz 1999, 244-245. Meier resumía las principales diferencias entre los modelos maestro-discípulo y Jesús-discípulos en los siguientes términos: “Jesus’ peremptory call to follow was open-ended not only geographically but also temporally. It did not set any time limit on the obligation to follow him. There was no course of studies, the completion of which would release a disciple from constant attendance upon Jesus. Becoming a disciple of Jesus was not a temporary appointment, after which the disciple could hope to be promoted to equality with Jesus as a younger colleague. This contrasts notably with the normal relationship of a rabbinic student vis-a-vis his teacher. [...] Ordinarily, this life of discipleship was meant to be a transitional stage. When the student completed his period of instruction in the Torah, he was free to leave his former master and undertake his own career as a rabbi” (Meier 2001, 55).

<sup>90</sup> Jn. 1, 35-42.

<sup>91</sup> Theissen – Merz 1999, 170.

<sup>92</sup> Pesce – Destro 2008, 62.

<sup>93</sup> Theissen – Merz 1999, 247. En el mismo sentido Pesce – Destro 2008, 65-66.

<sup>94</sup> Bockmuehl 2012, 165-176. Las citas corresponden respectivamente a las páginas 174 y 175.

<sup>95</sup> Mc. 1, 22; 2, 16; 7, 1-5; 12, 28; Mt. 7, 28-29; 17, 10; Lc. 5, 30.

<sup>96</sup> Mc. 2, 18; Mt. 9, 14; Lc. 5, 33.

<sup>97</sup> Jn. 9, 2.

<sup>98</sup> Lc. 5, 8.

<sup>99</sup> Jn. 7, 49.

de la Ley; esperaban al Mesías;<sup>100</sup> eran enviados a predicar a “las ovejas perdidas de la casa de Israel”;<sup>101</sup> mostraban rechazo hacia los samaritanos;<sup>102</sup> conocían la tradición profética de Israel;<sup>103</sup> pagaban el tributo del Templo de Jerusalén,<sup>104</sup> sitio al cual asistían para orar y enseñar<sup>105</sup> y respecto del cual mostraban admiración;<sup>106</sup> respetaban solemnemente la fiesta de la Pascua,<sup>107</sup> las costumbres alimenticias,<sup>108</sup> funerarias<sup>109</sup> y el descanso sabático.<sup>110</sup> El autor del Evangelio de Juan, cualquiera haya sido el rol que a la confrontación con la sinagoga haya cabido en la elaboración del escrito,<sup>111</sup> hacía decir a Jesús que Natanael era “un israelita de verdad”.<sup>112</sup> La matriz cultural judía de los discípulos de Jesús, consecuentemente, debió estar para Máximo fuera de toda duda,<sup>113</sup> motivo por el cual resulta sorprendente que, tal como sugieren las traducciones, pudiera haberlos asociado a la “religión pagana”.

La lectura tradicional de la conversión de los apóstoles en estas líneas del sermón CIII extr. como paso de la “religión pagana” al cristianismo, pues, adolece de dificultades heurísticas y lógico-históricas. En efecto, por un lado, el fenómeno presuntamente aludido por el autor, la “religión pagana”, no encuentra lugar en sus propios escritos; por otro, exige atribuir a Máximo la comisión de un error considerable al identificar con ella, y no con el judaísmo, a los discípulos de Jesús

<sup>100</sup> Jn. 1, 41; Jn. 11, 27.

<sup>101</sup> Mt. 10, 5-6.

<sup>102</sup> Lc. 9, 51-56.

<sup>103</sup> Mc. 8, 28; 9, 5-11; Mt. 16, 14; 17, 4-10; Lc. 9, 19; 9, 33-36; Hch. 2, 14-21; 3, 17-25.

<sup>104</sup> Mt. 17, 24-27.

<sup>105</sup> Lc. 24, 53; Hch. 2, 46; 3, 1; 5, 20-21; 5, 25; 5, 42; 21, 26.

<sup>106</sup> Mc. 13, 1; Mt. 24, 1; Lc. 21, 5.

<sup>107</sup> Mc. 14, 12-14; 14, 26; Mt. 26, 17-19; 26, 30; Lc. 22, 8-13.

<sup>108</sup> Hch. 10, 14; 11, 8.

<sup>109</sup> Mc. 16, 1; Lc. 23, 55-56; Lc. 24, 1; Jn. 11, 39; Hch. 9, 37.

<sup>110</sup> Lc. 23, 55-56.

<sup>111</sup> Distanciándose de las perspectivas que pretendían encontrar un único destinatario para los objetivos polemicistas y misioneros de Jn., Raymond Brown afirmó en su clásico estudio sobre el Cuarto Evangelio que sus sucesivas ediciones “may represent the adaptation of the central message to a new need”, entre las cuales “the sectarians of John the Baptist, «the Jews», and various heretical, Gnostic, or Docetic groups” (Brown 1966, LXVII). En su opinión, “Perhaps, however, we may best say that much of the Gospel is addressed to the Christian believer without distinction of whether his derivation is Jewish or Gentile” (Brown 1966, LXXVIII). Severino Pancaro, criticó la “presumption that John is writing for Gentiles” y sostuvo, por el contrario, que resultaba necesario “to hold that John is a Jew writing for a Jewish audience” (Pancaro 1975, 396). En opinión de Henk Jan de Jonge, en cambio, el discurso polémico de Jn. “was not aimed at non-Christian Jews; rather, it was targeted against contemporary Christians who refused to accept the particular christological understanding of the Johannine group” (de Jonge 2001, 121). Para un análisis completo de diversos aspectos relativos a la relación existente entre Jn. y el judaísmo, véase Reinhart 2018.

<sup>112</sup> Jn. 1, 47. Sobre el diverso significado otorgado por el autor de Jn. a los términos “judío” e “israelita”, véase Pancaro 1975, con referencias específicas al pasaje de Jn. 1, 47 en páginas 398-399.

<sup>113</sup> Tal como ocurría con otro autor occidental contemporáneo a Máximo, Orosio, quien afirmaba en su *Liber apologeticus* que, pese a ser judíos, el yugo de la Ley había resultado excesivamente pesado incluso para los apóstoles (Orosio, *Liber apologeticus*, 30, 10: *Samuēl Helias Heliseus Esaias Hieremias Danihel Zacharias, omnes sancti uel iudices uel reges uel prophetae patres sine dubio nostri sunt et neminem patrum Petrus adfirmat sed neque semet ipsos, hoc est apostolos, cum essent Iudaei, onus legis ferre potuisse, sed fide Christi secundum spem gratiae fuisse saluatos* (en Zangemeister 1882): “...Samuel, Elías, Eliseo, Isaías, Jeremías, Daniel, Zacarías, todos santos, ya jueces, ya reyes, ya profetas, sin duda son nuestros padres, y Pedro afirma que ninguno de nuestros padres –pero tampoco ellos mismos, esto es, los apóstoles, aunque eran judíos– podían soportar el peso de la Ley, sino que fueron salvados por la fe en Cristo, de acuerdo con la esperanza de la gracia”. La traducción es propia. Agradecemos esta referencia a la Dra. Elisa Manzo (Università degli Studi di Napoli Federico II).

–inculpación realizada de manera explícita por Hamman y Plazanet-Siarri al indicar que “L’évêque semble oublier que les apôtres étaient des Juifs croyants, non suspects de «vile superstition païenne»”<sup>114</sup>–. En consecuencia, la disyuntiva ante la cual se encuentra el investigador es la de asumir la verosimilitud de tal lectura pese a sus inconvenientes, o, por el contrario, considerar la posibilidad de que el fenómeno evocado no consistiese en ninguna religión y, a partir de ello, procurar hallar una nueva perspectiva analítica que evite tales problemas, esto es, que no suponga la existencia de un fenómeno no evocado ni por el sermón CIII extr. ni por el *corpus* homilético que lo contiene y en base a la cual su autor resulte exonerado de todo error y su discurso de toda incoherencia.

Nos orientamos en esta segunda dirección al proponer la conveniencia de leer estas líneas del sermón CIII extr. de Máximo de Turín –así como el conjunto de sus homilías– partiendo de la hipótesis según la cual su discurso no aludía con *gentilis* y *gentilitas* a ninguna religión, sino a un estado existencial cuyas características hemos señalado al comienzo de este escrito.

Entendemos que el obispo empleó *gentilis* en el sermón CIII extr. porque, en el significado que, según proponemos, correspondió al término en el conjunto de sus homilías, este vocablo describía con mayor precisión que cualquier otro la situación en que se habían encontrado los discípulos de Jesús antes de su *conversio*. Lejos de pretender dar cuenta de adhesión religiosa alguna, Máximo deseaba indicar que, previamente a Caná, los apóstoles habían sido comunes habitantes del siglo, sujetos cuyos espíritus habían perdido su perfección espiritual originaria a causa del pecado de Adán y, en consecuencia, experimentaban una existencia secular signada por el error, la ignorancia y el riesgo de muerte eterna. Como a todos los *gentiles*, cabía también a los primeros seguidores de Jesús la posibilidad de ser redimidos. Mientras que el paso de la *gentilitas* a la *fidelitas* imponía a la generalidad de los seres humanos la necesidad de devenir *credentes* y atravesar un proceso de depuración espiritual que culminaba con la atribución del Espíritu santo en ocasión del bautismo, las etapas de este proceso se habían precipitado en favor de los discípulos en ocasión del suceso narrado en Jn. 2, 1-12: al apreciar la mutación del agua en vino, la *credulitas* se había manifestado en ellos –hasta entonces judíos en cuanto a su matriz cultural a la vez que *gentiles* en cuanto a su condición espiritual– e, *ipso facto*, habían sido milagrosamente –*ad instar facti miraculi*<sup>115</sup>– depurados de todo pecado, dejado atrás la *gentilitas* y devenido *fideles*, recuperando así la perdida pureza originaria y, con ella, la vida eterna.

Que, a decir de Máximo, la percepción del milagro entonces realizado había tenido sobre los discípulos los efectos de un auténtico bautismo<sup>116</sup> lo evidencia el hecho de que la imagen del agua mutada en vino utilizada en esta homilía para describir la transformación por ellos experimentada –pérdida de la insipidez, de la palidez y del frío en beneficio del sabor del conocimiento, del color de la gracia y

<sup>114</sup> Hamman – Plazanet-Siarri 1996, 68, n. 21.

<sup>115</sup> Desde la perspectiva de Máximo, entendemos, la condición milagrosa del acontecimiento era necesaria para explicar cómo los discípulos de Jesús habían recuperado la perfección espiritual originaria y devenido *fideles* o *christiani* plenos incluso antes de la existencia de las condiciones a su juicio necesarias para la concreción de cada una de las dos etapas del proceso de redención, esto es, de la instauración de la Iglesia en tanto que agente catequético y del bautismo en tanto que instancia de atribución del Espíritu santo.

<sup>116</sup> En este sentido, coincidimos plenamente con Pellegrino (1965, 264) y Mariani Puerari (1992, 401-402; 1999, 61) en que el sermón CIII extr. debe ser leído en clave bautismal.



del calor de la inmortalidad— sea la misma que el obispo empleó para explicar la transformación que se evidenciaba en los *catechumeni* que culminaban el proceso de purificación recibiendo el Espíritu santo. En efecto, el obispo afirmaba en su sermón LXV que

Ciertamente, antes de ser bautizado, el catecúmeno, como el agua, carece de vigor, está helado, empalidece; el fiel, en cambio, como el vino, es fuerte y rojizo. El catecúmeno, digo, como el agua, no tiene ningún sabor, ningún olor, ningún valor, ni es adecuado para el uso, ni agradable para el restablecimiento, ni apto para ser conservado. Pues, como el agua cuando es conservada por mucho tiempo, volviéndose en sí misma peor, se echa a perder y hiede, así el catecúmeno, cuando permanece mucho tiempo como catecúmeno, se vuelve en sí mismo peor, disminuye su valor y muere. Dice, en efecto, el Señor: *quien no haya renacido del agua y del Espíritu santo, no entrará en el Reino de los cielos*. Por otra parte, quien no entra en el Reino permanece inevitablemente en el infierno.<sup>117</sup>

Mientras que, a decir de Máximo, antes del milagro de Caná habían correspondido a los discípulos las características propias del catecúmeno, el orador atribuía a los seguidores de Jesús, tras el suceso, aquellas que asignaba a quien devenía *fidelis* una vez consumado el bautismo:

Correctamente, por otra parte, el fiel es comparado con el vino. En efecto, así como a causa de la sustancia de todas las criaturas, con el tiempo todo perece y únicamente el vino mejora, así también, entre todo el género de los hombres, consumiéndose todos a causa de la antigüedad, únicamente el cristiano mejora con el tiempo. Y así como el vino reduce cada día su aspereza y adquiere dulzura en su sabor y suavidad en su olor, así también el cristiano reduce la aspereza de sus faltas con el paso del tiempo y recibe para sí la sabiduría de la divinidad y la benevolencia de la Trinidad.<sup>118</sup>

Así pues, Máximo entendía que los discípulos de Jesús habían dejado atrás la *gentilitas* y devenido *fideles* en ocasión de Caná no porque entonces hubieran experimentado una reorientación religiosa, porque hubieran sustituido unas prácticas, unos ritos, unos cultos, unas festividades por otras, sino porque habían recuperado en aquella oportunidad la perfección originaria de sus espíritus al imitar en su interior el milagro que, de acuerdo con el relato evangélico, Jesús había realizado al transformar el agua en vino.

<sup>117</sup> S. LXV, 26-36: *Catechuminus enim priusquam baptizetur sicut aqua iacet riget et pallet, fidelis autem sicut uinum fortis et rubeus est. Catechuminus, inquam, sicut aqua nullius saporis nullius odoris nullius est praetii, nec sufficiens ad usum nec delectabilis ad reficiendum nec tolerabilis ad seruandum. Nam sicut aqua cum seruatur diutius, in deterius uersa intra semet putrescit et faetet, ita et catechuminus cum diutius catechuminus permanet, in deterius conuersus intra semet uilescit et deperit. Ait enim dominus: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum caelorum. Qui autem non intrat in regnum necessario remanet in infernum.*

<sup>118</sup> S. LXV, 36-45: *Recte autem uinum comparatur fidelis. Sicut enim ex cunctarum creaturarum substantia omnis res uetustate deperit solum uinum proficit uetustate, ita et ex omni genere hominum cunctis antiquitate pereuntibus solus christianus proficit uetustate. Et sicut uinum in dies singulos asperitatem suam decoquens saporis dulcedinem suauitatem odoris acquirit, ita et christianus successu temporis delictorum suorum asperitatem decoquens sapientiam sibi diuinitatis beneolentiam trinitatis adsumit.*

### 3.2.3. Epílogo

El apartado final del sermón se abre con un reproche al auditorio por no seguir el ejemplo de los apóstoles:<sup>119</sup> “Efectivamente, cuanto somos posteriores en el tiempo, también somos inferiores en el mérito. Ellos creyeron inmediatamente en el Señor visto un único signo; nosotros, recibidos tantos beneficios maravillosos, todavía dudamos”.<sup>120</sup> La razón de esta negligencia, estimaba Máximo, residía en el apego al siglo y a sus bienes materiales.

En las últimas líneas de la homilía<sup>121</sup> se introduce la figura del *prudens retor* a partir de la evocación de Mt. 7, 2. –“con el juicio que juzguéis seréis juzgados”–. Tal circunstancia implica un marcado cambio de rumbo respecto del contenido no solo del sermón CIII extr., sino también del bloque homilético que lo contiene. Compartimos el parecer de algunos de los traductores respecto de lo problemática que resulta la lectura de este último pasaje,<sup>122</sup> tanto a causa de la ruptura temática como de las dificultades que el propio texto supone.

## 4. Conclusiones

En el análisis del sermón CIII extr. de Máximo de Turín realizado a lo largo de estas páginas hemos presentado sus características particulares, considerado la atención que ameritó por parte de los estudiosos de la vida y de la obra del obispo y contextualizado su contenido a partir de una breve descripción de las homilias que conforman el núcleo de sermones epifánicos del cual forma parte. Nuestro objetivo principal, no obstante, ha sido el de verificar, a partir de su relato de la *conversio* de los discípulos de Jesús en ocasión de las bodas de Caná, las hipótesis de trabajo que hemos sostenido en los últimos años respecto del empleo de los términos *gentilis* y *paganus* por parte del autor.

A tal fin, hemos contrapuesto dos lecturas del episodio derivadas de dos diferentes modos de entender tanto el significado que Máximo asignó en su prédica a los términos *gentilis* y *paganus* como la relación que estableció entre ellos. De acuerdo con el primero, hegemónico hasta nuestros días, Máximo se habría referido con uno y otro vocablo a una religión, la “religión pagana”, caracterizada por la realización de ciertos ritos, cultos, prácticas y festividades que le eran propias. Desde esta perspectiva, el orador habría tratado en su sermón CIII extr. sobre el paso de los discípulos de Jesús desde tal “religión pagana” hacia el cristianismo en ocasión de las bodas de Caná; de acuerdo con el segundo modo de entender al *gentilis* y al *paganus* maximiano –el propio–, con tales términos el obispo daba cuenta en su prédica no ya de una religión, sino de dos diversos estadios existenciales en que el

<sup>119</sup> CIII extr. 33-43; III, 1-5.

<sup>120</sup> S. CIII extr., 36-39 = III, 3-4.

<sup>121</sup> CIII extr. 43-49; III, 6-8.

<sup>122</sup> Explícitamente en el caso de Ramsey, quien afirmó que “The intent of this final phrase is obscure” (Ramsey 1989, 355, n. 7). Implícitamente en el caso de Padovese, cuya traducción libre dio cuenta del quiebre del discurso: “...sempre egli lo riceva dal Signore. E, del resto, è tipico di un padrone avveduto...” (Padovese 1985, 52; Padovese 1989, 389). Banterle (1991, 459; Banterle – Petri 2003, 401-402) y Mariani Puerari (1999, 353), integraron esta última proposición a la que la antecede, opción que, entendemos, no torna el texto más inteligible.

individuo podía hallarse según la condición de su espíritu. Esta interpretación asume que el autor habría narrado en su sermón CIII extr. el paso de los discípulos desde la condición natural de *gentiles* hacia la de *fideles* o *christiani* al devenir, primero, *credentes*, y experimentar, luego y en un único acto milagroso, las dos etapas del proceso que todos los seres humanos debían atravesar a fin de ser redimidos, es decir, la depurativa y la atributiva.

Claro está, una y otra hipótesis no pueden ser simultáneamente válidas, puesto que sus postulados resultan excluyentes: o bien Máximo refirió con *gentilis* y *paganus* a la “religión pagana”, o bien aludió con ellos a dos estadios existenciales definidos a partir de la condición del espíritu humano. Una de ellas ha de resultar, aunque no necesariamente correcta, más verosímil que la otra. Tal verosimilitud depende, entendemos, de la capacidad que cada una demuestre para ofrecer una lectura de la homilía no solo libre de problemas, sino también coherente tanto en los propios términos en que esta nos ha llegado como con relación a la prédica maximiana en su conjunto. En tal sentido, la primera hipótesis nos enfrenta a inconvenientes heurísticos y lógico-históricos, el último de los cuales únicamente puede ser evitado si se atribuye al autor del sermón la comisión de un error difícilmente explicable; la segunda, en cambio, a la vez que evita estas dificultades, permite no solo una lectura completamente comprensible del sermón CIII extr. tal como se ha conservado, sino también absolutamente compatible con el modo en que diversas cuestiones –claro está, la *gentilitas*, el *paganismus*, pero también el ciclo de estadios existenciales, el proceso de redención humana, el bautismo y sus efectos– han sido tratadas por Máximo a lo largo de sus sermones. En atención a esto, consideramos que, al proveer una lectura más verosímil del sermón aquí considerado, nuestra hipótesis de trabajo respecto del modo en que Máximo de Turín empleó el término *gentilis* a lo largo de sus sermones resulta fortalecida.

## 5. Texto latino y traducción<sup>123</sup>

### SEQVITVR EIVSDEM

1. Meminit sanctitas uestra, fratres, superioris praedicationis nostrae, qua descriptissimus beatos apostolos uno uiso miraculo, hoc est aqua in uinum a saluatore conuersa, in eum protinus credidisse; ita enim ait euangelista de domino: *Et manifestauit gloriam suam et crediderunt in eum discipuli eius.*
- 5 Quod factum non ideo tantum scriptum est, ut illorum sub quibus factum est fidei gloria monstraretur, sed et propter nos, qui eodem deuotionis exemplo ad credulitatis gloriam prouocamur. Christus enim quod operatus est non illis tantum operatus est, quos habebat tunc praesentes, sed et nobis postea secuturis, ut licet maiores nostri tempore nos praecederent, tamen signorum gratia non praeirent. Quae enim illis exhibita est praesentiarum in mirabilibus uirtus, eadem uirtus nobis
- 10 est litterarum thesauro conseruata, ut nobis praestaret pagina
- 15

<sup>123</sup> Reproducimos el texto de Mutzenbecher 1962, 409-410.

quod illis gerebat historia, immo nobis gereretur quidquid nobis insinuante scripturarum speculo dictaretur; et potentiam domini, quam illi carnalibus oculis cernerent, nos spiritali lumine uideremus.

- 20 2. *Et manifestauit*, inquit, *gloriam suam et crediderunt in eum discipuli eius*. Bene potentiam domini subsequitur deuotio seruulorum; et quod magister docet opere discipuli corde describunt. Ecce enim manifestatur uirtus operantis et fides praedicatur manifesta credentium. Praedicanda plane apostolorum fides, quae uiso uno signo credidit in omnipotentiam saluatoris; et apostoli dum mirantur aquam in uinum uersam, ipsi ex omni faece peccatorum similiter sunt conuersi; et ad instar facti miraculi ex uili superstitione gentilium in praetiosam deuotionem credentium sunt translati; et ut aqua in unum uersa sapore rubore calore conditur, ita scientiae quod
- 25 saluatoris; et apostoli dum mirantur aquam in uinum uersam, ipsi ex omni faece peccatorum similiter sunt conuersi; et ad instar facti miraculi ex uili superstitione gentilium in praetiosam deuotionem credentium sunt translati; et ut aqua in unum uersa sapore rubore calore conditur, ita scientiae quod erat in his insulsum accepit saporem, quod pallens gratiae sumpsit colorem, quod frigidum incaluit immortalitatis ardore.
- 30 3. Magnificanda igitur apostolorum fides quae ideo euangelico sermone descripta est, ut et illis esset ad laudem et nobis proficeret ad exemplum; sed quod peius est: illis laus sua permanet, nos exempla non permouent. Nam quanto posteriores sumus tempore tanto inferiores et merito. Illi enim uiso uno signo statim domino crediderunt, nos acceptis adhuc tot beneficiorum mirabilibus dubitamus. Dubitamus, inquam,
- 35 quia praesentia diligimus, dum futura non credimus; diuitias amamus in saeculo, dum eas accipere cunctamur a Christo; iracundia inmoderata extollimur, dum retributionis iudicium non timemus. Ceterum qui nouit scriptum esse: *Quo iudicio iudicaueritis, eodem indicabitur de uobis*; absque dubio lenis moderatus et mitis est, et plus bonitate cogit quam seueritate compellit; amicus indulgentiae familiaris est ueniae, ut dum eam frequenter inperdit, a domino semper accipiat, siquidem prudentis sit rectoris ita terrenos honores agere, ut honorificentiam caelestis dignitatis adquirat.
- 40
- 45

#### CONTINUACIÓN DEL ANTERIOR

I.- (1) Vuestra santidad, hermanos, recuerda mi predicación anterior, en la cual contamos que los apóstoles, viendo un único milagro—esto es, el agua transformada en vino por el Salvador—, inmediatamente creyeron en él. (2) En efecto, así dice el evangelista sobre el Señor: *Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él*. (3) Este hecho fue puesto por escrito no solo para que fuese dada a conocer la gloria de la fe de aquellos en cuyos tiempos sucedió, sino también a causa de nosotros, que, a través de ese mismo ejemplo de devoción, somos llamados a la gloria del creer. (4) Ciertamente, Cristo no hizo lo que hizo solamente para aquellos que entonces tenía presentes, sino también para nosotros que habríamos de venir luego, para que, aunque nuestros antepasados nos aventajasen en el tiempo, no nos precedieran, sin embargo, en la gracia de los signos. (5) En efecto, la misma virtud que fue exhibida a aquellos en los hechos extraordinarios de sus

tiempos fue conservada para nosotros por este tesoro de escritos, a fin de que a nosotros mostrase el texto lo que para ellos realizaba la historia; (6) a fin de que fuera realizado para nosotros todo lo prescrito por el espejo insinuante de las Escrituras; (7) a fin de que nosotros viéramos con la luz espiritual el poder del Señor, que aquellos reconocían con los ojos del cuerpo.

II. (1) *Y manifestó*, dice, *su gloria y sus discípulos creyeron en él*. (2) Convenientemente, a la manifestación del poder del Señor sigue la devoción de los siervos, y lo que el maestro enseña con las obras los discípulos lo imitan con el corazón. (3) He aquí revelada la virtud de quien obra y ensalzada la fe descubierta de los que creen. (4) Debe ser claramente ensalzada la fe de los apóstoles, la cual creyó visto un único signo del poder del Salvador; (5) viendo con asombro los apóstoles el agua vuelta en vino, de igual modo fueron ellos mismos convertidos de toda la hez de los pecados, (6) y, a la manera del milagro realizado, fueron transformados desde la vil superstición de los *gentiles* a la preciosa devoción de los creyentes; (7) y, cuando el agua cambiada en vino fue embellecida con el sabor, el rubor y el calor, de igual modo lo que en ellos era insulso recibió el sabor del conocimiento, lo que era pálido tomó el color de la gracia, lo que era frío se inflamó con el calor de la inmortalidad.

III. (1) Así pues, debe ser exaltada la fe de los apóstoles, expuesta por el sermón evangélico a fin de que fuese para ellos un elogio y para nosotros un útil ejemplo. (2) Sin embargo, esto es lo peor, el elogio para ellos persiste, pero su ejemplo no nos moviliza. (3) Efectivamente, cuanto somos posteriores en el tiempo, también somos inferiores en el mérito. (4) Ellos creyeron inmediatamente en el Señor visto un único signo; nosotros, recibidos tantos beneficios maravillosos, todavía dudamos. (5) Dudamos, digo, porque estimamos los bienes presentes, mientras no creemos en los futuros, amamos las riquezas en el siglo, mientras titubeamos en aceptar aquellas que vienen de Cristo; nos exalta una ira sin límites, mientras no tememos el juicio [que se hará] en respuesta. (6) Además, quien sabe lo que está escrito *–Con el juicio que juzguéis seréis juzgados–* sin duda es moderado, prudente y benigno, y más convoca por la bondad que obliga por la severidad. (7) Amigo de la indulgencia, está familiarizado con el perdón, de manera que, concediéndolo con frecuencia, lo reciba siempre del Señor, (8) puesto que es propio del gobernante prudente conducir los honores terrenales de este modo para adquirir el honor de la dignidad celeste.

## 6. Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1999): *Atti del Convegno Internazionale di Studi su Massimo di Torino nel XVI Centenario del Concilio di Torino (398) (Torino, 13-14 marzo 1998)*, Torino.
- Allen, P. (2018): “Impact, Influence, and Identity in Latin Preaching. The Cases of Maximus of Turin and Peter Chrysologus of Ravenna”, [en] Dupont *et alii* (eds.), 2018, 135-156.
- Ariano, M. P. A. (2014): “La polemica antipagana in Massimo di Torino”, *Auctores Nostri* 14, 211-242.
- Banterle, G. (ed.), (1991): *San Massimo di Torino. Sermoni*, Milano–Roma.
- Banterle, G. (trad.) – Petri, S. (intr. y notas), (2003): *Massimo di Torino. Sermones*, Roma.
- Beard, M. – North, J. – Price, S. (eds.), (1998): *Religions of Rome. Volume I. A History*, Cambridge.

Biffi, I.

(1964): “Teologia e spiritualità del «*dies beatissimae epyfaniae*» in san Massimo di Torino”, *Ambrosius* 40/6, 517-544.

(1965): “Tempo, temi e spiritualità quaresimale nei sermoni autentici di San Massimo di Torino”, *Ambrosius* 41/2, 129-158.

Biffi, I. – Re, P.

(1964a): “Dalla predicazione pasquale di S. Massimo di Torino: testi e commenti”, *Ambrosius* 40/1-2, 131-139.

(1964b): “La Cinquantina pasquale nella predicazione di San Massimo”, *Ambrosius* 40/4, 324-333.

Bockmuehl, M. (2012): *Simon Peter in Scripture and Memory. The New Testament Apostle in the Early Church*, Grand Rapids.

Bolgiani, F.

(1997a): “Massimo di Torino, la sua personalità, la sua predicazione, il suo pubblico”, [en] Sergi (ed.), 1997, 255-269.

(1997b): “Sant’Ambrogio, Massimo di Torino e la sinodo del 398”, [en] Sergi (ed.), 1997, 270-277.

(1997c): “Militari e preti, potenti e servi, ariani ed eretici, ebrei e barbari”, [en] Sergi (ed.), 1997, 278-286.

(1998): “La diocesi di Torino nel IV-V secolo sotto i due Massimo”, [en] L. Mercado – E. Micheletto (eds.), *Archeologia in Piemonte. Volume III. Il Medioevo*, Torino, 121-131.

Brown, R. E. (1966): *The Gospel According to John (i-xii). A New Translation with Introduction and Commentary by Raymond E. Brown*, New York.

Cameron, A. (2011): *The Last Pagans of Rome*, Oxford (<http://dx.doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199747276.001.0001>).

Cervellin, L.

(1992): “«Per Scripturae secretum» (Serm. XXXIX, 34). L’interpretazione della Scrittura nei Sermoni di Massimo di Torino”, *Salesianum* LIV/4, 763-773.

(1993): “Chiesa, popolo di Dio nei Sermoni di Massimo di Torino”, *Salesianum*, LV/4, 657-662.

Chaffin, Ch. (1975): “Civic values in Maximus of Turin and his contemporaries”, [en] AAVV., *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino, 1041-1053.

Conroy, M. C. (1965): *Imagery in the Sermons of Maximus, Bishop of Turin*, Washington.

Dal Covolo, E.

(1999): “Eusebio di Vercelli, Ambrogio di Milano, Massimo di Torino. Il vescovo e la sua città fra il IV e il V secolo”, [en] AA.VV., 1999, 69-84.

(2002): “Vescovi e città tra il IV e il V secolo. Eusebio di Vercelli, Ambrogio di Milano, Massimo di Torino”, [en] J. M. Carrié – R. Lizzi Testa (eds.), “*Humana sapit*”. *Études d’Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 229-237.

De Filippis Cappai, C.

(1995): *Massimo Vescovo di Torino e il suo tempo*, Torino.

(1999): “Società e cristianesimo a Torino al tempo di Massimo”, [en] AA.VV., 1999, 50-68.

de Jonge, H. J. (2001): “«The Jews» in the Gospel of John”, [en] R. Bieringer – D. Pollefeyt – F. Vandecasteele-Vanneuville (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*, London–Leiden, 121-140 (<http://dx.doi.org/10.1163/9789004495319>).

Devoti, D.

(1981): “Massimo di Torino e il suo pubblico”, *Augustinianum* 21/1, 153-167.

- (1999): “Massimo oratore”, [en] AA.VV., 1999, 99-115.
- Di Mauro, N. (2001): *La paterna tenerezza di un pastore d’anime. San Massimo vescovo di Torino*, Torino.
- Dupont, A. – Boodts, S. – Partoens, G. – Leemans, J. (eds.), (2018): *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Leiden–Boston.
- Eger, G. (2014): *Magna Pollutio: Saint Maximus on the Survival of Paganism in 4th century Turin. A senior thesis submitted to the Classics Department of Princeton University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Bachelor of Arts*, Princeton.
- Fitzgerald, A.  
 (1987): “The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan: a Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth”, *Augustinianum* 27/3, 465-486 (<http://dx.doi.org/10.5840/agstm198727331>).
- (1989): “Maximus of Turin: How He spoke of Sin to His People”, [en] E. A. Livingston, (ed.), *Studia Patristica* XXIII, 127-132.
- Gallesio, F. (1975): *S. Massimo di Torino, Sermoni*, Alba.
- Hamman, A.-G. (intr.) – Plazanet-Siarri, N. (trad.), (1996): *Maxime de Turin prêche l’année liturgique*, Paris.
- Jürgasch, T. (2016): “Christians and the Invention of Paganism in the Late Roman Empire”, [en] M. Salzman – M. Sághy – R. Lizzi Testa (eds.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflict, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, New York, 115-138 (<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781316274989.005>).
- Kahlos, M. (2007): *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot–Burlington.
- Lizzi, R. (1989): *Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica (l’Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, Como.
- Maenchen-Helfen, O. (1964): “The date of Maximus of Turin’s sermo XVIII”, *Vigiliae Christianae* 18/2, 114-115.
- Mariani Puerari, M.  
 (1991): “Per un’ermeneutica dei tempi e delle feste liturgiche nella chiesa torinese tra il IV e il V secolo secondo i «Sermones» del vescovo san Massimo”, *La Scuola Cattolica* CXIX/1 y 5, 60-94; 476-513.
- (1992): “La fisionomia delle feste e dei tempi liturgici maggiori nella Chiesa torinese durante l’episcopato di San Massimo (IV-V secolo)”, *Ephemerides Liturgicae* CVI, 205-235; 381-406.
- Mariani Puerari, M. (ed.), (1999): *Massimo di Torino. Sermoni Liturgici*, Milano.
- Maritano, M. (1999): “La sacra scrittura nei Sermoni e nel ministero episcopale di Massimo di Torino”, [en] AA.VV., 1999, 116-166.
- Markus, R. (2010): “The secular in Late Antiquity”, [en] E. Rebillar – C. Sotinel (eds.), *Les frontières du profane dans l’Antiquité Tardive*, Roma, 353-361.
- Meier, J. P. (2001): *A Marginal Jew. Volume III. Companions and Competitors*, New York.
- Merkt, A. (1997): *Maximus I. von Turin: die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, Leiden–New York–Köln (<http://dx.doi.org/10.1163/9789004313071>).
- Modemann, M. (1995): *Die Taufe in den Predigten des hl. Maximus v. Turin*, Frankfurt am Main.
- Moreland, M. (2007): “The Inhabitants of Galilee in the Hellenistic and Early Roman Periods. Probes into the Archaeological and Literary Evidence”, [en] J. Zangenberg – H. W. Attridge – D. B. Martin (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee*, Tübingen, 133-159 (<http://dx.doi.org/10.1628/978-3-16-151499-9>).

- Mutzenbecher, A. (1961): “Bestimmung der echten Sermones des Maximus Taurinensis”, *Sacris Erudiri* 12, 197-293 (<http://dx.doi.org/10.1484/J.SE.2.304752>).
- Mutzenbecher, A. (ed.), (1962): *Maximi episcopi Taurinensis sermones* (=CCSL XXIII), Turnhout.
- Noce, E.  
 (2019a): “*Gentilitas* y *paganismus* en los sermones de Máximo de Turín: reconsideración de una sinonimia infundada”, *Annali di storia dell’esegesi* 36/1, 175-203.  
 (2019b): “En torno a la independencia semántica de los términos *gentilitas* y *paganismus* en los *Sermones* de Máximo de Turín. Verificación de una hipótesis”, *Antiquité Tardive* 27, 279-301 (<http://dx.doi.org/10.1484/J.AT.5.119556>).  
 (2020): “*Gentilitas*, *peccatum* y *humanitas* en el sermón XX de Máximo de Turín (...398-...423). Traducción y comentario”, *Studia Historica. Historia Antigua* 38, 191-215 (<http://dx.doi.org/10.14201/shha202038191215>).  
 (2021): “Sobre el uso de *paganus*, *gentiles* y otros términos por los cristianos de la Antigüedad Tardía. Consideraciones iniciales a partir de los *Sermones* de Máximo de Turín”, [en] R. Laham Cohen – E. Noce (eds.), *Cristianos, judíos y gentiles. Reflexiones sobre la construcción de la identidad durante la Antigüedad Tardía*, Buenos Aires, 63-77.  
 (2022): “De la *gentilitas* a la *fidelitas* en la prédica de Máximo de Turín (...398-...423). Ulteriores consideraciones a partir del sermón XXXIII”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 56/1, 41-56 (<https://doi.org/10.34096/ahamm.v56.1.11682>).
- North, J. (1992): “The Development of Religious Pluralism”, [en] J. Lieu – J. North – T. Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London–New York, 174-193 (<http://dx.doi.org/10.4324/9780203388501>).
- Padovese, L.  
 (1981): “La dottrina sociale di Massimo di Torino”, *Laurentianum* 22/2, 149-202.  
 (1983): *L’originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*, Roma.  
 (1999): “Massimo vescovo di Torino”, [en] AA.VV., 1999, 85-98.
- Padovese, L. (ed.)  
 (1985): *Sermoni di S. Massimo di Torino. I- Liturgia del Natale e dell’Epifania*, Casale Monferrato.  
 (1989): *San Massimo vescovo. La vita cristiana. Esperienza di comunione con Dio e con i fratelli. Sermoni*, Casale Monferrato.
- Pancaro, S. (1975): “The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St John”, *New Testament Studies* 21/3, 396-405 (<http://dx.doi.org/10.1017/S0028688500009632>).
- Pellegrino, M.  
 (1965): “La tipologia battesimale in san Massimo di Torino: l’incontro con la Samaritana e le nozze di Cana”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 1/2, 260-268.  
 (1981): “Martiri e martirio in S. Massimo di Torino”, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* XVII, 169-192.  
 (1983): “La preghiera in San Massimo di Torino”, [en] AA.VV., *Gesù il Signore. Riflessioni e scelte pastorali. Miscellanea in onore del Cardinale Anastasio Ballestrero, Arcivescovo di Torino*, Roma, 15-23.
- Pesce, M. – Destro, A. (2008): *L’uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Milano.
- Piazza, E. (2009): “La predicazione di Massimo di Torino. Il ruolo del vescovo tra nemici spirituali e barbari”, *Annali della facoltà di Scienze della formazione* 8, 121-134.
- Ramsey, B. (ed.), (1989): *The Sermons of St. Maximus of Turin*, New York–Mahwah.
- Reed, J. (2006): *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca.



- Reinhartz, A. (2018): *Cast Out of the Covenant: Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John*, Lanham.
- Rossetto, G. (1970): “La testimonianza liturgica di Massimo I vescovo di Torino”, *Ricerche storiche sulla chiesa ambrosiana I*, 158-203.
- Sáenz, A.  
 (1969): “La celebración de los misterios en los Sermones de Máximo de Turín”, *Stromata XXV/3-4*, 351-411.  
 (1971): “El misterio de la Navidad en los sermones de San Máximo de Turín”, *Stromata XXVII/1*, 61-103.  
 (1972): “El misterio de la Epifanía en los sermones de San Máximo de Turín”, *Stromata XXVIII/3*, 371-417.  
 (1976): “Pasión y muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín”, *Mikael 12*, 101-119.  
 (1981a): “El misterio de la Cuaresma en los sermones de san Máximo de Turín”, *Mikael 25*, 7-44.  
 (1981b): “Los misterios gloriosos de Cristo en los sermones de san Máximo de Turín”, *Mikael 26*, 13-52.
- Sergi, G. (ed.), (1999): *Storia di Torino. I. Dalla preistoria al comune medievale*, Torino.
- Spinelli, L. M. (1983a): “Fraternitas Christi et fraternitas sanguinis in Massimo di Torino”, [en] F. Vattioni (ed.), *Atti della Settimana del Sangue e Antropologia nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre - 4 dicembre 1982)*, vol. 3, Roma, 1321-1328.
- Spinelli, L. M. (1983b): *Maria nei Sermoni di S. Massimo vescovo di Torino*, Vicenza.
- Theissen, G. – Merz, A. (1999), *El Jesús histórico*, Salamanca.
- Treloar, A. (1983): “Spinae Vertuntur in Rosam”, *Hermes 111*, 461-475.
- Trisoglio, F.  
 (1999): “La preghiera in San Massimo di Torino”, [en] AAVV., *La preghiera nel Tardo Antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 7-9 maggio 1998*, Roma, 419-431.  
 (2000): “L'esegesi biblica in S. Massimo di Torino”, [en] AAVV., *L'esegesi dei Padri Latini. Dalle origini a Gregorio Magno. XXVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1999. II: Italia, Gallia, Iberia*, Roma, 655-673.  
 (2001): “S. Ambrogio e l'esegesi di S. Massimo di Torino”, *Annali di Storia dell'esegesi 18/2*, 615-635.  
 (2007): “Massimo di Torino: il pastore dinanzi ai suoi fedeli”, *Augustinianum 47*, 117-143 (<http://dx.doi.org/10.5840/agstm20074718>).
- Tuninetti, G. (1999): “Culto (e fama) di san Massimo nella Chiesa Torinese”, [en] AA.VV., 1999, 228-241.
- Visentin, P. (1967): “«Cristus ipse est sacramentum» in san Massimo di Torino”, en AA.VV., *Miscellanea Liturgica in onore di sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, vol. II, Roma, 27-51.
- Weidmann, C.  
 (2014): “Vier unerkannte Predigten des Maximus von Turin”, *Sacris Erudiri 53*, 99-130 (<http://dx.doi.org/10.1484/J.SE.5.103640>).  
 (2018): “Maximus of Turin. Two Preachers of the Fifth Century”, [en] Dupont et alii (eds.), 2018, 347-372.
- Zangara, V.  
 (1991): “I sermoni di Massimo di Torino nel «dies natalis» dei ss. Pietro e Paolo”, [en] P. Maraval (ed.), *Figures du Nouveau Testament chez les Peres*, Strasbourg, 107-138.

- (1992): “I «mandata» divini nella predicazione di Massimo di Torino”, *Annali di storia dell’esegesi* 9/2, 493-518.
- (1994): “Intorno a la *collectio antiqua* dei sermoni di Massimo di Torino”, *Revue des Études Augustiniennes* 40, 435-451.
- (1995): “San Massimo di Torino”, [en] G. Bosio – E. Dal Covolo – M. Maritano (eds.), *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli IV e V*, Torino, 48-59.
- (1997): “Eusebio di Vercelli e Massimo di Torino tra storia e agiografia”, [en] E. Dal Covolo – R. Uglione – G. M. Vian (eds.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma, 257-321.
- Zangemeister, K. (ed.), (1882): *Pauli Orosii Historiarum aduersum paganos libri VII; Accedit eiusdem Liber apologeticus* (=CSEL V), Vindobona.