

# ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

NUEVA ÉPOCA

nº38 2021

A  
Y  
C

REVISTA DE ESTUDIOS SOBRE ANTIGÜEDAD TARDÍA

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
ÁREA DE HISTORIA ANTIGUA

## ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO

Nº 38  
AÑO 2021

La revista *Antigüedad y Cristianismo* es una revista científica, especializada en la Antigüedad Tardía y publicada anualmente por la Universidad de Murcia. Fundada en 1984 por el catedrático Antonino González Blanco, acogiendo siempre una amplia diversidad de artículos, noticias y contribuciones siempre originales en todos los campos de la Tardoantigüedad (cultura material, fuentes literarias, mentalidad, historiografía, repertorio de novedades y crítica de libros).

El rasgo distintivo de la línea editorial de esta revista es su búsqueda de aportaciones originales, claras, de carácter inédito, que vayan a hacer una aportación nueva, profesional y metodológicamente solvente, que sea significativa en el ámbito de los estudios de la Tardoantigüedad. La veracidad y honestidad son las señas de identidad más apreciadas para la revista *Antigüedad y Cristianismo*.

Departamento de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia Medieval y CC.TT.HH.  
Área de Historia Antigua  
Universidad de Murcia

Directores: Rafael González Fernández (Univ. de Murcia, España) y José Antonio Molina Gómez (Univ. de Murcia, España)

Secretarios de redacción: Pedro David Conesa Navarro (Univ. de Hamburgo, Alemania) y José Javier Martínez García (Univ. de Murcia, España).

Consejo de Redacción: Alejandro Andrés Bancalari Molina (Univ. de Concepción, Chile), Juan Jesús Botí Hernández (Univ. de Murcia, España), Adolfo Díaz Bautista (Univ. de Murcia, España), David Hernández de la Fuente (Univ. Complutense de Madrid, España), Helena Jiménez Vialás (Univ. de Murcia, España), Miguel Martínez Sánchez (Univ. de Murcia, España), Jordina Sales-Carbonell (Universitat de Barcelona, España), Amparo Mateo Donet (Univ. de Valencia, España), Diego Melo Carrasco (Univ. Adolfo Ibáñez de Santiago de Chile), Julio César Muñiz Pérez (Univ. Internacional de La Rioja, España), Juan Carlos Olivares Pedreño (Univ. de Alicante, España), Yolanda Peña Cervantes (Univ. Española de Educación a Distancia, España), José Soto Chica (Univ. de Granada-Centro de Estudios Bizantinos, Neogriegos y Chipriotas, España), Gerardo Fabián Rodríguez (Univ. Nacional del Mar del Plata, Argentina), Alberto Romero Molero (Univ. Isabel I, España), Miguel Pablo Sancho Gómez (Univ. Católica de Murcia, España), Ester Sánchez Medina (Univ. Autónoma de Madrid, España), Héctor Uroz Rodríguez (Univ. de Murcia, España), Isabel Velázquez Soriano (Univ. Complutense de Madrid, España), Jaime Vizcaíno Sánchez (Univ. Complutense de Madrid, España).

Comité Científico y Asesor: Juan Manuel Abascal Palazón (Univ. de Alicante, España), Mirta Beatriz Álvarez Mallada (Univ. de Buenos Aires, Argentina), Hassan Ibrahim Amer (Cairo University, Egipto), Pedro Barceló y Batiste (Universität Potsdam, Alemania), Aldo Brolengui (Université Lumière Lyon 2, Francia), Orietta Dora Cordovana (Università degli Studi di Roma- Roma Tre, Italia), Francisco Cuenca Boy (Univ. de Cantabria, España), Rosa María Cid López (Univ. de Oviedo, España), M<sup>a</sup> Victoria Escribano Paño (Univ. de Zaragoza, España), Juan José Ferrer Maestro (Univ. Jaime I, España), Antonino González Blanco (Univ. de Murcia, España), Sonia Gutiérrez Lloret (Univ. de Alicante, España), Elisabetta Interdonato (Université de Lille, Francia), Sabine Lefevre (Université de Bourgogne, Francia), Attilio Mastino (Università degli Studi di Sassari, Italia), José Carlos Miralles Maldonado (Univ. de Murcia, España), Claudio Moreschini (Università di Pisa, Italia), Johannes Niehoff-Panagiotidis (Freie Universität Berlin, Alemania), Danuta Okoń (Uniwersytet Szczeciński, Polonia), Susana Reboreda Morillo (Univ. de Vigo, España), Gisela Ripoll López (Univ. de Barcelona, España), Rosa Sanz Serrano (Univ. Complutense de Madrid, España), Sabine Schrek (Universität Bonn, Alemania), Francisco Salvador Ventura (Univ. de Granada, España), Chiara O. Tommasi (Università di Pisa, Italia), Margarita Vallejo Gírvés (Univ. de Alcalá, España), Edward Watts (University California San Diego, EE.UU.).

La correspondencia de carácter científico habrá de dirigirse al Secretario de la revista (Facultad de Letras, Campus de la Merced, 30001, Murcia)

Correo electrónico de la revista: [ayc@um.es](mailto:ayc@um.es)

URL: <https://revistas.um.es/ayc/>

Los pedidos e intercambios deben dirigirse a: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia Edificio Pléiades, Campus Universitario de Espinardo, 30071, Murcia.

ISSN: 0214-7165 - ISSN: 1989-6182

Depósito Legal: MU-416-1988

Maquetación: José Javier Martínez García

## Índice:

### Artículos

- El empleo del vocablo *phantasma* en las fuentes literarias latinas: de los primeros registros a los autores cristianos tardorromanos  
*Raúl Serrano Madroñal* 5
- Problemática de estudio en el caso de los retratos de El-Fayum  
*Consuelo Isabel Caravaca Guerrero* 17
- Dión en época cristiana: Pervivenias y cambios  
*Diego Chapinal Heras* 33
- La importancia política y militar de las revueltas bagaudas en época tardorromana  
*Francisco Javier Sanz Huesma* 49
- Algunas imágenes del ejército romano en el siglo III (235-284)  
*Miguel Pablo Sancho Gómez* 67
- El *rescriptum* del emperador Majencio sobre Lucilla de Cartago en vísperas del cisma donatista  
*Diego Sierra, Marco Cenini, Fabio Manuel Serra y Alessandro Podda* 85
- Les cerf - le canthare - les quatre fleuves du Paradis dans la mosaïque chretienne de Tunisie. Les catechumenes et le Baptême / Les fideles et l'Eucharistie : une contribution a l'iconographie paleochretienne d'Occident  
*Silvio Moreno* 115
- ¿*Episcopus sine ciuitate*? La promoción episcopal de centros no urbanos en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía  
*Jesús Peidro Blanes* 135
- El narrador del *Carmen Paschale* en el relato de la muerte y resurrección de Jesús  
*M<sup>a</sup> Dolores Hernández Mayor* 159
- Cruces grabadas en la necrópolis rupestre tardoantigua de Tiermes (Montejo de Tiermes, Soria)  
*Eusebio Dohijo* 175
- Harmonization of Calendars in the Early Islamic World as Reflected in *al-Farghānī's Elements of Astronomy*  
*Razieh S. Mousavi y Jannis Niehoff-Panagiotidis* 203

### Recensiones

- Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía, MYTRA 1. Sánchez Ramos, I y Mateos Cruz, P. (Eds.), 2018, 328 pp.  
*Víctor José Serrano García* 219

**Cómo citar / How to cite:** Hernández Mayor, M.D. 2021. El narrador del *Carmen Paschale* en el relato de la muerte y resurrección de Jesús. *Antigüedad y Cristianismo* 38, 159-173. <https://doi.org/10.6018/ayc.454341>

## EL NARRADOR DEL *CARMEN PASCHALE* EN EL RELATO DE LA MUERTE Y RESURRECCIÓN DE JESÚS

### THE NARRATOR OF THE *CARMEN PASCHALE* IN THE STORY OF THE DEATH AND RESURRECTION OF JESUS

M<sup>a</sup> Dolores Hernández Mayor

*Universidad de Murcia,  
Murcia, España*  
loli.hernandez@um.es

orcid.org/0000-0001-5524-5898

Recibido: 5-11-2020

Aceptado: 2-1-2021

#### RESUMEN

En el *Carmen Paschale* las irrupciones del narrador son frecuentes desde el inicio del libro primero, como se demuestra en el prólogo métrico y en abundantes *loci* de sentido programático. Las intervenciones de la voz del narrador cobran un tono diferente en el último libro, dedicado a la Pasión y Resurrección de Jesús. En él se comprueba que el programa de todo el poema alcanza su culminación en la fiel defensa que el devoto narrador realiza de la doctrina cristiana frente a la falta de fe del pueblo judío. En este trabajo se analizan algunos momentos del libro quinto del *Carmen Paschale* en los que queda patente esa intención dogmática del narrador, al margen de su papel como relator de milagros.

**Palabras clave:** Pasión, Pascua, Resurrección, Judas, evangelio, Fe, relato, salvación, cristianismo.

#### ABSTRACT

In the *Paschale Carmen* the storyteller's irruptions are frequent from the beginning of the book first, as shown in the metric prologue and in abundant *loci* of programmatic sense. The interventions of the narrator's voice take on a different tone in the last book, dedicated to the Passion and Resurrection of Jesus. It's shows that the program of the entire poem reaches its culmination in the faithful defense that the devout narrator makes of Christian doctrine against the lack of faith of the Jewish people. In this work we analyze some moments of the fifth book of *Paschale Carmen* in which this dogmatic intention of the narrator is evident, apart from his role as narrator of the miracles.

**Keywords:** Passion, Easter, Resurrection, Judas, gospel, Faith, narrative, salvation, Christianity.

## SUMARIO

1. Propósito y alcance del trabajo. 2. Contra la *gens durissima corde*. 3. Contra Judas, sucesor del diablo. 4. Contra Pilatos y el pueblo judío. 5. Jesús en la cruz. 6. El Santo Sepulcro y la Resurrección. 7. La Iglesia frente a la Sinagoga. 8. Conclusiones.

### 1. PROPÓSITO Y ALCANCE DEL TRABAJO

La voz del narrador en el *Carmen Paschale* de Sedulio irrumpe desde los versos iniciales donde se presenta el plan programático de toda la obra, como, por otra parte, es habitual en los poemas épicos clásicos<sup>1</sup>. Es cierto, no obstante, que las ideas programáticas del *Carmen Paschale* figuran más detalladas en la *Epistola ad Macedonium* y en los primeros versos del poema, en lugar de aparecer en el prefacio (Braidotti 1993, 62 – 66 y Hernández Mayor 2009 b). El tópico de la invitación a un banquete inaugura el poema, como leemos en los dos primeros versos (*Paschales quicumque dapes conviva requiris / dignatus nostris accubitare toris*)<sup>2</sup> donde el autor habla de su obra desde la modestia cristiana, comparando sus versos a un *holus* procedente de un pobre huerto<sup>3</sup>. Al ágape o comida fraternal, que será el fundamento de la Eucaristía, seguirá el simbólico alimento espiritual (Llorca 1976<sup>5</sup>, 281), como también pretenden ser los versos que siguen en el poema seduliano.

Las intervenciones personales de la voz del narrador, sobre todo, en el libro primero del *Carmen Paschale* arrojan información sobre la concepción creadora del autor (Donnini 1978). Además de la *rusticitas* y modestia como formas de *excusatio* y estrategias para solicitar la benevolencia de la audiencia (Curtius 1958, 127 – 131), presentes ya en la retórica

1 No cabe duda de que el *Carmen Paschale* es un poema épico bíblico (Herzog 1975, 52 – 54; Kartschoke 1975, 41 – 45; Green 2006, 135 – 250).

2 Citamos el texto latino de Sedulio siguiendo la edición de Huemer de 1885. En la actualidad no existe traducción castellana del *Carmen Paschale*. Pueden consultarse traducciones en lengua italiana (Corsaro 1956) e inglesa (Springer 2013), entre otras.

3 Carm. pasch. I, 15 – 16: *At nos exiguum de paupere carpsimus horto / rubra quod adpositum testa ministrat, holus.*

clásica (QUINT. inst. IV, 1, 8), el “yo creador” del *Carmen Paschale* confiesa además en el prólogo su intención por alejarse de un estilo elevado, del *grandisonus modus* de los *gentiles* (I, 17 – 18) y, por ofrecer, como *pastor bonus* (I, 83), una obra en la que demuestre cuál es la verdad y cómo llegar al dorado premio de una vida eterna (I, 341: *aurea perpetuae ... praemia uitae*) por el camino correcto<sup>4</sup>.

El tópico de la falta de fuerzas para lograr su propósito también está presente, como podemos leer en I, 96 – 102, donde confiesa que con dificultad (*vix animis ... meis*) aborda este *audax relatus* que se ha propuesto. Siguiendo con esa idea, compara su poema con un gran bosque, una *silva patens*, del que sólo alcanzará a rozar algunas ramas (I, 98: *aliquos nitor contingere ramos*)<sup>5</sup>.

Pero nos parece importante comenzar la lectura del texto de Sedulio por la *Epistola ad Macedonium* que precede, en prosa retórica, sus cinco libros. En la primera de las dos cartas que el poeta dirige a un misterioso *presbyter Macedonio*<sup>6</sup> el autor declara que su intención es escribir cuatro *mirabilium diuinorum*

4 En *carm. pasch. I, 76 – 84* alude a la cruz (*hoc praesul lignum*) y al bautismo (*baptisma*) como *mystica* capaces de revertir el pecado y renovar el mundo, a la vez que pide que se le muestre el camino que conduce a unos pocos a la *salutaris urbs*. En I, 334 – 336 volverá a referirse a la *summa arx* a donde se dirige, en compañía del *sermo* que es su poema.

5 VERG. ecl. VIII, 40: *iam fragilis poteram ab terra contingere ramos* y CLAUD. rapt. Pros. I, 3: *qui dubiis ausus committere flatibus alnum.*

6 Personaje de difícil atribución. Podemos suponer una relación afectiva entre ellos, como se desprende de las palabras del autor: *Cur, inquiens, adfabilis amice, quem gratia purae dilectionis amplector, dum me profusius niteris uenerari prae ceteris et fidi propositi sedulitate sectaris: alios tamquam neglectos offendas, qui dum sint doctrina non in pares et una mecum soleant religiosae fidei societate coniungi, me potissimum ac solum eligas uel secernas, cui deuotionis tuae dicta committas?* (Huemer 1885, 6 – 7).

*libellos* que abarquen al menos un poco del vasto contenido de los evangelios hasta la Pasión, Resurrección y Ascensión de Cristo (Huemer 1885, 12). Esta noticia nos anima a recordar que el *Carmen Paschale* completa su sentido con la lectura total de los cinco libros en que tradicionalmente se ha editado, aunque la división no está clara en los manuscritos y ediciones (Hernández Mayor 2009a).

Es cierto que el libro primero se alza como una magnífica carta de presentación de la obra, al recoger relatos *mirabilia* del Antiguo Testamento además de reflexiones del narrador de tono pragmático sobre su composición, como hemos visto. Es normal, además, suponer que el método creativo que aúna diégesis del relato e intervenciones del narrador se extienda a lo largo de todo el *Carmen Paschale* hasta concluir, como el autor indicaba, con la Pasión, Resurrección y Ascensión de Jesús. Por todo ello hemos considerado oportuno dedicar este estudio al análisis de la presencia de la voz del narrador en el último libro del *Carmen Paschale*, para mostrar algunos *loci* en los que el narrador se aleja del relato de hechos maravillosos (*facta mirabilia*) y ofrece otra información que pueda ser considerada desde un punto de vista narratológico. Reflexionaremos, por último, sobre dichas aportaciones para considerar si el valor de las mismas reside (o no) en la ideología dogmática del autor.

## 2. CONTRA LA GENS DURISSIMA CORDE

El último libro del *Carmen Paschale*, clímax de todo el poema, se erige como un plano, donde con gran vehemencia y de modo frecuente, se escucha la voz del narrador del poema. El libro quinto comienza con una introducción (V, 1 – 20) que actúa de transición entre los *miracula* que Jesús ha ido realizando hasta el final del libro cuarto y el anuncio de la Pascua con la que prosigue el relato. En esos versos iniciales del libro quinto observamos cómo el yo del narrador asiste a la conversación que tiene lugar entre

Jesús y su Padre a propósito de la santificación de la Pasión (Jn 12: 27 – 30). El narrador da cuenta de que Jesús alza el tono y *exclamans* (V, 6) dirige una retórica deprecación a su Padre. Jesús habla en los versos V, 6-10 con un marcado tono poético como demuestra el uso del pronombre enfático *memet*, la aliteración *tamen horam ... nomem*, la catáfora *saluifica / clarifica*<sup>7</sup> y el homoteleuton (*hora / horam, clarificau / clarificem*), entre otros ejemplos de su buena oratoria.

El narrador está asistiendo atentamente a la escena del diálogo ajeno pues escucha la voz del Padre procedente desde lo alto, como se puede deducir de la forma *resonans per nubila* (V, 9). Pero no parece tan claro para todo el público / lector de la obra que ese rumor que el narrador escucha sea la respuesta del Padre, como se sospecha a partir de la pregunta retórica que lanza el relator: «¿qué hay más claro que el hecho de que el Padre le hable a su Hijo desde el cielo?»<sup>8</sup> Con esta irrupción encontramos desde el mismo inicio del libro quinto al narrador como testigo de la escena, observando cómo el Padre Todopoderoso, *Tonans* (V, 17), revela a todos los presentes, incluido el narrador, su presencia.

No obstante parece que siguen existiendo algunos duros de corazón que, argumentando que lo que se escuchó era un trueno, no quieren reconocer a Dios Padre. Por eso, en *carm. pasch V, 12 – 13 (pars esse ferebat / hoc tonitruum, pars angelicam crepuisse loquellam)* apreciamos un intento del narrador por razonar el *factum miraculum*, pues el narrador se autorresponde ofreciendo el argumento de que el Señor, dueño de la Naturaleza, habría podido también provocar ese estruendo, como leemos en *carm. pasch. V, 15 – 16 : Num tonitruus potuit Christum, seu angelus ullus / auctorem generasse suum (...)*. Contra los que no creen exclama el narrador dedicándoles el verso V, 14 completo (*o gens caeca oculis, o*

7 Neologismos cristianos de valor causativo y cuño popular (García de la Fuente 1994, 310 – 312).

8 *Carm. pasch. V, 10 – 11: (...) quid apertius est Patre teste / caelo adsertore? (...)*.

*gens durissima corde!*) en lo que nos parece una evidente interpelación al que va a ser, sin lugar a dudas, el antagonista de este libro final del *Carmen Paschale*: el pueblo que no tiene fe en Cristo, un pueblo ciego y de durísimo corazón.

Esta intervención del narrador nos habla de su participación en la narración del relato, como un testigo que corrobora que lo que está sucediendo es prueba irrefutable de la Verdad salvadora que es la Fe: frente a los mitos, la fuerza de la verdad de la revelación divina es avasalladora y será lo que cause la rápida propagación de Cristianismo (Llorca 1976<sup>5</sup>, 175). Parece constatable que el narrador se siente cómodo en esa intervención en la que «se asoma» a la escena demostrando que no ha estado ausente del relato en ningún momento desde el comienzo del *Carmen Paschale*<sup>9</sup>.

### 3. CONTRA JUDAS, SUCESOR DEL DIABLO

Sin mayor transición, como es habitual en el estilo paratáctico del autor (Springer 1988, 89), tras la santificación de la Pasión ofrece el narrador la historia de la traición de Judas, velando desde el comienzo del episodio (V, 32 – 68) el nombre del discípulo, a cuyos engaños (*doli ... futuri*) alude el relator en una evidente prolepsis narrativa que priva de todo suspense al lector. Tampoco unos versos antes, en la descripción del momento del lavatorio de pies (Jn 13: 4 – 11) el narrador menciona el nombre de Judas, pues opta por referirse a él con el vocativo *saeve traditor* (V, 27 – 28).

Así, mientras que Jesús ha comenzado a instaurar la Eucaristía, ofreciendo los dones de su cuerpo y sangre<sup>10</sup>, de repente, *protinus*, aparece ante nuestros ojos un *spiritus teterrimus*

(V, 39) que viene a instalarse dentro de Judas, pues su interior es oscuro, como dice en V, 38: *Protinus in Iudam, sedes ubi liuor habebat*. De este modo se activa la acción y Judas es incitado desde dentro, por ese negro espíritu, a cometer una impiedad, un *grande nefas* (V, 41) contra el Señor. Términos como *arma* y *seruile bellum* (V, 39 – 40) evidencian el tono de hostilidad de la escena. Es sobresaliente la estrategia compositiva del narrador al incluir en su relato esta “enajenación” como causa motora de la traición de Judas, tratando de conseguir con ello, quizá, la complicidad del lector ante una atenuación de la culpa del discípulo. Por otra parte, parece cierto que esta motivación se aleja de las fuentes evangélicas (Jn 13: 21 – 32 y Jn 18: 1 – 8) y parece estar más cerca de los comentarios de los evangelios<sup>11</sup>. En cualquier caso, es evidente que el narrador propone como antagonista de Jesús al diablo, encarnado en la figura de Judas.

La contraposición entre Jesús y el demonio tiene un germen en el libro segundo del *Carmen Paschale* donde el diablo aparece como *temptator* en el desierto (II, 175 – 219). También en esa ocasión, enfurecido como un loco, *labefactus et amens* (II, 185), empleaba sus armas viperinas (II, 186: *uipereis instaurans arma uenenis*) para doblegar a Jesús en un *fragile bellum* (II, 200). En esa ocasión le otorgaba el narrador epítetos como *peruersus* (II, 190), *iniquus* (II, 198) o *sceleratus* (II, 201) y citaba su oscura mente (II, 208-209: *O quam caeca gerit nigro sub pectore corsa / mens tenebris obscura suis!*). Finalmente, tras las tres tentaciones, el diablo se aleja como un enemigo derrotado (II, 217: *hoste repulso*). De este modo, por tanto, parece evidente que el personaje de Judas en el libro quinto del *Carmen Paschale* está inspirado por el principal antagonista del Señor, el diablo, y así lo ha querido contar el

9 También en *carm. pasch. I*, 60 – 95 se dirige el narrador al *Omnipotens*, como en la tradicional invocación a las Musas, para pedir ayuda en la composición de su obra antes de comenzar con el relato pormenorizado de cada milagro. Con un tono poético similar se trae ante la presencia del lector la segunda persona gramatical, el destinatario, que no es otro más que Dios, ampliando con este recurso los límites donde se encuentran los actores del relato.

10 *Carm. pasch. V*, 34 – 35: (...) *nam corporis atque / sanguinis ille sui postquam duo munera sanxit*.

11 En concreto, AUG. in euang. Ioh. 62, 1 – 4 y AMBR. in Luc. 10, 102 (Moretti 1969, 183 – 187). En nuestra opinión, Sedulio debió estar familiarizado con esas fuentes a partir de los círculos religiosos donde públicamente tenían lugar exégesis evangélicas.

narrador al incluir la «maligna» posesión que sufre Judas al comienzo del libro quinto<sup>12</sup>.

Siguiendo con el relato, leemos a continuación cómo el relator recuerda que la culpa de Judas no es haberse cegado por treinta monedas (Zac 11: 12), sino que el crimen reside en el propio acto de traicionar a Cristo<sup>13</sup> cuyo valor es impagable. Mediante un tricolon, recurre el narrador a la hipérbole de que ni todos los reinos de la tierra (*cuncta simul terrarum regna*), ni las riquezas del mar (*maris diuitiae*), ni todo el cielo (*omnis aethra*) bastarían para devolver en pago los beneficios que el Señor ha hecho por los hombres (V, 45 – 49), como también en *carm. pasch. I, 11 – 12* expresaba el poeta la totalidad inabarcable del mundo.

Recuerda el narrador que, aunque Judas se desprenda después de ese dinero no conseguirá lavar su crimen (V, 114 – 119). Tanto desprecio le provoca al narrador que no puede evitar exclamar la más dolorosa maldición que concibe contra él: que ojalá (*utinam*) no hubiera nacido aquel, condenado en un estéril vientre, porque mejor habría sido su destino (*sors melior*) el de no nacer, en lugar de echar a perder su vida (*perdere uitam*), como dice en V, 50 – 54<sup>14</sup>.

Si, después de tales palabras, creemos que aún no puede proferir nada de mayor dureza contra Judas, todavía nos tiene preparada el narrador una retahíla de insultos que se amontonan, en asíndeton, en tres versos completos contra Judas (V, 59 – 61). Entre ellos

12 El paralelismo entre Judas y el demonio ha sido oportunamente señalado, llegándose a identificar a Satán como el apóstol seguidor de Judas (Dermot Small 1985, 236 – 237).

13 *Carm. pasch. V, 41 – 44: neque illi / culpa datur pretio, sed inhaerent crimina facto. / Tantumdem sceleris ter dena nomismata sumens / argenti paruo caecatus munere gessit.*

14 Evoca el narrador *loci* de poetas latinos clásicos que se han erigido como tópico de tan fervientes sentimientos, como el dolor del poeta Ovidio en su destierro: *Quid loquor, a! Demens? Ipsam quoque perdere uitam, / Caesaris offenso numine. Dignus eram* (OV. *trist. V, 10, 51 – 52*). Mediante ecos de este tipo el poeta mantiene, podemos decir así, el cordón umbilical con la tradición de la poesía clásica.

abundan los sinónimos de “traidor” y “ladrón” (*fallax, traditor, proditor* o *latro*), coincidentes muchos con los que dedicaba a Herodes en el libro segundo del *Carmen Paschale*<sup>15</sup>.

Puesto que el público conoce bien el desenlace del episodio que tiene a Judas como protagonista, el relator del poema se deleita a continuación en dibujar la fatal traición de su beso a Jesús, mediante la figura retórica del políptoton *ore ora premis* (V, 64), presente también en la poesía clásica latina<sup>16</sup>. Para el narrador el comportamiento de Judas es tan falaz como el de un lobo que demuestra afecto (V, 68: *oscula porrigit*) a los corderos (Is 11: 6); auténtico *adynaton*, modelo de falsedad, tan imposible como las antítesis *mellique uenenum* (V, 64) o *pax in enses* (V, 67) con que decora el símil.

El narrador del *Carmen Paschale*, profundamente entristecido por la traición, censura a Judas con insultos que no parecen tener fin en este ejemplo de intromisión del narrador en la acción que narra. La *percontatio* retórica en la que la máscara del poeta cristiano profiere reproches a Judas sin obtener respuesta es, en nuestra opinión, un punto culminante de las tonalidades que el narrador puede adoptar, pues aquí la acción del relato llega a quedar solapada por la vehemencia con

15 En el momento de recrear la escena de la matanza de los infantes, el narrador se refiere a Herodes con términos como *saevus tyranus* (II, 74), *ferus* (II, 78), *impius rex* (II, 107 – 108), *atrox* (II, 117), *cruentus* (II, 119) y *lanio* (II, 127). Censura que se mueva con engaños para tratar de matar al Rey de Reyes, como desvelan los términos *fraude necandum* y *iugulare cupis* (II, 82 – 84). El reproche a Herodes y a Judas evoca las duras palabras de Dido a Eneas, a quien censura por su falta de sinceridad en VERG. *Aen. IV, 305 – 306: Dissimulare etiam sperasti, perfide, tantum / posse nefas, tacitusque mea decedere terra?* El autor del *Carmen Paschale* ha podido evocar las disputas virgilianas entre héroes y dioses para dotar de dinamismo a la narración de su poema, puesto que en él han sido suprimidos los discursos evangélicos (Grillo 1978, 190). No obstante, las relaciones entre el modelo virgiliano y el *Carmen Paschale* no deben ser consideradas como una dependencia directa (Mori 2013, 92 – 97, 101).

16 VERG. *Aen. VIII, 486: componens manibusque manus atque oribus ora*, y OV. *met. X, 291 – 292: (...) oraque tandem / ore suo non falsa premit: dataque oscula virgo.*

la que se muestra en primer plano el relator. El narrador se dirige con tanta pasión y viveza contra Judas como en el libro primero contra los herejes Sabelio y Arrio<sup>17</sup> (I, 299 – 325), porque, en el fondo, en la mente del autor, los considera a todos ellos personajes “reales” y no antihéroes o leyendas pertenecientes a otra esfera del imaginario colectivo. Los ataca, pues, como si los tuviera delante, no como entidades vivientes de una mitología pagana.

#### 4. CONTRA PILATOS Y EL PUEBLO JUDÍO

Tras el episodio de la traición de Judas, el relato continua inexorablemente hacia el desenlace, sin que el narrador quiera detenerlo. Describe cómo Jesús se dirige al palacio de Caifás (Mt 26: 3 – 4, 26: 57 – 68, Mc 14: 53 – 65, Lc 22: 54 – 71 y Jn 18: 13 – 24) donde desde un “sillón pestilente” (*cathedra pestifera*<sup>18</sup> en V, 85 – 86) será condenado por mentiras (*mendacia*<sup>19</sup> *mille*) que contra él se lanzan en un agitado *concilium*, como pudieron ser los de Éfeso y Calcedonia (Llorca 1976<sup>5</sup>, 522-546), respectivamente del 431 y 451 y, por tanto, contemporáneos del *Carmen Paschale*.

Así, sin ningún motivo (V, 93: *nulla dolis uia*), sino siendo víctima de una cruel locura (V, 94: *saeuus furor*) cae Jesús en sacrílegas manos. Simula estar presente de nuevo en la escena el narrador, pues nos cuenta que no puede seguir relatando la visión de esa multitud que prendió

17 Sabelio fue un predicador del siglo II que sostenía que Dios era un ser único, pleno e indivisible, por lo que no se podía desdoblar en las figuras del Hijo o del Padre. Esta doctrina recibió el nombre de modalismo y patripasianismo (Llorca 1976<sup>5</sup>, 243 – 246, 340 – 341). Fue condenada como herejía en el 261 en el Concilio de Alejandría. Por otra parte, Arrio sostenía que Jesús fue creado en algún momento por el Padre, lo que entraba en contradicción con la unidad trinitaria. El arrianismo fue considerada herejía en el Concilio de Nicea el año 325 (Milner 1826, 404; Llorca 1976<sup>5</sup>; 383 – 418; González Salinero 2004).

18 Ps 1, 1 *Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum / et in via peccatorum non stetit / et in conventu derisorum non sedit.*

19 También consideraba el narrador “falsedades” aquellos otros relatos de paganos a los que se oponía en el prólogo métrico, en *carm. pasch. I, 21-22: rituque magistro / plurima Niliacis tradant mendacia biblis.*

a Jesús porque las lágrimas se lo impiden<sup>20</sup>: *heu mihi quantis / inpedior lacrimis ... memorare* (V, 94-95). Pero no es más que otro ejercicio retórico de *recusatio* (como en I, 96), pues el narrador va a seguir describiendo la escena en la que una *plebs execranda* lo golpea y le escupe mientras él, *patiens* (V, 99), da su vida por nuestra salvación, como dice en el verso V, 100: *sustinuit nostraeque dedit sua membra saluti.*

Para el narrador queda claro este crimen del pueblo judío<sup>21</sup> y por eso lo ataca con vehemencia, más que hiciera, por ejemplo, el poeta Juvenco (Green 2006, 203). No obstante, en el palacio de Pilatos una *inimica cohors* (V, 141) no encuentra ninguna prueba para la pena capital, a la que se refiere con *nil ... sanguine dignum* (V, 141). De nuevo vuelve a referirse el narrador a Jesús como *patiens* (V, 139), como paciente sufridor, como el cordero (V, 140: *mitissimus agnus*)<sup>22</sup> que anticipaba el sacrificio de Isaac (Jer 11:19), mientras lo acusan de haberse proclamado rey, según las fuentes de Mt 27: 11 – 26, Mc 15: 1 – 15, Lc 23: 1 – 6 y Jn 18: 28 – 40.

Ante ello interviene el narrador en mitad de la disputa para confirmar que, a su parecer, Jesús es rey, como declara con la poética tautología “lo acusó de ser rey porque él había dicho que era el rey” (V, 142 – 143: *regem quod se rex dixerit esse / obicit*). En esta ocasión el narrador se hace visible como poseedor de la verdad *ante tribunal* (V, 139), juzgando al «juez» Pilatos y mostrando su desconcierto ante la falta de fe del pueblo acusador como denota la pregunta retórica *Credite iam Christum, pro cunctis credite passum. / Quid dubitatis adhuc?* (V, 152 – 153). El narrador increpa con fuerza y emotividad a ese pueblo pérfido que ha preferido otro camino en lugar

20 LUCAN. VII, 617: *Impendisse pudet lacrimas in funere mundi.*

21 *Carm. pasch. V, 115: pandebat populis Iudaeae crimina gentis.*

22 El episodio es presentado en *carm. pasch. I, 114 – 120*, donde concluye con el verso (...) *quod sanguine Christi / humana pro gente pius occumberet agnus.*

de la *uia iusta*<sup>23</sup> (V, 149) y que flagela el cuerpo del Salvador<sup>24</sup>.

Tampoco se olvida de recriminar a Pilatos al que parece tener delante, como demuestran las abundantes formas en segunda persona del singular (*gesseris, notares, debueras, corripis, sistis, praeponis, teneris o figis*), la exclamación y el vocativo *heu facinus*<sup>25</sup>, *Pilate, tuum!* (V, 157) y la pregunta retórica con que concluye su discurso y anticipa con suspense su final, en V, 162 – 163: «¿qué muerte existirá para tí que vas a clavar en la cruz (*numerosa cruci per uulnera figis*) al Señor?<sup>26</sup>». Concluye el narrador ahogando su consuelo con la imagen del agua purificadora de los pecados y símbolo<sup>27</sup> del bautismo, aunque sabe bien que a Pilatos no le bastaría con lavarse sólo las manos (*non solas lauisse manus*) para expiar su crimen, sino que debiera purificar su cuerpo por completo (*sed corpore toto*<sup>28</sup> / *debueras*), como dice en V, 159-160.

Como podemos ver, el narrador se dirige en su alegato contra un destinatario doble: por un lado, el conjunto del pueblo judío al que llama de un modo genérico *gens perfida* (V, 144) y *falx torua patrum* (V, 156) y, por otra

parte, contra Pilatos, figura individualizada que asume la responsabilidad final del castigo impuesto a Jesús. No obstante, en la versión en prosa, en el *Opus Paschale* (Huemer, 1885, 283 – 284), parece añadirse la esperanza de que los descendientes del pueblo judío abracen la fe cristiana y puedan purificar este pecado (Mori 2013, 105 – 106). Al margen del peso que Pilatos pudiera tener en el cometido de incriminar a Jesús, debemos resaltar que el narrador continuará arremetiendo contra el conjunto del pueblo judío al que llamará *plebs nefanda* (V, 254), *manzer*<sup>29</sup> *populus* (V, 256), *odiosa propago* (V, 260), *carnifex* (V, 305) y *saevus tumultus* (V, 312) por seguir obstinados y no querer reconocer la evidencia del Mesías. Estos atributos nos aportan sin duda una valiosa información sobre la posición ideológica del narrador, quien ya no esconde su punto de vista sobre los hechos acaecidos.

## 5. JESÚS EN LA CRUZ

El relato evangélico de la Pasión avanza y volvemos a encontrar al narrador que irrumpe entre las líneas de su relato. A partir del verso V, 182 el narrador describe, según las fuentes de Mt 27: 32 – 44, Mc 15: 21 – 32, Lc 23: 33 – 38 y Jn 19: 17 – 22, a Cristo *suspensus* en la cruz (*culmine ligni*) ofreciendo una imagen pacificadora<sup>30</sup> (V, 184: *pax crucis ipse fuit*) que se interpreta como signo de salvación<sup>31</sup>.

A continuación, el relator ofrece una personal intervención a propósito de la necesidad de disipar toda duda acerca de la obligada dignificación del símbolo de la cruz<sup>32</sup>, como queda claro con la fórmula *Neue quis*

23 La idea de “separación de caminos” entre el pueblo cristiano y el judío fue puesta en valor por J. W. Parker a principios del siglo XX (Lillo 2017).

24 En la expresión en *sectus terga flagellis* (carm. pasch. V, 153) hay un eco de HOR. epod. IV, 11: *sectus flagellis hic triumphalibus*.

25 El poeta Ovidio emplea esa misma expresión, pero en contextos amorosos, como cuando el portero no le abre la puerta donde mora su amada en los ejemplos de *paraclausithyron* de am. I, 6, 21, ars I, 751 y en epist. 16, 215-216 (Helena a Paris).

26 Sobre el posible suicidio de Pilatos, cf. Eusebio de Cesarea HE II, 7: *Ὅκ ἄγνοεῖν δὲ ἄξιον ὡς καὶ αὐτὸν ἐκείνον τὸν ἐπὶ τοῦ σωτήρος Πιλάτον κατὰ Γᾶϊον, οὗ τοὺς χρόνους διέξιμεν, τοσαύταις περιπεσεῖν κατέχει λόγος συμφοραῖς, ὡς ἐξ ἀνάγκης αὐτοφονευτὴν ἑαυτοῦ καὶ τιμωρὸν αὐτόχειρα γενέσθαι, τῆς θείας, ὡς ἔοικεν, δίκης οὐκ εἰς μακρὸν αὐτὸν μετελθοῦσης. ἱστοροῦσιν Ἑλλήνων οἱ τὰς Ὀλυμπιάδας ἅμα τοῖς κατὰ χρόνους πεπραγμένοις ἀναγράφαντες.*

27 Algunas interpretaciones alegóricas de este episodio evangélico remiten a los comentarios exegéticos de ORIGEN. in Matth. 919, 125 y 920, 127, y de AMBR. in Lc 10, 106 y 124 (Moretti 1969, 190 – 191).

28 Cláusula métrica bien testimoniada entre autores clásicos (Mori 2013, 105).

29 Semitismo que denota la preferencia de Sedulio por las voces de la *Vetus Latina* frente a la *Vulgata* (García de la Fuente 1994, 243 – 244). Este adjetivo aparece como sinónimo de “bastardo” en Deut. 23: 3. Fue empleado por el Papa Gregorio IX en *Decretalium Compilatio* I, 6, 20; I, 9, 10 y IV, 17, 13.

30 Ef 2:16 *et reconciliet ambos in uno corpore Deo per cruce[m], interficiens inimicitiam in semetipso.*

31 Carm. pasch. V, 186: *suppliciumque dedit signum magis esse salutis.*

32 Francisco de Sales, obispo de Ginebra dedicó una obra a la veneración del sagrado leño (Anisón 1738).

*ignoret* y el uso del gerundivo en *speciem crucis esse colendam* (V, 188), pues las reliquias de la cruz son las señales más claras de la piedad cristiana (Llorca 1976<sup>5</sup>, 869). Aparece así, de nuevo, la faceta exégeta del narrador, pues además explica que los cuatro extremos de la cruz apuntan a los cuatro puntos cardinales que simbolizan la extensión del poder de Dios que abarca todo el orbe. La universalización del mensaje cristiano que sólo excluye a la tenebrosa mente del pueblo judío aparece ya en el pensamiento de Prudencio (González Salinero 2010, 74 – 81), poeta con el que Sedulio coincide poética y dogmáticamente (Hernández Mayor 2017). De este modo se añade una innovación personal, pues no se halla en las fuentes evangélicas una explicación similar. Del mismo modo, también explica el título *Ecce homo* trilingüe de la cruz (V, 196 – 199) como señal de la Trinidad, diciendo que la Fe, que es única, ha proclamado a Jesús rey tres veces.

Ante la imagen de Jesús en la cruz la naturaleza responde siendo partícipe de su dolor. Ya nos había contado el narrador en el libro primero del *Carmen Paschale* cómo toda la creación está al servicio de los mandatos de su Creador (I, 238 – 241), por lo que no sorprende ahora que de repente, *subito* (V, 232), el cielo se oscurezca con un eclipse de tres horas (Mt 27: 45, Mc 15: 33 y Lc 23: 44) en *horrendae tenebrae, caeca sidera, tenebrosum caelum* (V, 232 – 244) y la tierra en *carm. pasch. V, 245 – 251* tiemble como respuesta (Mt 27: 51 – 53). El narrador dibuja una naturaleza personificada, con rostro (V, 237: *meruerunt cernere uultum*), a la que presenta huérfana, como un personaje más del entramado poético y mostrando su luto (V, 233 – 234: *maestisque ... exequiis*), como otrora en el nacimiento de Jesús: si antes los elementos de la naturaleza se alegraron (V, 238: *laetata per ortum*) mostrando luz (V, 239: *lux ... fulsit*) en el momento del nacimiento de Jesús, ahora, en su muerte (V, 240: *hoc moriente*), se entristecen y se apagan durante tres horas (V, 242: *tribus horis*), pues también serán tres los días que permanecerá

su cuerpo en el sepulcro. Explica el narrador que la luz del sol estuvo ausente durante tres horas para simbolizar (*mystica signans*) los tres días que permanecerá Cristo en el sepulcro (V, 239 – 244)<sup>33</sup>. En cambio, en la versión del *Opus Paschale* de este pasaje en que la naturaleza llora la muerte de Jesús, el narrador parece acercarse más a las Sagradas Escrituras (Mori 2013, 39 – 62). En definitiva, la escena queda dibujada con gran dramatismo y evocaciones a la literatura clásica<sup>34</sup> construyendo el relator un escenario patético, casi trágico, digno de la profundidad del argumento.

Esta escena final de la Crucifixión es para el narrador un momento culminante del poema; aquí, como dice, se completa la Pasión: *completa est passio Christi* (V, 261). Considera que tras narrar los muchos *mirabilia facta*, las heridas de Jesús en la cruz y la respuesta de toda la naturaleza a su dolor, es clara la revelación del poder de Dios en esos *signa* que lo han acompañado desde su nacimiento hasta su muerte. Para explicarlo recurre a la enigmática imagen simbólica de un templo que deja al descubierto su *pectus* después de rasgar un velo<sup>35</sup>. Para el relator es evidente que ya es el momento de descifrar, de revelar, el misterio (V, 273 – 274: *arcana futuris / iam reseranda docens*), la ley verdadera, la *lex Moysi* (V, 274) que ha estado oculta con un *uelamen* durante tiempo y que ahora se desvelará irremediabilmente para todos (V, 275: *patescit*). Algunos autores (Springer 2013, 180 y Mori 2013, 58 – 59) han sugerido que en el verso de *carm. pasch. V, 275* hay una sugerente alusión al Templo de Jerusalén (Mt 27: 51 y Lc 23: 45) personificado en un joven que rasga sus

33 Nebrija, que también editó y comentó la obra de Sedulio, ofrece la misma explicación: *Quia tantum per tres horas obscuratus est Sol, quod significabat per tres tantum dies Saluatorem in sepulchro permansurum* (Yarza Urquiola 2011, 434).

34 Aparecen ecos de OV. ars III, 179; LUCAN. II, 481 y V, 220; SEN. Herc. O. 1075; VAL. FL. I, 659; CLAUD. 18, 353; IVVENC. II, 516 y IV, 10 – 11, 84 – 85 y 149; PAUL NOL. *carm.* 17, 74 y 18, 17, entre otros.

35 *Carm. pasch. V, 270 – 272: illud ouans templum, maioris culmina templi / procubuisse uidens, ritu plangentis alumni / saucia discisso nudauit pectora uelo.*

vestidos como muestra de dolor por la muerte. A nuestro parecer, el símil del velo evoca con total claridad las palabras de 2 Cor 3: 13 – 18 donde el apóstol explica que un velo no deja comprender el Antiguo Testamento y sólo cuando se conviertan al Señor, desaparecerá. También en AMBR. in Luc. 10, 128 este pasaje está interpretado como una transición entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (Moretti 1969, 193). Pero el pueblo judío parece que posee incapacidad para comprender el significado profundo de los textos bíblicos (González Salinero 2010, 36 – 41) y esa ceguera es la que los ha llevado al deicidio<sup>36</sup>. Cristo, pese a ello, ha venido para salvar a su pueblo, entre el que se incluye el narrador, de nuevo en la escena, como revela el pronombre en *Christo nobis ueniente* (V, 275).

Además de la intención del narrador por hacer patente la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la participación del relator en la Pasión de Jesús parece referenciar un momento temporal de su *nunc et hinc*, de su aquí y ahora. Así, advierte el narrador que él no desea entrar en disputas por las reliquias de la vestimenta de Cristo (V, 200 – 201), siguiendo las palabras del evangelista al recomendar que no se divida la túnica (Jn 19: 24)<sup>37</sup>.

Del mismo modo, también acepta el narrador el dogma pacificador y salvador de la cruz cristiana. Ya no muestra la dureza con la que antes atacaba a Judas o censuraba la incredulidad de los *gentiles* que no reconocían a Jesús cuando entraba en Jerusalén honrado con palmas e himnos, honor sólo atribuible a Cristo, que reina con el Padre y el Hijo, en clara alusión al poder de la Trinidad (IV, 304 – 309). En cambio, nos conmueven las sentidas palabras del narrador que expresa su *pathos* por la muerte de Cristo, como un personaje más de la escena dramática, encarnando, en nuestra

opinión, el tópico iconográfico conocido como *Stabat mater*, esto es, la Virgen dolorosa ante la cruz, imagen que hunde sus raíces en el θρήνος o canto de lamento fúnebre griego (Rodríguez Peinado 2015, 5).

Abre el narrador una puerta a sus propios lamentos en los versos V, 276 – 294. Mediante una pregunta retórica dirigida a la muerte, personificada<sup>38</sup>, la interroga con rápidos monosílabos (*dic, nunc, sit*) y repeticiones para saber si ya está satisfecha con su victoria (1 Cor 15: 55). Pero sabe el narrador que la muerte, a la que califica como *horrenda, tristis y pessima*, es insaciable, *insaturata*<sup>39</sup> (V, 278). Le recuerda el narrador -pues la tiene delante, a tenor de las formas en segunda persona que emplea (*soles, peruenis, crearis y peris*)- que ella no ha sido creada por Dios (V, 280 – 282: *Christus ... te non formauit ut esses*), sino que ha nacido de la cruel serpiente (V, 283: *semine uipereo*), en una clara oposición entre la vida y la muerte.

Esta intervención nos evoca el primer suceso *mirabilium* del libro primero del *Carmen Paschale*, esto es, la muerte arrebatada de Enoc (I, 103 – 106). Allí también el narrador se dirigía contra esta Muerte personificada que se sorprendía al ver que le robaban aquello que le correspondía (I, 105: *mors miratur ademptum*). Si ahora, en el epílogo del poema, vuelve a hacerse presente la alusión a la Muerte es porque, creemos, el narrador quiere resaltar la armonía de su obra, demostrando así, con perfección circular, el plan equilibrado que concibe para todos sus libros y constatando que la Muerte es un personaje central de su poema.

Pero Jesús no ha muerto con su muerte, como declara con el oxímoron *sine morte mori* del verso V, 281. Él ha ofrecido su *corpus, sanguis y aqua* (V, 290) como regalo para los que creen en Él, entre los que, sin duda, se encuentra el poeta, como las formas *uescimur et habemur* nos revelan en V, 292 – 293. Y

36 Prudencio sostiene con énfasis la deuda de sangre del pueblo judío, en PRUD. apoth. 543 – 545: *Iudaeus, postquam patria de sede reuulsus / supplicium pro caede luit, Christique negati / sanguine respersus commissa piacula solvit, / en quo priscorum virtus defluxit avorum!*

37 AUG. in euang. Ioh. 118, 4, 5 y AMBR. in Luc. 10, 120 (Moretti 1969, 191).

38 STAT. Theb. IV, 473 – 474: *Tartareae sedes et formidabile regnum / Mortis inexpletae, tuque, o saevissime fratrum.*

39 DRAC. laud. Dei II, 531 – 532: *Tartarus infelix nunquam satiabilis umbris / et solitus gaudere neci (...).*

así, con la proclamación del reino de la Fe, la Eucaristía y el poder del Bautismo (cuerpo, sangre y agua) del que también se acuerda ahora con la expresión *fontes renascentes* (V, 291) concluye con esperanza el lamento que profería el narrador contra la inclemente muerte.

## 6. EL SANTO SEPULCRO Y LA RESURRECCIÓN

Pese a las señales evidentes para el relator y que él mismo ha ido presentando hasta este momento como testigo, conoce, no obstante, que existe un pueblo que profana la Resurrección del Señor (Mt 27: 57 – 66, Mc 15: 42 – 47, Lc 23: 50 – 56 y Jn 19: 38 – 42) al blasfemar que fueron los discípulos los que sacaron del sepulcro su cuerpo (V, 299: *Christum raperent*), por lo que el narrador lo califica como un pueblo mentiroso, *generatio fallax* (V, 297) como también llamó Jesús a los incrédulos en Mt 17: 17. La versión en prosa amplía esta idea de la falacia del robo del cuerpo mediante la expresión *Christum nocturno silentio discipulis iactitat rapientibus auferendum* (Huemer 1885, 294), pero ni en el verso ni en la prosa se alude a José de Arimatea, al que sí mencionan las fuentes evangélicas de Mt 27: 57, Lc 23: 51 y Jn 19: 38.

A partir del verso V, 308 asegura el narrador que de nada servirá (Jos 10: 18) que esos incrédulos sellen el sepulcro (V, 308: *signate sepulchrum*), pongan más guardianes (V, 309: *ponite custodes*) o lo bloqueen con una gran piedra (V, 309: *aduoluite saxum*), pues Él reina en el cielo, la tierra y el mar (V, 311 – 312). Increpa el narrador a ese pueblo que ha sido su verdugo, su *carnifex*<sup>40</sup> (V, 305) y al que censura por su ausencia de fe con el tópico de la *duritia cordis*. Espera que se dé ya por vencido y abandone esa incredulidad, como exclama retóricamente el narrador en la expresión *quid niteris illam / explorare fidem, cui non uis credulus esse?* (V, 313 – 314).

<sup>40</sup> Nebrija explica este término como *qui solet damnatos plectere* (Yarza Urquiola 2011, 448).

En esos versos se precipita la conclusión de todo el poema, la certeza inexorable de que no se puede detener el irremediable poder de Cristo si se tiene Fe; y quien no crea, está en clara oposición al pueblo de Cristo. Parece lógico que el narrador tiene en mente a todo el pueblo hebreo en esta censura, como dijo en el verso V, 115 (*pandebat populis Iudaeae crimina gentis*), pese a que en estos momentos no clame contra ellos directamente. En cualquier caso, el narrador se muestra disgustado contra el impío pueblo deicida que no quiere reconocer el misterio que encierran los evidentes y clarificadores *mirabilia* y *signa salutifera* narrados. De este modo el narrador se inserta en una larga tradición que desde los albores de la literatura cristiana puso el foco de atención en la dureza espiritual del pueblo de Israel, intransigencia ya denotada en la obra de Novaciano, entre otros (García de la Fuente 1994, 380) y que impregna, tanto en prosa como en verso, el *corpus* de Prudencio (González Salinero 2010)<sup>41</sup>.

Sea como fuere, el relator continúa narrando a partir del verso V, 315 cómo después del triste *sabbata*, Jesús resucita (Mt 28: 1 – 8, Mc 16: 1 – 8, Lc 24: 1 – 12 y Jn 20: 1 – 10). En el verso V, 323 nos habla de que la Virgen *parens*, junto con otras mujeres (*aliaeque simul*) acude al sepulcro para llevar aromas, referenciando, al parecer, una fuente oral o extraevangélica (Moretti 1969, 195). Las mujeres encuentran el sepulcro vacío, aunque lleno de virtud, como dice en la poética antítesis *uaccus ... sed plenus virtute* (V, 325 – 326). El narrador observa entonces cómo desde lo alto de una roca aparece un ángel con doble apariencia (V, 329: *gemina specie*): amenazante para los vigilantes, pero portador de buenas noticias (V, 322 – 333), detalle procedente de Mt 28: 2 – 3, frente al texto de Lc 24: 4 y Jn 20: 12 donde se cita a dos ángeles. En ese momento sobran las palabras y el narrador se convierte en

<sup>41</sup> Las fuentes literarias en que se aborda la separación entre el judaísmo y el cristianismo son abundantes e inabarcables en este estudio. Puede consultarse muy oportunamente la obra de Lillo 2017.

omnisapiente, capaz de leer el pensamiento de las mujeres que, de este modo (V, 332: *igitur*), aprenden y comprenden (V, 333: *didicere*) que el Señor ha resucitado, expresándolo el poeta mediante una antítesis tan de su gusto, en el cierre del verso V, 332: *uiuere morte*.

Al parecer, el poder de la Fe ha hecho efecto además en otro personaje de la escena: un vigilante innominado (V, 333 – 350) al que el narrador observa atemorizado (V, 333 – 334: *perterritus ... miles*). Por la propia atmósfera de revelación que el *Carmen Paschale* exhala en estos versos, nos parece que el vigilante no está aterrizado por temor al castigo derivado de no haber cumplido bien su labor de vigilante, como se explica, por otra parte, en la versión del *Opus Paschale* (Huemer 1885, 296), sino, más bien, por haber sido testigo (V, 335: *testis*) del hecho y sabedor de que no había tenido fe en la Resurrección.

Constrasta con éste la alusión siguiente a un *simulator*, otro vigilante *improbe custos* (V, 339) que optó por dejarse corromper por dinero (V, 336: *data munera*) e inventar la mentira (*fallere*) de que los discípulos robaron el cuerpo de Jesús en mitad de la noche, una *nocturna rapina* (V, 338), retomando la sospecha que en el verso V, 299 ya había quedado insinuada. Retóricamente lo interroga el narrador con un estilo propio de la oratoria judicial, como leemos en V, 339 – 341: *fare ... responde ... ut audes / dicere ...?* Le pregunta cómo pudo ser posible que el cuerpo de Cristo fuera sacado del túmulo si su ropa aún está dentro (Lc 24: 12 y Jn 20: 6- 7) y sobre ella se sienta un ángel, como dice en V, 342 – 343: *cuius iacet intus amictus? / cuius ad exuuias sedet angelus?* En el fondo el objetivo del narrador no es conocer porqué el vigilante no cumplió su misión, sino refutar, como si se tratara de un escenario forense, el robo de su cuerpo. Pero ante tantas preguntas del narrador, sólo obtiene silencio por respuesta, por lo que la acusación de robo queda anulada, como dice con la fórmula *cum mora sit furtis contraria* (V, 346). El narrador lo interpreta como una demostración de que el

vigilante miente: *mentita est uox uana tibi* (V, 348).

## 7. LA IGLESIA FRENTE A LA SINAGOGA

El episodio de la Resurrección encierra una información de mayor valor como declara el narrador con la expresión *ista figuram / res habet egregiam* (V, 348 – 349). Bajo el término *figura* subyace el significado relevante de que el pueblo hebreo considera (V, 349: *Iudaeis constat*) que Cristo ha muerto y no que haya resucitado, como sí lo creen los cristianos entre los que se incluye el mismo narrador, como dice en V, 349 – 350: *quem nos devoto portamus pectore Christum*. De este modo el narrador aparece otra vez entre su relato para dar valor al dogma mesiánico y oponerse a la heterodoxia judía, al mismo tiempo que reconoce el simbolismo que muchos de los hechos *mirabilia* narrados tienen.

En efecto Sedulio, siguiendo la línea de Orígenes, a quien menciona en la *Epistola ad Macedonium* que precede al *Opus Paschale* (Huemer 1885, 172), parece conocer los diferentes niveles de interpretación bíblica: los escolios, las homilías y los comentarios de interpretación alegórica (Llorca 1976<sup>5</sup>, 265). Así, en V, 348 – 349 se encierra un profundo significado interpretativo (Auerbach 1967, 89), pues el narrador reconoce con el término *figura* no ya el símbolo de una alegoría, como, por ejemplo, el episodio del paso por el Mar Rojo, esto es, un *typus* que anticipa como prefiguración el bautismo futuro, sino que en esta ocasión el simbolismo alcanza el valor de interpretación mística, de profecía, al trasladarnos al egregio asunto de la falta de fe del pueblo judío

El velo se ha destapado y, como también en PRUD. apoth. 334 – 337, los cristianos contemplan a Cristo cara a cara. El pueblo hebreo, en cambio, aparece como antagonista del poder del Señor. La mentira del vigilante del sepulcro y el atrevimiento (V, 352: *tales aussi*)<sup>42</sup>

42 La cláusula métrica es conocida por autores clásicos como puede verse en VERG. Aen. II, 535 – 536,

del pueblo judío que cree en la muerte de Jesús, pero no en la Resurrección inspira al narrador un sentimiento de victoria. Es el momento de la derrota del pueblo judío al que el narrador increpa con el vocativo *Iudaea* (V, 352) a que llore (V, 351: *plange*) por toda la jerarquía de sus sacerdotes y ministros. Se debe lamentar ese pueblo por no tener ya fiestas que celebrar ni víctimas que sacrificar, una vez muerto su rey -dice, no sin cierta ironía-, pues ha sido Él la víctima sacrificada (V, 353 – 356).

La *persona* del relator entiende que el pueblo hebreo ha tenido una activa participación en la muerte de Jesús, pero parece incluso que el narrador se dirija también contra los seguidores de esa doctrina en su tiempo y espacio, de modo que estaríamos asistiendo a un ejemplo de sincronía diegética. Ahora, el narrador, en lugar de continuar increpando al pueblo deicida, se dirige contra la Sinagoga en tanto que símbolo de un pueblo que no tiene espacio para realizar sus sacrificios rituales<sup>43</sup> y debe retroceder (V, 357: *discedat*) en favor de la Iglesia, razón de un nuevo orden<sup>44</sup>. La Iglesia se contrapone por su claridad a la oscura y *fuscata* (V, 357) Sinagoga. Es más, si el pueblo judío está representado por el edificio de la Sinagoga, la Iglesia es un claro símbolo de María, que aparece como una *radians* esposa de Cristo (V, 358: *pulchro sibi iunxit amore*), evocando Ef 5:25, siempre *uirgo* (V, 361), en lugar de acentuar la imagen de la Virgen como *domina et mater*.

Confluyen en esta intervención del narrador diferentes ideas que queremos resaltar: por un lado, la derrota del pueblo judío representado por la Sinagoga que, implica a su vez el triunfo de la Iglesia y, por otro lado, el encomio de la

madre de Dios, a la que se elogiaba con los versos iniciados en *Salve, sancta parens*<sup>45</sup> (II, 63 – 72) por no tener parangón con ninguna otra mujer<sup>46</sup>, y por tanto, tampoco con la Sinagoga. En efecto, la devoción a la Madre de Dios está bien atestiguada en los Santos Padres de los siglos IV y V (Llorca 1976<sup>5</sup>, 293 y 867). Se trata de dos ideas complementarias, pues el narrador aprovecha magistralmente el nuevo dominio de la Iglesia para vincular simbólicamente a ella la imagen de la Virgen que, como madre de Dios, también lo va a ser de todos los cristianos que se identifican con la Iglesia.

El elogio mariano es mayor al apuntar el narrador una noticia ajena a las fuentes evangélicas: explica que el Señor se le apareció a María en toda su luz y primero (V, 362: *luce palam ... prius*) tras la Resurrección<sup>47</sup>. Según Jn 20: 1 – 3 y Mc 16: 9 fue María Magdalena la primera en acercarse al sepulcro y verlo vacío, mientras que en Lc 24: 10 las mujeres que asistieron al sepulcro fueron María Magdalena, Juana y María, la de Santiago, lo que parece concordar con Mt 28: 1. Parece que la información aportada por el narrador en este detalle del *Carmen Paschale* sigue, otra vez, a los comentaristas, en especial a AMBR. virginit. 1, 3, 14 (Moretti 1969, 197). De este modo, si María fue en otro tiempo una puerta para permitir su llegada, como dice en V, 364 con *aduenientis iter*, en una evidente alusión a María como *Deipara*, también ha de ser la anunciadora de su regreso (*haec sit redeuntis et index*), como concluye en el mismo verso. Y como *bona mater* (V, 362)<sup>48</sup> de todos los

XII, 351 – 352 y SIL. XIII, 697 – 698.

43 El emperador Valentiniano dispuso que la Sinagoga era un *locus religionis*. San Ambrosio se mostró tajante ante la destrucción de una sinagoga en Siria al considerar que era un *perfidiae locus* y que, por tanto, el emperador Teodosio no debía promover su reconstrucción (González Salinero 1998 y 2010, 115 – 118).

44 La contraposición de imágenes Sinagoga – Iglesia se reflejó pronto en el ámbito artístico, como demuestra el mosaico del ábside de Santa Pudenziana en Roma (González Salinero 2011, 47 y García 2013, 17).

45 Son el núcleo temático de la antifona que precede al salmo que se canta en las “Laudes” de la Navidad (Weymann 1926, 121 – 137; Bastiaensen 1973).

46 Carm. pasch. II, 68-69: *Nec primam similem visa es, nec habere sequentem, / Sola sine exemplo placuisti femina Christo*.

47 En la obra titulada *De tribus apparitionibus D. N. Iesu Christi, quae in Evangelio non habentur* (ms. Vat. Reg. 349) se narran las apariciones de Jesús a la Virgen, a Jacobo Alfeo (Santiago el menor) y a José de Arimatea (Arévalo 1794, 350).

48 Como Catulo 89, 1, en otro contexto, dice: *Gellius est tenuis: quid ni? cui tam bona mater*.

cristianos asumirá la tarea de divulgar los «grandes milagros» (V, 363) de los cuales, la Resurrección es el mayor de todos.

La narración del *Carmen Paschale* continúa hasta el verso V, 438 con la descripción de las apariciones de Cristo a aquellos que saben ver por obra de la gracia de la Fe, es decir a los discípulos (Lc 24: 13 – 42). Relata cómo Jesús se dirige a la barca de Pedro donde el narrador se hace presente de nuevo para explicar, mediante la expresión *per typicam [retia] noscenda uiam* (V, 396) el simbolismo de la red y los preceptos de Dios, que son bien acogidos cuando están «a la derecha» (V, 398), como se dice en Jn 21: 4 – 7. Después, tras enseñarles a predicar la paz (Jn 14: 27 y 20: 19), el Señor asciende a la diestra del Padre desde donde todo lo gobierna (V, 426: *et dextra sedet ipse Patris totumque gubernat*).

Anunciando que los discípulos asistieron como «fieles testigos» (V, 433) a esa ascensión (Lc 24: 51 y Act 1:9) concluye la diégesis del relato recordando el narrador que los evangelistas no pudieron escribir todo lo que vieron, como dice en V, 434 – 435: *plura uidentes ... pauca scripserunt*. La conclusión del poema está dedicada, como vemos, a una reflexión en clave narratológica: el propio narrador que ha estado asistiendo a todo el relato, que ha sido un testigo de los acontecimientos y se ha permitido increpar a los actores, ahora, alterando las leyes de la ficción narrativa, se insinúa como un testigo de la trama y se justifica por no haber podido contar la totalidad de *facta* del Señor que dan ejemplo de la *uirtus diuina* (V, 434), evocando el final del evangelio de Juan, pues el colofón de los versos de *carm. pasch.* V, 436 – 438 (*Nam si cuncta sacris uoluisset tradere chartis / facta redemptoris, nec totus cingere mundus / sufficeret densos per tanta uolumina libros*) evoca con total claridad el final del evangelio de Jn 21: 25: *Sunt autem et alia multa, quae fecit Iesus; quae, si scribantur per singula, nec ipsum arbitror mundum capere eos, qui scribendi sunt, libros*. De ese modo, nos parece, el narrador

desea equiparse tácitamente a la ortodoxia del canon evangélico.

Y así concluye la intención apologética del narrador que desea dejar patente el valor de los milagros del Señor. La Fe en ellos es la salvación del nuevo pueblo cristiano, heredero de la Antigua Ley de Moisés porque ha sabido interpretarla, en lugar de continuar ciegos, como el pueblo de Israel, ejecutor de una gran injusticia.

## 8. CONCLUSIONES

El relato de episodios *mirabilia* del *Carmen Paschale* está entretelado con frecuentes actos de voz del narrador. Esa voz que predomina en el libro primero en su faceta programática, va cambiando de tonalidad conforme avanza el poema. Al comienzo de su obra nos habla de que quiere contar ordenadamente (I, 291 y I, 294: *per digesta*) los sucesos *mirabilia* del Antiguo Testamento y posteriormente los del Nuevo, para hacer ver la unidad que dota de sentido a ambos, porque una única forma de la divinidad, aunque se triplique, ha actuado desde el Génesis hasta la resurrección de Jesús (I, 292 – 298).

El libro quinto es el escenario donde se dibujan los hechos que entrañan un mayor misterio para la razón humana: la Resurrección de Jesús. El narrador, ofreciendo una concepción extremadamente personal de su obra, según la cual no permite ceder su propia voz a ningún otro personaje del relato que pueda filtrar sus opiniones, aparece como asistente en los episodios finales de la vida de Jesús, en los que se reconoce el poder de Cristo, quedando así revelado para todos, el misterio. Y nadie mejor que el narrador en primera persona puede divulgar ese objetivo. El narrador aparece en la escena de la trama escuchando cómo Jesús habla con su Padre, cómo ve que el demonio encarna a Judas o cómo la naturaleza responde al dolor de Cristo en la cruz. Su postura ante tales hechos es dogmática. El narrador habla desde la Fe y el reconocimiento del misterio de la Trinidad,

que desde el ataque a Arrio (I, 322 – 333) se va entrelazando en episodios como el título trilingüe de la cruz (V, 196 – 199), hasta llegar a confirmar en la narración de la Pasión y Resurrección el valor semántico global del *Carmen Paschale*: confirmar el poder de Dios desde el Antiguo Testamento hasta el reconocimiento del Mesías. Al mismo tiempo, esa limitación de la Antigua Ley al valor de profecía histórica conlleva una desacreditación del pueblo de Israel. No en vano las intervenciones directas más vehementes del narrador son precisamente aquellas que van dirigidas contra quienes no saben reconocer ese misterio, como escuchamos en las invectivas contra Judas y contra el pueblo judío (V, 351 – 358), pues siguen cegados por un velo.

El *Carmen Paschale* encierra una unidad circular que va más allá de la constatación de una única Ley divina, la de los que tienen Fe en Cristo. En el dibujo de algunos personajes del relato se observa además que han sido creados sobre patrones anteriores, como sucede con el modelo de crueldad de Judas elaborado sobre el molde del demonio en el libro segundo, la imagen victoriosa de la Iglesia, un símbolo de María como *bona mater* y *Deipara*, como también aparecía en II, 63 – 72 o la increpación

a la Muerte arrebatadora de la vida de Jesús y de Enoc. Así el valor de estos personajes se esclarece a la luz de aquellos otros del Antiguo Testamento, demostrando que María o Judas son “profecías” de la historia sagrada que aún la Ley antigua y nueva. La *ueritas* se demuestra en la identificación entre la *imago* actual y la *umbra* del pasado.

El narrador pretende dejar claro quién es el antagonista de Cristo en toda la obra: el pueblo ciego que no cree en los *saluifica mirabilia*, el *Vetus Israel* concretado en Judas que ha sido inspirado por un *spiritus teterrimus* (V, 39), enemigo de la Fe cristiana al que el narrador tiene la necesidad de combatir. El relator del poema enraiza así con la incredulidad judaica para poner en valor el nuevo cristianismo, en una idea de progreso histórico. La Iglesia, el símbolo de la Virgen, encarna ese nuevo orden que ostenta la autoridad y cuyo poder con total claridad alaba el narrador en este libro quinto, aunque para ello se sirva incluso de fuentes extraevangélicas. Por todo, concluimos, las aportaciones del narrador van más allá de las informaciones programáticas y exegéticas, pues las consideramos manifestaciones ideológicas al servicio del dogma cristiano.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anisón, F. 1738. *El estandarte de la santísima cruz de nuestro redentor Jesu-Christo. Compuesto por el glorioso S. Francisco de Sales, obispo y príncipe de Ginebra. Traducido del idioma francés en el castellano por Florian Anison, vienense*. Madrid: Convento de la Merced.
- Arévalo, F. 1794. *Caelii Sedulii opera omnia, ad mss. codd. vaticanos, aliosque et ad veteres editiones recognita. Prolegomenis, Scholiis, et Appendicibus illustrata a Faustino Arevalo ad eminentiss., et reverendiss. principem et D. D. Franciscum Antonium De Lorenzana S. R. E. Presb. Cardinalem, Archiepiscopum Toletanum, Hispaniarum Primatem*. Roma: apud Antonium Fulgonium.
- Auerbach, E. 1967. *Figura. Sacrae Scripturae Sermo Humilis*. Madrid: Editorial Trotta.
- Bastiaensen, A. 1973. *L'antienne Genuit puerpera regem*, adaptation liturgique d'un passage du *Paschale Carmen* de Sedulius. *Revue bénédictine* 83, 388-397.
- Braidotti, C. 1993. Prefazioni in distici elegiaci. En *La poesia cristiana latina in distici elegiaci. Atti convegno internazionale, Assisi, 20-22 Marzo 1992*, editado por G. Catanzaro y F. Santucci, 57 – 83. Assisi: Accademia properziana del Subasio.
- Corsaro, F. 1956. *Sedulio poeta*, Catania: Istituto Universitario di Magisterio.
- Curtius, E. 1948. *Europäische Literatur und lateinischen Mittelalters*, Tübingen: Francke A. Verlag.
- Dermot Small, C. 1985. Rhetoric and Exegesis in Sedulius. *Classica et Mediaevalia* 37, 223 – 244.

- Donnini, M. 1978. Alcune osservazioni sul programma poetico di Sedulio. *Rivista di studi classici* 26, 246 – 236.
- García de la Fuente, O. 1994. *Latín bíblico y latín cristiano*. Madrid: Ediciones CEES.
- García García, F. A. 2013. Iglesia y Sinagoga. *Revista digital de iconografía medieval* 5 (9), 13 – 27.
- González Salinero, R. 1998. Una constitución de Valentiniano I sobre el respeto a los lugares de culto judíos. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 10, 157 – 166.
- González Salinero, R. 2004. Judíos y arrianos: el mito de un acercamiento inexistente. *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 64 (1), 27 – 74.
- González Salinero, R. 2010. *Infelix iudaea. La polémica antijudía en el pensamiento histórico-político de Prudencio*. Madrid: CSIC – Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma.
- González Salinero, R. 2011. Apologética antijudía y *ecclesia potens* en Tertuliano y Cipriano. *Polis: revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad* 23, 35 – 59.
- Green, Roger P. H. 2006. *Latin Epics of the New Testament. Juvenecus, Sedulius, Arator*. Oxford: University Press.
- Grillo, A. 1978. La presenza di Virgilio in Sedulio poeta parafrastico. En Chevallier, R. (ed.), *Présence de Virgile. Actes du Colloque des 9, 11 et 12 Décembre 1976 (Paris E.N.S., Tours)*, 185 – 194. Paris: Les Belles Lettres.
- Hernández Mayor, M.<sup>a</sup> D. 2009 a. La división de libros en el *Carmen Paschale* de Sedulio. En Conde Parrado, P. y Velázquez Soriano, I. (eds.), *La Filología Latina: Mil años más*, vol. 2, 909 – 924. Madrid: Palas Atenea.
- Hernández Mayor, M.<sup>a</sup> D. 2009 b. La actitud poética de Sedulio a través de la metáfora: el proemio del *Carmen Paschale*. En Arcos Pereira, T., Fernández López, J. y Moya del Baño, F. (eds.), *“Pectora mulcet”*. *Estudios de retórica y oratoria latinas*, 599 – 611. Logroño: Instituto de estudios riojanos.
- Hernández Mayor, M.<sup>a</sup> D. 2017. Sedulio a la luz de Prudencio: tradición y razones poéticas. *Myrtia* 32, 339 – 372.
- Herzog, R. 1975. *Die Bibel Epik Der Lateinischen Spätantike : Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*. München: Fink.
- Huemer, I. 1885. *Sedulii opera omnia recensuit et commentario critico instruxit Iohannes Huemer. Accedunt excerpta ex Remigii expositione in Sedulii Paschale Carmen*. Wein: CSEL 10.
- Kartschoke, D. 1975. *Bibeldichtung: Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvenecus bis Otfrid von Weissenburg*. München: Fink.
- Lillo Botella, C. 2017. *La separación de caminos entre judíos y cristianos: una perspectiva geográfico-literaria*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante. <http://hdl.handle.net/10045/71452> En línea: 12/02/2021.
- Llorca, B. 19765. *Historia de la Iglesia católica I: Edad Antigua: la Iglesia en el mundo grecorromano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Milner, J. 1826. *Historia de la Iglesia de Jesucristo, durante los tres primeros siglos*. Londres. <https://play.google.com/store/books/details?id=c-4CAAAAQAAJ&rdid=book-c-4CAAAAQAAJ&rdot=1>. En línea: 12/02/2021.
- Moretti Pieri, G. 1969. Sulle fonti evangeliche di Sedulio. *Atti e Memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere “La Colombaria”* 34 (20), 127 – 243. Firenze: Olschki
- Mori, R. 2013. *Sedulio: tra prosa e poesia. L'Opus Paschale e il Carmen Paschale*. Padova: Libreria universitaria.it.
- Radford Ruether, R. 1991. The *Adversus Judaeos* Tradition in the Church Fathers: The Exegesis of Christian Anti-judaism. En Cohen, J. (ed.), *Essential Papers on Judaism and Christianity in*

- Conflict from Late Antiquity to the Reformation*, 179 – 193. New York – London: New York University Press.
- Rodríguez Peinado, L. 2015. Dolor y lamento por la muerte de Cristo: La Piedad y el Planctus. *Revista digital de iconografía medieval* 7 (13), 1 – 17.
- Springer, C. P. E. 1988. *The Gospel as Epic in Late Antiquity. The Paschale Carmen of Sedulius*. Leiden: Brill.
- Springer, C. P. E. 2013. *Sedulius, “The Paschal Song and Hymns.”* Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Yarza Urquiola, V. 2011. *Aelii Antonii Nebrissensis Grammatici Opera. Comentario al “Carmen Paschale” y a dos himnos de Sedulio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Weymann, C. 1926. *Beiträge zur geschichte der Christlich-lateinischen poesie*, München: Olms.



UNIVERSIDAD DE  
MURCIA



GRUPO DE INVESTIGACIÓN  
“ANTIGÜEDAD Y CRISTIANISMO”  
[www.um.es/antiguedadycristianismo](http://www.um.es/antiguedadycristianismo)



**cepoAt**

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
centro de estudios del  
próximo oriente y la  
antigüedad tardía



**FUNDACIÓN CAJAMURCIA**