

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XVIII
Enero-Diciembre 2002
Número 33-34

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo <i>Enfoques literarios de Jue 10,1-12,15</i>	1-40
Rafael Sanz Valdivieso <i>Adriano el Monje y la tradición antioquena</i>	41-68
Antonio Gómez Cobo <i>Actualización de las promesas divinas en la Iglesia Visigoda según la «Homelia in laude Ecclesiae» de Leandro de Sevilla</i>	69-113
Francisco Chavero Blanco/Francisco Martínez Fresneda <i>La «Quaestio de beatitudine» de Alejandro de Hales. Introducción y edición</i>	115-166
Manuel Lázaro Pulido <i>El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco. Reflexión sobre la significación filosófica de Imago Dei</i>	167-196
Guzmán Manzano <i>Reflexiones en torno al Decir Originario según San Buenaventura</i>	197-222
Alejandro de Villalmonste <i>La visión franciscana del hombre ante el problema del Pecado Original</i>	223-250
Ignacio Jericó Bermejo <i>«De bonis haereticorum ante iudicis sententiam».</i> <i>Según los salmantinos del siglo XVI: Luis de León y Pedro de Aragón</i>	251-298
José Luis Parada Navas <i>Fundamentos de la Teología Moral Franciscana</i>	299-319
Miguel Ángel Escribano Arráez <i>Reflexiones sobre la instrucción «Verbi Sponsa»</i>	321-344

sigue

Antonio Martínez Blanco
Globalización económica y cultural. Retos para la Iglesia. 345-386

Francisco Henares Díaz
El Juicio Final entre dramaturgia, descripción visual y parénesis en el Sermonario del Siglo de Oro 387-414

Antonio Irigoyen López/Francisco Chacón Jiménez
Relaciones sociales y familiares en torno al Cabildo de la Catedral de Murcia y al Santo Oficio de la Inquisición durante el Siglo XVII.... 415-442

Francisco Víctor Sánchez Gil
Murcia por la Inmaculada Concepción en 1723 443-480

Pedro Riquelme Oliva
Actitudes y creencias de José Musso y Valiente, Ilustrado murciano 481-518

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzalo Fernández Hernández
Un eco del antiaristotelismo de Juan el Gramático en la reglamentación de las enseñanzas filosóficas en la Escuela de Alejandría..... 519-521

F. Javier Gómez Ortín
Primer impreso de Caravaca..... 523-527

Pedro Ruiz Verdú
Trinidad y vida moral 529-532

Francisco Henares Díaz
La paz. Actitudes y creencias 533-536

Francisco Martínez Fresneda
Perfil biobibliográfico de Francisco Chavero Blanco..... 537-546

BIBLIOGRAFÍA..... 547

LIBROS RECIBIDOS 603

ÍNDICES 611

ADRIANO EL MONJE Y LA TRADICIÓN ANTIOQUEÑA

RAFAEL SANZ VALDIVIESO

De forma convencional la historia de la exégesis cristiana registra la existencia de la llamada “escuela” de Antioquía, y define su método de interpretación de la Escritura por oposición al método de la otra “escuela”, por antonomasia, la escuela de Alejandría. Lo que nos proponemos en esta contribución es describir algunos rasgos propios de la tradición exegética de Antioquía y concentrar la atención en la concepción gramatical y literal de la “alegoría”, de la tipología, en cuanto tropos y formas complejas de representación, en las que una cosa está por otra, así como de la metáfora, la comparación, la metonimia, la sinécdoque, en cuanto lenguaje figurado, explicable desde la gramática y desde la retórica de las figuras poéticas. Es lo que caracteriza al breve tratado de Adriano el Monje, último representante de la tradición antioqueña. Es lo que aquí quisiéramos exponer brevemente.

1. Sobre la “escuela” de Antioquía

Para fijar unos datos mínimos relativos a la tradición sobre la escuela de Antioquía y a la historia de la investigación sobre su doctrina exegética, tomamos en sentido amplio el término 'escuela'. No alcanza el carácter institucional atestado históricamente en Alejandría (*didaskaleion*), que se mueve dentro de una tradición cultural muy viva y organizada; dicha tradición arraiga tanto en tradiciones escriturísticas (y de comentario a la Escritura, desde el judaísmo alejandrino)¹ como en la recepción de la *paideia*

¹ Los datos en Eusebio, HE VI,3,1.3.8; VI,15,1; VI,28,1; VII,32,30. Cf. M. Simonet-

griega, que en la época helenística (tradicción filológica de los comentarios a Homero) convirtieron la ciudad de Alejandría en un centro cultural de gran relieve, favoreciendo el desarrollo de la filología y de la crítica textual, de la exégesis y la interpretación alegórica, o de dos niveles, a partir del modelo platónico de los dos estadios con los que percibe y explica la realidad².

No hay datos que documenten una tradición semejante para Antioquía³. Por tanto, sin dar al término escuela el carácter institucional unitario que tenía en Alejandría (en sentido no sólo geográfico, sino en cuanto tradición cultural), en Antioquía el *asketerion* de Diodoro de Tarso (+ antes de 394)⁴ sirvió como centro importante de formación escriturística y teológica de los

ti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, 37-38; Íd., *Lettera e/o allegoria*, 156-157. Cf. los 4 puntos en los que resume los principios que inspiran la hermenéutica de la Escuela Alejandrina en Íd., "Scripturarum clavis...", *ASEs* 4 (1987) 12-13: interpretación unitaria de la Escritura en sentido cristológico; explicación filológica y crítica; convicción de que la Escritura no es fácil de interpretar, necesita de una adecuada preparación a la comprensión del lenguaje simbólico; significado profundo más allá del sentido del texto; concepción platónica de dos niveles. La tendencia a la interpretación espiritual resulta de estos principios sin olvidar el valor del texto, como indica la edición de las Hexaplas.

² Basta pensar en las tradiciones continuas desde Aristóbulo (exegeta hebreo del siglo II a.C.) y la *Carta de Aristeas* ligada al origen legendario de LXX y con muestras de trabajo interpretativo de la Escritura, en cuanto defiende la versión griega, así como Filón y sus obras. En la época del Cristianismo, desde Panteno, Clemente, Orígenes y demás la "escuela" ha mantenido una línea de pensamiento y de interpretación de la Escritura constante, cf. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 65-66. Íd., *Cristianesimo antico e cultura greca*, 48ss. Íd., "Scripturarum clavis...", *ASEs* 4 (1987) 13-14 el significado espiritual oculto en la letra.

³ Para las noticias sobre la ciudad, cf. Act 11,19-26. Bernabé llamó a Pablo como ayuda para la evangelización y la constitución de una comunidad cristiana que pronto se dio el nombre de "cristianos". De Antioquía parten el primero y el segundo viaje de Pablo, cf. Act 13,1-14,27; 15,35-18,22; el tercer viaje tiene también que ver con la ciudad, cf. Act 18,23. Las cuestiones de observancia legal en Act 14,26-15,1 y la decisión del concilio de Jerusalén fueron comunicadas a la comunidad de Antioquía Act 15,2-32. Otros detalles en A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959 y en R. Devreesse, *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945. Cf. B. DREWERY, "Antiochien. Die Bedeutung Antiochiens in der Alten Kirche", in *TRE* 3 (1978) 103-113. Sobre la sede patriarcal cf. COD 8-9. Ejercía su jurisdicción sobre 22 obispos de Celesiria, y también sobre los de Cilicia, Mesopotamia, Palestina y Chipre. La preeminencia como sede patriarcal fue confirmada en el Concilio de Constantinopla del 381, canon 2, cf. COD 31 y en el canon 2 del Concilio de Éfeso del año 431, aunque esta vez Chipre quedó fuera de su jurisdicción episcopal.

⁴ SOCRATES HE VI, 3,1-14 (ed. G.C. HANSEN, Berlin 1995; GCS, N.F.1, 314-315). Cf. la opinión de H. RAHNER, "Antiochenische Schule" in *LThK* 1 (1957) 650-652; es partidario de no considerarla una "beständige Lehrinstitution", sino una orientación o tradición en la que se transmiten doctrina y métodos de interpretación, "Lehre und Methode", relativos a la

alumnos que venían a la ciudad, incluidos los procedentes de la región de Siria. En los siglos IV y V, desde comienzos del siglo IV y la época de las primeras controversias arrianas hasta el siglo V, después de Calcedonia⁵ es importante por el grupo de autores y escritores eclesiásticos que actúan en, o se ven relacionados con la ciudad de Antioquía; se caracterizan no tanto por una formación unitaria común, ni por una misma doctrina filosófica o teológica, sino por el método común en la interpretación de la Escritura, es decir, por un método hermenéutico que daba una importancia grande a la crítica lingüística y textual, dando al lenguaje bíblico su valor e intención original contra las propuestas de los alegoristas.

2. Antecedentes

Se han querido buscar antecedentes remotos a esta escuela, como podría ser el primer comentario exegético de los once primeros capítulos de Génesis, en la obra *Ad Autolycum* (II, 9-31) de Teófilo de Antioquía, cuya sobriedad se mantiene en consonancia con las interpretaciones literales de tradición judía, deduciendo del texto la realidad de los acontecimientos explicados, valorando la historia y el significado literal, pero también con rasgos simbólicos, aunque no tengan que ver con ninguna influencia de Filón (que también aparece en los rasgos de teología natural presentes en *Ad Autolycum*), sino con el valor figurativo del lenguaje⁶.

teología y la exégesis de la Escritura. Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 124-125; 156-157. B. Drewery menciona la opinión tradicional sobre la "Escuela antioqueña primitiva", desde Teófilo de Antioquía (169-188) hasta Pablo de Samosata (260-268) y la fase posterior que comprende desde Luciano hasta Teodoreto de Cirio (+458), B. Drewery, "Antiochien. II. In der Alten Kirche: Die Bedeutung Antiochiens in der Alten Kirche", in *TRE* 3 (1978) 103-113, especialmente 106-107.

⁵ M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, 560-561 con datos sobre la posible influencia del aristotelismo y el rechazo de la corriente platónica alejandrina. E. SCHWEIZER, "Diodor von Tarsus als Exeget" en *ZNW* 40 (1941) 64-67 subraya los estudios de Diodoro en Atenas y el conocimiento del tipo de interpretación que viene de Aristóteles.

⁶ TEÓFILO DE ANTIOQUÍA, *Ad Autolycum* II, 9-31 y esp. II, 14-16 interpretación simbólica de Gn 1,9-26: usa los términos ἐν ὁμοιώματι, establecida con los correlativos ὡςπερ... οὕτως, καθάπερ...οὕτως. Aparece también el término técnico ἐν τύπῳ referido al sol como símbolo de Dios y a la luna, símbolo del hombre, cf. ed. BARDY-SENDER, SCh 20. Cf. J.P. MARTIN, "La presencia de Filón en el Hexamerón de Teófilo de Antioquía" en *Salmant.* 33 (1986) 147-177. Íd., "Filón hebreo y Teófilo cristiano. La continuidad de una teología natural", *Salmant.* 37 (1990) 301-317.

Una opinión muy difundida atribuye a Luciano de Antioquía mártir (7 de enero, ca. 312 en Nicomedia) la fundación o dirección de una “escuela” de teología o de estudio de la Escritura, hacia finales del siglo III y comienzos del siglo IV⁷. Su enseñanza habría, caracterizado según esta tradición, la interpretación de la Escritura en un grupo definido de discípulos, los *συλλουκיאνοιστοί*⁸ mencionados en las controversias arrianas como sus precursores.

Pero se ha notado que el ‘literalismo’ presente en el área de influencia cultural siropalestina es más consecuencia de una reacción antialegorista que de una tradición escolar; dicha orientación antialegorista se decanta hacia una interpretación de tipo gramatical y lexical dando espacio notable a la retórica, resaltando la dimensión histórica. Así por ejemplo se encuentra en Teodoro de Heraclea⁹, autor al que se discute la atribución de un comentario a los salmos (publicado en tiempos del emperador Constancio, ca. 340-350), y las citas de las *catenae*, pero se duda de su entidad. Los fragmentos son una paráfrasis del texto, que se atiene estrictamente al sentido histórico y literal de cada salmo¹⁰.

⁷ EUSEBIO DE CESAREA, HE IX, 6,3 (*SCh* 55, 52) menciona el ‘testimonio’, martirio, de Luciano; la traducción latina de Rufino (Historia 9,6) incluye la “defensa” que habría pronunciado Luciano ante el emperador en Nicomedia. Juan Crisóstomo hizo un panegírico conservado en PG 50,519-526. Datos actualizados en Hans Christof Brennecke, “Lucian von Antiochien”, in *TRE* 21 (1991) 474-479. Sobre el problema de la identidad cf. G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Paris 1936, donde propone dos ‘Lucianos’ no coincidentes con los datos tradicionales. A. HARNACK le consideraba “Arius vor Arius”, cf. *Dogmengeschichte* 4, vol II, 487.

⁸ Cf. ARIUS, “Epistula ad Eusebium Nicomediensem”, en Opitz, *Athanasiuswerke* 3, Berlin 1934-41, 1-3. Cf. TEODORETO DE CIRO, HE I, 5,4 (ed. Parmentier 27,6-7): los colucianistas serían Eusebio de Nicomedia, Mario de Calcedonia, Teónides de Nicea, Leoncio de Antioquía, Atanasio de Anazarbo, Arrio, Antonio de Tarso. Otra lista de discípulos ofrece Filostorgio, HE II,14 y III,15 (ed. Bidez 25, 1-9; 46,1-4); Filostorgio conserva una “vida arriana” de Luciano en su HE III,21 (ed. Bidez, 49), pero este historiador es un defensor del arrianismo, cf. G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien*, 3-32 con amplia información; y M. Simonetti, *La crisi ariana*, 19. Los colucianistas están influenciados por la tradición origeniana; y 31.

⁹ HIERONYMUS, *De viris inlustribus* 90 lo menciona entre los comentaristas griegos de los Salmos; cf. *Epist.* 112,20 (*CSEL* I,2, 390; ed. Hilberg), y L. Mariès lo había puesto en relación con el comentario de Diodoro, cf. *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, 119-123. De Teodoro de Heraclea son algunos fragmentos sobre Isaías en PG 18,1308 y los editados por B. Corderius, *Expositio Patrum Graecorum in Psalmos*, Antwerpiae 1643. Cf. R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs*, XVI-XVII.

¹⁰ Véase las notas y discusiones de R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs*, XVI-XVII y 307-308, 328; cf. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques* I, 75-76.

Volviendo a Luciano de Antioquía, la tradición conservada por Eusebio de Cesarea lo presenta como un eminente presbítero de Antioquía, que destacó en los *estudios sagrados* (de la Escritura) y sería el eslabón que une las ideas antioqueñas (ligadas a una tradición judeocristiana, de tendencia monarquiana estricta, coherente con el monoteísmo) anteriores a la difusión del pensamiento griego¹¹. Se le recuerda como editor o, mejor, revisor del texto griego de *Septuaginta* a partir del original hebreo, denominándose su recensión 'luciánica'.

Con esta recensión sentaría la base de una posterior preferencia antioqueña por la letra del texto bíblico en lengua griega, especialmente en el A.T. y, sobre todo, en los Libros históricos y en el Salterio (cuyo texto sería el divulgado como texto recibido), o reduciendo los pasajes del AT interpretados mesiánicamente¹². A la recensión luciánica se remonta el considerarle fundador de la 'escuela' y el ser mentor de otros escritores posteriores partidarios de su método de interpretación literal de la Escritura. Más interés para nosotros tiene el hecho de que podría ser el precursor de la 'escuela' de Diodoro de Tarso, pero las noticias no son del todo seguras, pues no está claro que se trate de una escuela de tipo de teología o de exégesis.

Dado que la *Septuaginta* era desde el siglo III la *Escritura de la Iglesia*, esta recensión 'luciánica' adquiriría un valor notable como texto bíblico aceptado, según las noticias reunidas por Jerónimo referidas a la recensión del fundador de la escuela posterior de Antioquía, floreciente en los siglos IV-V¹³. La recensión atribuida a Luciano por Jerónimo se adopta en el siglo IV en Antioquía y Constantinopla, e incluso es la base del llamado '*textus receptus*' del NT.

¹¹ EUSEBIO DE CESAREA *HE* VIII 13,2; IX 6. Esta era la posición de F. Loofs, *Paulus von Samosata*, Leipzig 1924. En ella se mantiene una orientación "antipaulina" que sería consecuencia de las tradiciones semíticas propias de la comunidad cristiana antioqueña. Posteriormente ponen en relación la tendencia monarquiana de Pablo de Samosata, antecedente de Luciano y de Arrio, cf. R. LORENZ, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtliche Einordnung des Arius*. Göttingen 1980. Pero es una explicación no aceptada del todo.

¹² La recensión de Luciano se relaciona por su tendencia literal con las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción. Sobre el texto del Salterio en las noticias de Jerónimo, cf. su carta "Ad Suniam et Fretelam", ed. HILBERG (*Epistulae* 106,2; *CSEL*, 55), 247ss. Según la edición de D. DE BRUYNE, *Préfaces de la Bible Latine*, Namur 1920 (edición *ad instar manuscripti*) se opondría a la versión hexaplar origeniana.

¹³ HIERONYMUS *De viris illustribus*, 77: "...tantum in Scripturarum studio laboravit ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur"; *Praefatio in Paralipomena*, *PL* 28,1324-1325. 1392-1393 donde menciona lo tres tipos de tradiciones textuales, entre ellas la de Luciano. Lo mismo en *Prologus in IV Evangelia ad Damasum*, *PL*

Pero es muy posible que también haya existido una cierta idealización de dicha recensión luciánica, tal como ha sostenido D. Barthélemy, y que, en realidad, se tratara de una corrección del mismo texto de Septuaginta en puntos concretos, sobre todo en el texto de los Libros de los Reyes y de los Salmos, ya que la idea de fondo era "limpiarla" de los helenismos (léase *paganismos*) que podrían falsear el texto de LXX o dar lugar a interpretaciones de tipo alegorista¹⁴.

4. La época de madurez

La llamada escuela de Antioquía se fue consolidando en el siglo IV con otros autores de los que las noticias son escasas, Eustacio de Antioquía (obispo en los años 324-327, + 337 ca.)¹⁵ partidario firme de Nicea, de clara orientación antiarriana (antialejandrina) y contrario al alegorismo de Orígenes, aunque no siempre sea acertada su posición. Marcelo de Ancira (+ 374?), antiarriano decidido, pero inclinado al monarquianismo de tipo radical modalista y por eso depuesto definitivamente en el año 347.

Desde la mitad del siglo IV las tendencias antialejandrinistas se consolidaban y estructuraban a partir de Diodoro de Tarso (+ 394), discípulo de Eusebio de Emesa y fundador del *asketerion*, donde se formaron Juan Crisóstomo (+ 407) y Teodoro de Mopsuestia (+ 428). No hay datos explícitos y seguros que confirmen la presencia en dicha 'escuela' de su hermano Polícronio (+ antes de 431), de Nestorio (+ 451), y de Teodoreto de Ciro (+ 458), ni tampoco la presencia de nuestro Adriano, que se apunta aquí como mera conjetura e hipótesis, sobre todo si pensamos que pudo ser discípulo de Teodoro de Mopsuestia.

29,527,559. La recensión luciánica de LXX fue adoptada en la mayoría de las iglesias de Siria y Asia Menor, desde Antioquía hasta Bizancio, como muestran San Juan Crisóstomo y Teodoreto de Ciro.

¹⁴ D. BARTHÉLEMY, *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg-Göttingen, 1978, 218-255, sobre todo 243-254.

¹⁵ De Eustacio de Antioquía se conservan en PG 18, 613-704 su tratado sobre la Pitonisa de Endor, 1Sam 28: *De engastrytho* contra Orígenes (cf. M. SIMONETTI, *Origene, Eustazio, Gregorio di Nisa: la maga di Endor*, Firenze 1989, Bpat15), restos de su comentario a los Salmos, sobre Prov 8,22 (muestra de su decidido antiarrianismo), sobre Melquisedec a partir de las *catenae* con restos de una carta a Alejandro de Alejandría. No son auténticos el *Comentario al Hexamerón* y una *Homilía cristológica* editada por F. Cavallera, Paris 1905. Cf. M. SPANNEUT, *Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques* (Mémoires et travaux des Facultés catholiques de Lille, 4), Lille 1948.

5. Rasgos característicos: Diodoro de Tarso¹⁶

El primero que caracteriza decididamente la hermenéutica de la escuela de Antioquía, no sólo en su interpretación de la Escritura, sino en la vertiente de controversia, es Diodoro de Tarso.

A Diodoro¹⁷ y a Teodoro de Mopsuestia acusó conjuntamente Cirilo de Alejandría de ser los precursores de la herejía de Nestorio¹⁸. Las investigaciones recientes culminaron en la edición parcial de su *Comentario a los Salmos*, cuya introducción general, de gran valor metodológico, así como el

¹⁶ De la época de madurez de la 'escuela' de Antioquía resumimos las características siguiendo los rasgos presentados por los autores que indiscutiblemente caracterizan esta tradición exegética y los resultados de la historia de la investigación que se remonta a los trabajos de H. Kihn, de L. Pirot sobre Teodoro de Mopsuestia; de Mariès, A. Vaccari, R. Abramowski y E. Schweizer sobre Diodoro de Tarso; de R. Devreesse sobre Teodoro de Mopsuestia, de J. Guillet y P. Ternant sobre la *theôria*; de C. Schäublin sobre la hermenéutica antioquena en sus aspectos formales y gramaticales, concentrada sobre Diodoro y Teodoro; se tienen en cuenta los estudios de tipo histórico de L. Abramowski sobre Diodoro y Teodoro de Mopsuestia, de R.A. Greer y M. Simonetti sobre el método exegético de Teodoro de Mopsuestia y los de J. Guinot sobre Teodoro de Ciro. Los resultados son los de las últimas dos décadas según la síntesis que presenta W.E. Gerber, "Exegese.III. NT und Alte Kirche", en *RAC* 6(1966) 1211-1229. Es una orientación útil, lo mismo que J. Pépin, "Hermeneutik", en *RAC* 14 (1988) 722-771. Otros detalles sobre autores y tendencias se encuentran en M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria* III.2. Esegese siropalestinese del IV secolo... y III.4. Esegese antiochena. Íd., "Note sull'esegese veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia", in *VetChr* 14 (1977) 69-104.

¹⁷ Sobre Diodoro de Tarso, Sócrates en *HE* VI,3 (ed. G.C. Hansen, Berlín 1995; GCS,N.F.1,314-315; PG 67,668) aporta este dato:

"... πολλὰ βιβλία συνέγραψε ψιλῶ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραθῶν τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος. La expresión ψιλῶ τῷ γράμματι se entiende referida a la interpretación πρὸς τὸν ῥητόν, literal o gramatical. Aspectos generales sobre Diodoro cf. M. Simonetti, "Diodoro de Tarso", *DPAC* I (1987) 967-968. C. Schäublin, "Diodorus von Tarsus" *TRE* 8 (1981) 763-767; más antigua es la contribución de L. Abramowski, "Diodore de Tarse" *DHGE* 14 (1960) 496-504. Muchos datos de la crítica histórica ofrecida por G. Bardy, "Diodore de Tarse", en *DSp* III (1957) 986-993 merecen todavía consideración. La *CPG* II, 3815-3822 ofrece el elenco de sus escritos, con los manuscritos o ediciones en los que se conservan.

¹⁸ CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Contra Diodoro y Teodoro de Mopsuestia*, in P.E. Pusey, *S.P.N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in Divi Ioannis evangelium. Accedunt fragmenta uaria necnon Tractatus ad Tiberium diaconum duo*, 3 vols., Oxford 1872, reed. Bruselas 1965. Cf. M. RICHARD, *Opera minora*, II, Turnhout 1977, n.º 51.

prólogo antepuesto al comentario del salmo 118, son importantes para conocer su posición hermenéutica y su concepción de la *theôria*¹⁹.

En opinión de Schäublin la orientación literalista o históricogramatical no sería tanto influencia de tipo judeocristiano, sino más bien fruto de la asimilación cristiana de la cultura griega, como ya había apuntado el estudio de L. Pirot y como permiten suponer los estudios que Diodoro ha realizado en Atenas²⁰. Pero también se ha objetado a Schäublin que la base del literalismo antioqueno no es tanto la influencia de los autores de procedencia griega pagana y sus procedimientos filológicos, sino que los han valorado tanto porque en ellos encontraban el medio de afianzar su interpretación literalista²¹.

La orientación hermenéutica de Diodoro comenzó a ser valorada por Mariès que, basándose en sus investigaciones sobre la tradición manuscrita, identificó el comentario a los Salmos del manuscrito Coisliniano 275 como obra de Diodoro; hasta entonces el comentario había permanecido inédito, o conocido sólo por los fragmentos de las *catenae*. La autoría de la obra fue denegada por Devreesse, pero en la actualidad parece que se han aclarado las objeciones; al menos en la edición parcial de J.-M. Olivier se mantiene la autoría de Diodoro en la línea de Mariès²². Por su parte, Schäublin ha estudiado la influencia de la tradición exegética clásica griega en Diodoro; aunque considera que los fragmentos de su *comentario al Octateuco* no son especialmente representativos de la tendencia antioquena, sí lo es, en cambio, el *comentario a los Salmos*²³.

¹⁹ La investigación parte de los estudios de L. Mariès que atribuye el comentario a Diodoro con la oposición de R. Devreesse, aunque los datos de F. Petit y J.-M. Olivier apuntan a una atribución casi segura a Diodoro, cf. Bibliografía indicada.

²⁰ C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zur Methode*, 30-31. En la 32, cita a R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 53-93 donde se expone la técnica exegética de Teodoro de Mopsuestia. Cuando estudia la técnica del comentario tiene presente la tradición escolar propia de los ejercicios de escuela retórica, cf. 86-87.

²¹ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 159-169.

²² Cf. DIODORUS TARSENSIS, *Commentarii in Psalmos I-L*. Ed., de J.-M. Olivier, Turnhout 1980 (CCSG 6); cf. además L. Mariès, "Les commentaires de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes", in *RSR* 5 (1914) 246-251. Íd., "Extraits du commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes", in *RSR* 9 (1919) 79-101. Íd., *Le commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1924. Íd., *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les psaumes*, Paris 1933. La oposición a esta identificación se debe a M. Jugie por considerar el comentario demasiado ortodoxo, cf. "A propos du Commentaire des Psaumes attribué à Diodore de Tarse", in *Échos d'Orient* 33 (1934) 190-193; R. Devreesse, "Chaînes exégétiques", *DBS* 1 (1928) 1128-1130. De acuerdo con la autoría de Diodoro se muestra M.-J. Rondeau, "Le 'Commentaire des Psaumes' de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du psaume 109/110", in *RHR* 176 (1969) 5-7.

²³ C. Schäublin, *Untersuchungen zur Methode*, 43ss.

No se ha conservado el tratado teórico de Diodoro titulado *Diferencia entre alegoría y theôria*, según transmiten los catálogos más antiguos de sus obras²⁴. Puede ser que el título no haya que entenderlo como un tratado cuanto como un prólogo o prefacio (ὑπόθεσις) de uno de sus comentarios a uno de los salmos. De hecho, se han conservado dos prefacios de gran valor metodológico, como el prefacio general de su *comentario a los Salmos* y el prefacio al Salmo 118 de contenido típicamente antioqueno²⁵.

En ambos prefacios se postula el sentido literal de las palabras (κατὰ λέξιν), a veces explicado en forma de paráfrasis, según la gramática y la retórica clásicas, e introducida la explicación por la simple frase βούλεται γὰρ εἰπέιν; se propone sustituir la *allegoria*, por la *theôria* y la *historia*. *Allegoria* – dice Diodoro – es una técnica hermenéutica griega usada para interpretar los mitos, de los cuales el significado literal del texto que los transmite (ἱστορία) desaparece por completo²⁶, cosa que San Pablo no hace, manteniendo el significado literal e histórico del texto del Antiguo Testamento cuando se refiere al pasaje de Sara y Agar (Gál 4,24). Diodoro afirma que “el buscar un significado extraño al lado del significado textual no es *theôria* sino *allegoria*”²⁷. Con este procedimiento hermenéutico la alegoría explica el contenido de un texto de forma diferente a como está enunciado, es decir, destruye el significado literal del texto que interpreta.

Pero Diodoro no niega un significado de segundo nivel, que denomina *theôria* o también *epitheôria*, sino que al mantener la ἱστορία (realidad histórica de los hechos, πράγματα), admite un significado superpuesto al literal que no destruye el sentido literal, sino que se deduce de él y valora la historia de Israel por sí misma, en cuanto historia de la salvación; es la prueba de una aceptación amplia del Antiguo Testamento sin tener que jus-

²⁴ *Suidae Lexikon (Lexicographi Graeci I)*, ed. A. Adler, pars II: Δ-Θ, Leipzig 1931, reimpr. Stuttgart 1971, 103, n° 1149: τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας.

²⁵ L. Mariès, *Études*, 133-160, 165-168. Mariès publicó también los dos prefacios en *RSR* 9 (1919) 79-101. Bardenhewer mantiene la opinión de que la obra no era más que un prefacio y no un tratado desarrollado, cf. *Geschichte* III, 307.

²⁶ Prefacio a los *Commentarii in Psalmos*, ed. Olivier, 7-8. Cf. M. Simonetti, “Sul significato di alcuni termini tecnici...”, en *La terminologia esegetica nell'antichità*, 47.

²⁷ Prefacio a los *Commentarii in Psalmos*:

“τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστὶν ἀλλὰ ἀλληγορία. Καὶ γὰρ ὁ Ἀπόστολος οὐδαμῶς τὴν ἱστορίαν ἀνέτρεψεν, ἐπεισενεγκὼν τὴν θεωρίαν (καὶ ταῦτα ἀλληγορίαν καλέσας τὴν θεωρίαν) οὐ κατὰ ἀμαθίαν ἀλλὰ διδάσκων ὅτι, κἂν ὄνομα ἀλληγορίας ἐπικρίνηται τοῖς νοήμασι, κατὰ θεωρίαν αὐτὸ χρῆ λαμβάνειν, οὐδαμῶς βλάπτοντας τῆς ἱστορίας τὴν φύσιν”, ed. Olivier, 9.

tificarlo en su texto mismo con una interpretación en clave cristológica, lo cual es coherente con la tradición judeocristiana propia de Antioquía. Entra en juego así la *tipología*, un segundo significado que es posterior y se descubre por medio del significado literal²⁸, pues ambos son términos de la *theôria*. A partir del texto editado por Mariès los ejemplos del comentario a los Salmos de Diodoro ilustran esta concepción: el texto de la Escritura concierne ἱστορικῶς a Israel en el salmo 15; a David en el salmo 21; a los Macabeos y al pueblo de Israel en el salmo 68; a Salomón en el salmo 71.

Hay otro significado, referido a Cristo θεωρηματικῶς. La relación de uno a otro se explica como καθ' ὑπερβολήν respecto de κατὰ τὸ ἀληθές, de menos a más (de lo pequeño a lo grande), Salomón respecto de Cristo (salmo 71) o Israel respecto de Cristo (salmo 15) o en el salmo 17 de David que sufre por parte de sus enemigos (imagen) respecto de Cristo que ha visto cumplido en sí literalmente el salmo 17,17c donde se alude a las manos y los pies traspasados por los clavos²⁹. En cuanto al salmo 68, que considera (en la ὑπόθεσις) de época y argumento aplicado a los Macabeos, Diodoro lo explica históricamente referido a ellos, pero a la vez con un significado que supera la situación histórica para la que ha sido dicho, porque se ha realizado proféticamente y la conciencia profética del autor lo había previsto (es la θεωρία, *considerata perceptio*, conocimiento superior, que se manifiesta en las palabras que emplea el autor inspirado)³⁰. La realización profética no desmiente el valor histórico, sino que lo prolonga a su realización más completa.

La *theôria* (θεωρία) supone, por tanto, una valoración del texto y del lenguaje (λέξις, ἱστορία) que oponiéndose formalmente a la alegoría no destruye el valor del texto sagrado y su significado histórico, aunque admita un significado superior cuando el texto mismo lo permite con claridad (ἱστορικῶς - θεωρηματικῶς)³¹. La consecuencia es el rechazo de la alegoría

²⁸ A. VACCARI, "La θεωρία...", 15-16. En el artículo retoma la definición que de la θεωρία da Julián de Eclana: "Theoria est autem, ut eruditus placuit, in brevibus plerumque aut formis aut causis earum rerum quae potiores sunt considerata perceptio", procede de su obra *Theodori Mopsuesteni Expositiones in Psalmos a Iuliano Aeclanensi interprete in latinum versae quae supersunt*, Turnhout 1977 (CCSL 88A), cf. PL 21, 971B.

²⁹ L. MARIÈS, *Études préliminaires*, 134-136.

³⁰ L. MARIÈS, *Ibid.*, 136-139.

³¹ M. SIMONETTI, "Scripturarum clavis..." *ASEs* 4 (1987) 15; *Íd.*, *Lettera e/o allegoria*, 158-159. Sobre la naturaleza de la "theôria" se pueden ver los artículos publicados por A. VACCARI, "La θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia", *Biblica* 1 (1920) 3-36, L. Guillet, "Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?", *RSR* 34 (1947) 257-302; P. TERNANT, "La θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture", *Biblica* 34 (1953) 136-157.

o, mejor aún, del procedimiento hermenéutico que descubre en un texto determinado un significado ulterior y por encima del significado literal, de forma independiente a la intención del autor, lo que da como resultado un significado de segundo nivel respecto del significado inmediato sin depender del significado literal. Este proceder se viene calificando en la actualidad con el término “alegoresis”³².

Aún más, hay una tendencia a emplear los términos *tropología*, *metáfora* y en general la aclaración del lenguaje figurado como medio de explicación del texto en vez de alegoría; es decir, no un significado oculto bajo la letra del texto, sino de forma más realista el significado verbal e histórico evidente, como muestra la continuidad de la interpretación de Gn 1-3 indicada un poco antes³³. Los comentarios de Diodoro y Teodoro, las homilías de Juan Crisóstomo (comentan el Génesis por entero) y las *quaestiones* de Teodoreto de Ciro indican que ha cambiado también la forma de expresar esta concepción³⁴. De Diodoro conservamos el *Comentario a los salmos* con el prólogo general y el prólogo al Salmo 118, además de fragmentos en *catenae* de un *Comentario al Octateuco*³⁵.

La *theôria* excluye el uso de la alegoría arbitraria, como se propone en uno de los pasajes citados de Diodoro, en el que compara a los dos hermanos Caín y Abel y presenta su significado: Caín, cuyas ofrendas son rechazadas, es asimilado a la Sinagoga, mientras que Abel es tipo de la Iglesia, por eso sus ofrendas son agradables a Dios. Esta forma de considerar el argumento la denomina Diodoro εἰς ἀναγωγὴν ὑψηλότεραν³⁶, pero no destruye el fundamento previo de la historia que se entiende cargada de otro significado que se superpone al sentido literal, como lo aplica al caso de Sara y Agar según San Pablo en Gál 4,24, procedimiento que denomina el

³² M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 13, nota 13.

³³ Cf. lo indicado para Teófilo de Antioquía, *Ad Autolyicum* en nota 11. M. Simonetti, “Scripturarum clavis...”, 15-16 resalta la continuidad de interpretación desde Teófilo hasta Crisóstomo; Íd., *Lettera e/o allegoria*, 166.

³⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 158, nota 190; F. Petit, “La chaîne grecque...”, en *Stimuli*, 249-250.

³⁵ Ha sido editado parcialmente por J.-M. OLIVIER, cf. Diodorus Tarsensis, *Commentarii in Psalmos*, Turnhout 1980 (CCSG 6); el prólogo al Salmo 118, editado por L. Mariès, “Extraits du commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes”, in *RSR* 9 (1919) 79-101. R. Devreese se manifestó contrario a la atribución, pero el comentario se admite hoy ser de Diodoro, cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 159, nota 194 y M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques I*, 93-94.

³⁶ L. MARIÈS, “Extraits du commentaire de Diodore de Tarse”, in *RSR* 9 (1919) 88. Cf. P. Ternant, “La θεορία...” 140.

Apóstol *allegoria* de forma impropia (καταχρηστικῶς)³⁷, Diodoro *theôria* o *epitheôria*³⁸.

Otras formas de explicar la interpretación literal del texto bíblico, según Diodoro, son la *tropologia*, o estilo figurado, que aplica a los profetas, como la imagen de la “viña” para designar al pueblo de Israel, aduciendo los ejemplos de Sal 79,9 e Is 5,1ss. La *parabolé*, comparación introducida con la partícula ὡς en el Sal 21,15; 37,21 o sin partícula, como sucede en Sal 17, 35; 87,7 y Gn 18,2 por la elisión de ὡς. La *parabolé*, dice Diodoro, puede ser también denominada por la Escritura διήγημα y διδασκαλία³⁹. Cuando usa el término αἴνιγμα o πρόβλημα se refiere al lenguaje de episodios como el de Sansón (Ju 14,14) y a Gn 3,1.2.14, donde prefiere hablar de *ainigma* antes que de alegoría; refiriéndose a la ‘serpiente’, dice que es el nombre que designa en forma de “ainigma” al diablo, para explicar la acción diabólica por la que la serpiente habla y se dirige a la mujer⁴⁰.

6. Teodoro de Mopsuestia

Discípulo de Diodoro de Tarso, es defensor de la primacía del sentido literal y opositor decidido de los métodos alegoristas. Con Teodoro de Mopsuestia llega a sus niveles más altos la escuela antioquena⁴¹. El estudio realizado por R. Devreesse sobre los presupuestos de la exégesis de Teodoro y el de Schäublin del método antioqueno nos ayudan a comprender algunas de las posiciones de Teodoro de Mopsuestia, que proceden de la formación e iniciación al estudio de los textos según la tradición poética griega clásica, desde la cual estudia el texto bíblico como si fuera un texto literario que hay que interpretar.

³⁷ El término θεωρία lo usa Juan Crisóstomo cuando explica que el Apóstol no ha querido decir *allegoria* sino que realmente habla de *typos*, cf. PG 61, 662,18-23.

³⁸ Cf. L. MARIÈS, “Extraits...”, 90,30-33; 92,1-9:

“Κειμένης οὖν τῆς ἱστορίας ἐπεθεώρησε καὶ ἐξέλαβεν εἰς ὑψηλότερα πράγματα τὰ προποκείμενα. Ταύτην οὖν τὴν ἐπιθεωρίαν ὁ ἀπόστολος ἀλληγορίαν καλεῖ, τὸ μὲν ὄνομα, καθὼς εἴρηται, τῆς ἀλληγορίας εἰδῶς, τὸ δὲ πρᾶγμα οὐ παραδεχόμενος παντελῶς”.

³⁹ L. MARIÈS, “Extraits...”, 92,31-35; 94,1-5.

⁴⁰ L. Mariès, *Ibid.*, 94,15-19.

⁴¹ Así lo considera Sprenger en su introducción a la edición crítica del Comentario a los XII Profetas, cf. H. N. SPRENGER, *Theodori Mopsuesteni Commentaria in XII Prophetas*. Einleitung und Ausgabe... Wiesbaden 1977, 84.

Para el Antiguo Testamento nos sirven también las indicaciones referidas a la exégesis veterotestamentaria, sobre todo de los comentarios a los XII Profetas, según la edición de H.N. Sprenger y las indicaciones y comentarios de M. Simonetti⁴² destacando, en cuanto a la teoría, que los procedimientos no son tan opuestos como en la práctica lo fueron las consecuencias, al aplicarse en concreto al texto comentado, así en los Salmos o en los libros de los Profetas. Por eso la gramática y el análisis retórico se justifican, ya que ayudan a “separar el caparazón de la Escritura de su núcleo divino”⁴³ y a encontrar su significado literal e histórico. Esta concepción –como la que se encuentra en Diodoro de Tarso– es indicio de la tendencia filológica propia de los Antioqueños.

No niega la existencia de la *tipología*, aunque reduce su aplicación a pocos ejemplos, por lo que no sigue el principio de que la cita, o alusión, del Antiguo Testamento en el Nuevo establezca el *typos*⁴⁴. Sus comentarios a los Profetas menores y a los Salmos son ejemplo de estos modos al insistir en que el texto de los Profetas, como el de los Salmos, deben ser interpretados en su contexto histórico, que Teodoro alarga desde David a los Macabeos. Por eso, la atribución de los salmos a David se ve superada en la práctica, aunque admite que David escribía bajo inspiración profética, la cual le permitía anticipar el futuro, por lo que los salmos se pueden considerar profecía.

⁴² M. SIMONETTI, “Note sull’esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia”, *Vet Chr* 14 (1977) 69-102.

⁴³ C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zur Methode...* 41-42: “Die Vollige Rechtfertigung eines solchen Vorgehens hat der stets um Klarheit und Konsequenz bemühte Theodor von Mopsuestia darin gefunden, daß er die irdische ‘rhetorische’ Schale der Schriften von ihrem göttlichen Kern deutlich abhob”. Se refiere al Sal 73,12A según la edición de Devreesse, 495. Continúa diciendo que según Teodoro de Mopsuestia, “Es ist die Aufgabe des Interpreten, so darf man Theodors Bekenntnis weiterführen, mittels seines grammatischen und rhetorischen Rüstzeugs durch diesen ‘Schmuck’ zur Erkenntnis der reinen Aussage, des ‘Sinns’, vorzustoßen. Eine solche grammatische Arbeit aber ruft – folgerichtig durchgehalten – nach einer ebenso klaren und nüchternen, vorerst historischen Prüfung der Aussage, die ja einem Menschen, einem ‘Autor’, verdankt wird der in einer bestimmten Zeit und für eine bestimmte Zeit geschrieben hat, wie sehr auch durch ihn der Geist Gottes redet”.

⁴⁴ *Commentarius in XII Prophetas*, PG 66, 124-632; cf. H.N. SPRENGER, *Theodori Mopsuesteni Commentarius in XII Prophetas*, Göttingen 1977. Sobre su doctrina hermenéutica, cf. L. PIROT, *L’oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, Roma 1913, 212-13; R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 53-93. Cf. M. SIMONETTI, “Note sull’esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia”, in *VetChr* 14 (1977) 84ss; e *Íd.*, *Lettera e/o allegoria...* 168ss.

El contexto histórico estudiado en el *prólogo* (ὑπόθεσις), siguiendo la tradición clásica que estudiaba el título de la obra, la intención del autor, la cualidad de la obra y el contenido⁴⁵, aclara la actividad de cada uno de los profetas, sus conexiones cronológicas y el objetivo de su profecía (σκοπός). Pero el profeta no se limita al momento presente, pues anuncia también lo que sucederá, como en el caso de Joel al anunciar los sucesos del retorno del exilio⁴⁶. Lo mismo se puede decir de Zacarías y su perspectiva al tiempo de los Macabeos⁴⁷.

La profecía se comprende con una doble orientación: una es la referida al pueblo de Israel y sus circunstancias históricas (se entiende como algo cumplido en el tiempo propio del AT nunca más allá de la época de los Macabeos) y la otra la referida a Cristo o a la Iglesia. La interpretación es literal evocando otros sucesos de la historia de Israel. Cuando se extiende en apreciaciones doctrinales sostiene que en el AT la revelación sólo ha manifestado a Dios Padre, nunca la generación divina, que es propia del NT, evidente rasgo antioqueno contrario a la tradición alejandrina⁴⁸.

Las precisiones de carácter lingüístico con las que explica el texto a menudo se manifiestan con las expresiones ἀντὶ τοῦ, ἵνα εἴπη, βούλεται λέγειν, τοῦτο λέγει, ὡς ἄν. En el caso de ὡς, sin que introduzca una comparación, sino con valor narrativo, como aparece en Adriano⁴⁹. La indicación del cambio, *enallagé*, frecuente del uso del tiempo y modo de los verbos, como señala también Adriano⁵⁰. El uso del número siete expresando la perfección, presente en Adriano⁵¹, muestra cómo la interpretación del lenguaje figurado permanece dentro del simbolismo como parte del significado literal, otras veces explicando el lenguaje figurado por la sinécdoque, la hipébole, el lenguaje metafórico, las expresiones enfáticas⁵². En cuanto al

⁴⁵ C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zur Methode...* 66-67 referido a Salmos; 84-85 sobre los XII Profetas.

⁴⁶ THEODORI MOPSUESTENI, *In XII Prophetas In Ioelem* PG 66, 211-212A; Cf. M. SIMONETTI, "Note sull'esegesi...", *VetChr* 14 (1977) 71.

⁴⁷ Theodori Mopsuesteni, *In Aggaeum* PG 66,493.

⁴⁸ M. SIMONETTI, "Note sull'esegesi..." 73 con detalles de los comentarios a Amós, Sofonías, Joel, Zacarías, Nahúm, Malaquías.

⁴⁹ Cf. *In Ioelem* 2,4-8 PG 66,219D οὐ κατὰ ὁμοίωσιν; 220; Adriano, *Introducción*, párrafo 62. Cf. M. SIMONETTI, "Note sull'esegesi..." , 75.

⁵⁰ Cf. *In Oseam* PG 66,176C; 197A; *In Ioelem* 2,19-20 PG 6,225C-D. Cf. M. Simonetti, "Note sull'esegesi..." , 75. Adriano, *Introducción*, párrafo 96 y 98.

⁵¹ Cf. *In Zachariam* 3,8-10 PG 66,525-32; Adriano, *Introducción*, párrafo 85. Cf. M. SIMONETTI, "Note sull'esegesi..." , 76.

⁵² Las indicaciones reunidas con detalle en M. SIMONETTI, "Note sull'esegesi..." , 77-78; Adriano, *Introducción*, párrafos 74-79; 82; 109-113.

týpos, sabe que algunas personas y acontecimientos del AT anticipan proféticamente los del NT, como el profeta Jonás, o las palabras de Miq 5,2 referidas a Belén de Judá en cuanto anticipo profético del nacimiento de Cristo, así como otros pasajes que con todo son reducidos⁵³.

La aplicación a los Salmos la ha expuesto R. Devreesse en su estudio dedicado a Teodoro de Mopsuestia⁵⁴. En él describe el método exegético aplicado en el *Comentario a los Salmos*, según el texto griego de *Septuaginta*, que considera como una traducción y, por tanto, sometida a las condiciones de la lengua hebrea con sus matices que no siempre se pueden expresar, en el orden de la frase (*διάνοια*, *intellectus* y *ἀκολουθία ordo rerum*), como aparece también en el texto de Adriano, párrafos 28 y 80; así también la lectura interrogativa o enunciativa de Sal 57,12a; 58,12a; las lecturas con matices de ironía, de ficción, la permisión de Dios, es decir, aspectos de la crítica literaria, o la *enallagé* de los tiempos, como en el texto de Adriano párrafo 96, los usos de las partículas y preposiciones, como en el texto de Adriano párrafos 104-105⁵⁵.

En la *enallagé* de los tiempos del verbo, en concreto el verbo ‘decir’, empleado para indicar la acción realizada o realizándose, además de la palabra que la expresa, ofrece variedad de posibilidades, como indica el texto de Adriano en párrafo 80, señalando la acción, otras veces elidendo el verbo o cambiando la persona, en el mismo párrafo 80 y en el 99; aunque afirma que no hay cambio real de personas referido al orante de los salmos o a los que son destinatarios de la profecía, ni se fragmenta el contenido de las mismas, pero sí afirma esta variación en el modo de referirse a Dios, en tercera persona por medio de un atributo, párrafo 86.

Otras coincidencias entre el modo de interpretar de Teodoro de Mopsuestia y las propuestas de Adriano en cuanto a la composición, las transposiciones, el hipérbaton, las expresiones del verbo aplicadas como acción *κατὰ κοινού*, en Adriano aparece *ἀπὸ κοινωνίας*, párrafos 17, 49, 78. Lo mismo podemos decir del verbo elidido *κατ’ ἀποσιώπησιν*, que Adriano sitúa entre los *τρόποι*, párrafo 128, y explica como reticencia o dejando sobreentendida una referencia al sujeto agente del verbo ‘decir’, en la Escritura con frecuencia referido a Dios⁵⁶. Se puede decir algo parecido del

⁵³ M. SIMONETTI, “Note sull’ esegesi...”, 80-81. Sobre el *týpos* cf. además 99-100 aplicado al bautismo como *týpos* de la vida eterna.

⁵⁴ R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1938 (1977), 52-93.

⁵⁵ R. DEVREESE, *Ibid.*, 56-60.

⁵⁶ R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 64-65.

modo de explicar otros procedimientos de estilo, frecuentes en Teodoro de Mopsuestia, y que aparecen también en Adriano⁵⁷.

También hay rasgos de su sistema de interpretación en los fragmentos de la edición que K. Staab reunió referidos a las epístolas de Pablo. Por ejemplo, el modo de interpretar Gál 4,24 es el de Diodoro y su uso de la *theôria*; pero Teodoro no parece servirse de este término como tal entre sus escritos conservados excepto en el prólogo del comentario a Nahúm⁵⁸. El término *θεωρία* aparece en dicho prólogo a Nahúm indicando el ‘conocimiento’ por ‘visión contemplativa’ que permite al profeta inspirado llegar a penetrar en la realidad que le es revelada y, a la vez, le confirma en la firmeza del mensaje recibido que debe transmitir a los demás⁵⁹. Esa visión profunda le permite al profeta el anuncio de la futura venida de Cristo, aunque Teodoro de Mopsuestia defiende que la revelación plena del Padre y del Hijo pertenece al Nuevo Testamento, cuando la plenitud de la revelación aclara lo que antes había sido anunciado *ὑπερβολικῶς* de Abrahán hasta David y al Pueblo de Israel.

El cambio de personas no se da, como también afirma Adriano en su texto, párrafo 99, pero sí vemos explicadas algunas profecías *ὡς ἐν σκιῷ γινόμενα, ὥστε καὶ ὑπερβολικῶς εἰρησθαι...*; otras veces la expresión usada es *μεταφορικῶς ἢ ὑπερβολικῶς*⁶⁰. Esto se aplica al lenguaje de los Salmos y a la profecía para afirmar que la verdad de ese anuncio se cumple en su plenitud en Cristo.

En el comentario a Gál 4,24 desarrolla su visión contraria a la alegoría, diciendo que el término *alegoría* significa ‘comparación’ en el uso que hace San Pablo⁶¹. En este comentario a las epístolas de San Pablo, conservado en la traducción latina, el rechazo del término alegoría y del método es evidente, según la idea de la tradición antioquena retomada por Teodoro:

⁵⁷ R. DEVRESSE, *Ibid.*, 66-68.

⁵⁸ Cf. THEODORI MOPSUESTENI, *Commentarius in Nahum* prólogo PG 66,401C-404A; R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 80 y M. SIMONETTI, “Sul significato di alcuni termini tecnici...”, 51. K. Staab, *Pauluskommentare aus der Griechischen Kirche*, 186,15s.

⁵⁹ THEODORI MOPSUESTENI, *Commentarius in Nahum*, prólogo, PG 401C-404A; es el pasaje citado también por R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 80.

⁶⁰ THEODORI MOPSUESTENI, *In XII Prophetas* PG 66, 232AB; 233A; cf. R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 89.

⁶¹ *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistulas B. Pauli Commentarii*, ed. H.B. SWETE, Cambridge 1880, I, 73,19 a 83,3. Los fragmentos griegos que acompañan al texto latino hablan de la proximidad (*ἐκ παραθέσεως*) que resulta de la comparación (*σύγκρισιν*) entre las realidades pasadas y las presentes.

“Apostolus enim non interimit historiam neque euoluit res dudum factas; sed sic posuit illa ut tunc fuerant facta, et historiam illorum quae fuerant facta ad suum usus est intellectum, quando quidem dicens, confinis est eius quae nunc est Hierusalem”⁶².

Aún es más explícito cuando explica el término usado por Pablo: “allegoriam uocans illam *comparationem* quae ex dudum factis negotiis comparari poterat illis quae ad praesens sunt”⁶³.

La concepción no deja lugar a dudas: para Teodoro de Mopsuestia, como para la tradición antioqueña, la alegoría es sinónimo de “significado añadido” gratuitamente al texto, y esto es lo mismo que negar la historicidad de los hechos narrados, mientras que el *typos* se basa en el dato histórico en el que reconoce la apertura a otro significado ulterior y completo.

Parece que Teodoro habría escrito un tratado entero, o quizá es sólo una confusión creada por las noticias del catálogo de Ebedjesu⁶⁴ y es mejor pensar sólo en un prólogo, *ὑπόθεσις*, a uno de los salmos (el Salmo 118), en el que se opone a los alegoristas, del que se conservan unos fragmentos en versión siríaca: “*Tratado contra los alegoristas*”⁶⁵. En realidad, sólo podemos decir lo mismo que antes se ha explicado referido a Diodoro: más que un tratado es un prólogo al Salmo 118, en el que expresa su convicción hermenéutica contraria a la alegoría, como la ha manifestado ya en los prólogos del comentario a los XII Profetas menores.

En este escrito mantiene la importancia del texto o de la narración histórica frente a la alegoría de los paganos, en estricta coincidencia con Diodoro de Tarso⁶⁶ cuando compara la alegoría en la Biblia y entre los paganos, manteniendo la valoración de la Escritura en su texto concreto y en su significado histórico, por lo que no debemos llegar

⁶² *Theodori Episcopi Mopsuesteni, Ibid., I, 73.*

⁶³ *Ibid., I, 79.* añade el fragmento griego mencionado en nota 70: “ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν τὴν ἐκ παραθέσεως τῶν ἤδη γεγονότων πρὸς τὰ παρόντα σύγκρισιν”.

⁶⁴ El catálogo de Ebedjesu está editado en J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* III, 30-35 y procede de comienzos del siglo XIV; su título era *Cinco tratados contra los alegoristas*.

⁶⁵ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaume 138-148)*, traduits par Lucas van Rompay. Lovanii 1982 (CSCO, 436; Scriptorum Syri 190), 2.

⁶⁶ Théodore de Mopsueste, *Ibid., 10-11 y 13*: “Voilà donc ce qu’est manifestement l’allégorie du bienheureux Apôtre et celle-ci convient très bien à l’intention des écritures divines et (Elle est basée) sur le texte du récit historique et (elle n’est) pas comme (l’allégorie) des païens, que ces (gens) vertueux ont introduit dans les écritures divines, alors qu’ils n’ont

“a la misma situación de los paganos cancelando la narración histórica del texto escrito...[] El propósito de la Escritura divina mira al provecho nuestro y según este propósito los autores bíblicos han redactado la composición de su escrito *conforme a la verdad*”⁶⁷.

En este texto aparece la interpretación simbólica de Adán y Eva como tipo de Cristo y la Iglesia (Ef 5,28-32), pero lo califica con el término *μυστικώτερον* como en el *Comm.Eph.*⁶⁸. Aun propone un párrafo para explicar la interpretación de los pasajes que parecen ser ininteligibles desde el punto de vista literal, porque “los alegoristas los presentan como aquellos que no pueden entenderse según la interpretación que resulta del texto por sí mismo”⁶⁹. Toma ejemplos de Sal 21,21; 97,8; de Hab 3,15 LXX e Is 11,6 LXX y los considera expresión del lenguaje figurado, comparaciones y metáforas, que a veces entiende como Diodoro, cuando explica la comparación sin la partícula *ὡς*, según las citas del *Tratado contra los alegoristas* y las encontradas en el *Comentario a los salmos*⁷⁰, como una semejanza, o una comparación *metafóricamente* expresada, en la cual la connotación metafórica indica el hecho mismo⁷¹.

Las metáforas de Sal 56,4c-5 las explica sin usar la partícula de comparación *ὡς*, porque no la expresa el texto de LXX con la forma de la metáfora, sino como un hecho concreto, como una descripción de datos objetivos que son usados en sentido figurado, así no tiene que alejarse del sentido estricto del texto⁷². La explicación vale para el Sal 21,21.22; para Is 11,6; y para Sal 97,8; Sal 92,3; Hab 3,15. La Escritura las emplea como si fueran una metáfora y no sólo las emplea como exposición de los hechos concre-

même pas compris que les païens finalement, s'étant rendu compte de l'indécence de leurs mythes qu'ils possédaient ... avec leurs dieux, ont inventé l'allégorie come preuve de l'absurdité de leurs mythes”.

⁶⁷ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Ibid.*, 13-14.

⁶⁸ THEODORUS MOPSUESTENUS, *In Epistolas B. Pauli Commentarii*, ed. H.B. SWETE. 2 vols., Cambridge 1880-1882, aquí el vol. I, 187, 24-26.

⁶⁹ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragments syriaques*, 4-5.

⁷⁰ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Ibid.*, 5; R. DEVRESSE, *Le Commentaire*, 358 (Sal 54, 21A) pero la aplica a la parábola, como comparación, e indicando que pone la semejanza en lugar del hecho concreto.

⁷¹ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragments syriaques*... 5 cita los Sal 1,3; 118,83.176; 87, 5; 119, 4 pero según la Peshitta; 125,1; 101,7.4; 17,35 (Pes. 18,34) sin el *ὡς* de comparación, cf. R. DEVRESSE, *Le commentaire*, 66 “quasi...”

⁷² THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragments syriaques*, 6-7.

tos y a modo de semejanzas, como por ejemplo en Sal 108,23; 118,70; a veces la comparación es más compleja y desarrollada, como el ejemplo de Sal 17,11.12.13, donde emplea las semejanzas –según dice Teodoro de Mopsuestia– para indicar actitudes, para reflejar acciones, o también para enfatizar una situación⁷³.

Al explicar de esta forma el lenguaje que era interpretado en sentido alegórico, Teodoro mantiene el sentido literal estricto del texto, sin interpretar las expresiones como si el autor “dijera una cosa para indicar otra”, que es la característica propia de la *allegoria*, ya indicada por Diodoro de Tarso⁷⁴ en su *comentario* a los Salmos. De esta forma mantienen una interpretación de acuerdo con el significado estricto del texto. Aun explica cómo el procedimiento *alegoresis* lo han usado los autores griegos para destruir sus mitos y los intérpretes alegoristas para abolir los hechos reales en la Sagrada Escritura.

Al recordar el caso de Gál 4,24 dice que San Pablo deduce su interpretación del texto, sin abolir el sentido literal de la narración histórica, en el cual se encuentra reflejado el sentido típico, ya que no es un significado al margen de lo que está escrito⁷⁵. Este parece ser el sentido que también Adriano prefiere cuando habla de la alegoría como uno de los *tropoi*, párrafo 120; o del lenguaje figurado en el párrafo 119 y de las diferentes consideraciones que hace sobre la comparación, la metáfora y el uso del lenguaje figurado en las figuras de pensamiento.

Para contextualizar la obra de Adriano nos serviremos de otros autores de la tradición antioquena, como Juan Crisóstomo o Teodoreto de Ciro, o que hayan seguido dicha tradición, como Junilio, que estarán presentes si algunos de los aspectos de las figuras aducidas por Adriano podemos confirmarlos con referencias de ellos, dentro de la interpretación literal e histórico gramatical.

7.- La posición de Adriano

Para entender el uso figurado con el que Adriano explica el lenguaje de la Escritura, tomamos unos párrafos de su obra "Isagogé":

⁷³ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Ibid.*, 9-10.

⁷⁴ DIODORI TARSENSIS, *Comm. in Psalmos*, ed. J.-M. OLIVIER, 8, 156-157: “ἕτερα ἄνθ' ἑτέρων ἀγορεύοντος”; *Prol. in Psalmos*, 90,11-12. T. DE MOPSUESTIA, *Fragments syriaques*, 10.

⁷⁵ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Fragments syriaques*, 11-13

88. (λε'). Τὴν χαρὰν ἦτοι ζωὴν, φῶς λέγει πολλάκις καὶ τὴν λύπην ἦτοι τὸν θάνατον σκότος· ἀπὸ <τοῦ>⁷⁶ τοὺς μὲν (ἐν) εὐθυμίᾳ διάγοντας προβλεπτικωτέρους πῶς εἶναι ἐν τοῖς πράγμασι, τοὺς δὲ ἐν ἀθυμίᾳ καθεστῶτας, μηδὲ τὰ ἐν ποσὶ καθορᾶν δύνασθαι· καὶ τῶν μὲν ζώντων εἶναι τὸ βλέπειν τὸ φῶς, τοὺς δὲ ἀποθνήσκοντας⁷⁷ ἐν σκότει διατελεῖν· τὴν μὲν οὖν χαρὰν ἢ ζωὴν φῶς⁷⁸, ὡς τὸ φῶς ἀνέτειλε τῷ δικαίῳ· καὶ ὁ θεὸς μου φωτιεῖς τὸ σκότος μου ἀντὶ τοῦ τὴν λύπην μου εἰς χαρὰν μετασκευάσεις· καὶ τὸ ἔσται τὸ φῶς τῆς σελήνης ὡς τὸ φῶς τοῦ ἡλίου· καὶ φωτίζου φωτίζου Ἰερουσαλήμ· καὶ ἐὰν πορευθῶ ἐν σκότει κύριος φωτιεῖ μοι, τουτέστι τοῦναντίον ἐμοῦ συμφορὰν καὶ θλίψιν ὑφορωμένου, χαρὰ τις καὶ εὐωχία ἐκ παραδόξου συνήνησε· τὴν δὲ λύπην καὶ θάνατον⁷⁹ σκότος ὡς τὸ καὶ εἶπα ἄρα σκότος καταπατήσει με καὶ τὸ νύξ φωτισμὸς ἐν τῇ τρυφῇ μου· καὶ φόβος καὶ τρόμος ἦλθεν ἐπ' ἐμέ καὶ ἐκάλυψέ με σκότος· καὶ ἔθεντό με ἐν λάκκῳ κατωτάτῳ ἐν σκοτεινοῖς καὶ ἐν σκιᾷ θανάτου.

Si interpretamos este párrafo, traduciéndolo:

«[La Escritura] dice con mucha frecuencia “luz” a la “alegría o a la vida” y “tinieblas” a la “aflicción o a la muerte”, por el

⁷⁶ ἀπὸ <τοῦ> τοὺς μὲν <εὐ> εὐθυμίᾳ] coni. Hoeschel
ἀπὸ τοὺς μὲν εὐθυμία L ω.

⁷⁷ ἀποθνήσκοντας] ἀποτεθνηκότας corr. Goessling.

⁷⁸ φῶς] <λέγει> + φῶς Hoeschel.

⁷⁹ τὴν δὲ λύπην καὶ θάνατον] transp.Hoeschel τὴν δὲ λύπην θάνατον καὶ L o1 o2 v1
v2 a b.

hecho de que los que pasan la vida con ánimo sereno de alguna manera son capaces de ver en sus asuntos mejor que los que, en cambio, permanecen fijos en el desánimo, que ni son capaces de ver lo que tienen a sus pies. Y puesto que es propio de los seres vivos el ver la luz mientras que los que ya han muerto permanecen siempre en tinieblas, por eso llama "luz" a la alegría o a la vida, como en "la luz despuntó para el justo [y para los rectos de corazón la alegría]" (Sal 96,11), y "oh Dios mío, tu iluminarás mis tinieblas" (Sal 17,29), en lugar de decir "cambiarás mi aflicción en alegría". Y "será la luz de la luna como la luz del sol" (Is 30,26) y "¡brilla, brilla, Jerusalén...!" (Is 60,1) y "aunque camine en tinieblas, el Señor me iluminará" (Miq 7,8), es decir, aunque yo sólo vea ante mí la desgracia y la tribulación, me ha salido al encuentro en contra de lo esperado una cierta alegría y celebración. A la "aflicción y a la muerte" [la Escritura las llama] "tinieblas", como en "y he dicho: quizá las tinieblas me cubrirán y la noche se volverá luz en mis delicias" (Sal 138, 1); y "temor y temblor cayeron sobre mí y la tiniebla me ha rodeado" (Sal 54,6), y "me han metido en la hoya más profunda, en las tinieblas y en sombra de la muerte" (Sal 87,7)»,

Vemos cómo aplica comparaciones y términos con sentido metafórico, que por su significado aluden a otro ámbito más allá del estrictamente literal, según el uso figurado, como metáforas de la vida y de la muerte. La exactitud del significado de las palabras no se agota en el sentido gramatical, porque las expresiones figuradas -"tropoi"- dan claridad al texto de la Escritura en cuanto contiene un pensamiento. Por eso puede estudiarse el lenguaje para llegar a la "theôria", a la forma significativa propia, al contenido que desvela el conocimiento superior. No hay alegorización, porque las formas del lenguaje tienen por sí mismas un valor metonímico (cf. párrafos 5-17 y 29-49), según el cual, términos concretos sirven para designar atributos y, a la vez, explican lo que es el lenguaje de las figuras de estilo, antropomorfismos y antropopatismos, con los cuales la Escritura habla de Dios. Los verbos de la experiencia y de los sentidos sirven para explicar acciones concretas y el efecto favorable de ellas, pensamiento y acción implicados en el lenguaje (párrafos 54-55, 67,70).

El *nomen pro actione* es otro de los modos figurativos de significar: por ejemplo, sustantivos como "camino", indican la acción; "pies", "lengua", "oído", indican la acción con valor moral (párrafos 74-76) o la afeción; la traducción de las intenciones con verbos de lenguaje en los que está la

"decisión / intención" (parágrafo 80); o los efectos de tal decisión expresados con un nombre concreto para indicar la consecuencia, "copa / castigo"; "vino / pena" (parágrafo 81-82). Nombres de utensilios / armas, para indicar los castigos, como en parágrafo 84: fuego, espadas, flechas. El aspecto figurativo del lenguaje no necesita de un significado superpuesto al literal, sino que es la misma palabra la que lo indica en el contexto empleado.

Otro ejemplo claro es el uso del término "carne" (σάρξ): se usa en forma de sinécdoque, la parte por el todo, y a la vez como metonimia, concreto por abstracto. Significa el ser humano individual, el sujeto personal y a la vez el aspecto caduco y mortal por naturaleza (parágrafo 92). Lo mismo podemos decir del término "espíritu" (*pneuma*), de amplio valor significativo siempre a partir del sentido más evidente "soplo, viento". Cuando se emplea como "propósito / intención" se suele acompañar de adjetivos "malo / bueno", "puro / impuro"; se suele equiparar a "λογισμός" (pensamiento, razón).

Los tropos

A comenzar desde la metáfora, aplicada a nombres como el de "pastor" (Sal 22,1), se aplica también a Ez 34,2.5 y en Jn 10,1-21 según el parágrafo 108 para dar a entender una progresión del Antiguo al Nuevo Testamento, según la tipología, pero sobre la base del valor metafórico del término, sin sobreponer otro significado que destruya el sentido primero y evidente. Lo mismo se puede decir de la "parábola" en sentido de comparación (parágrafo 109) o de la semejanza (parágrafo 110), los ejemplos que comparan situaciones análogas (parágrafo 112), entre las que puede ponerse la "alegoría" sobre la base de la *comparación*, la semejanza exterior o las realidades pasadas con las presentes, como sucede en Gál 4,24, que según la tradición antioquena usa el término "alegoría" de forma impropia (καταχρηστικῶς), en la que se toma la acción del pasado como "tipo" que anuncia la presente. En este caso coinciden Teodoro de Mopsuestia y Juan Crisóstomo, y creemos que es lo que quiere decir Adriano: Parágrafo 120: "La alegoría [la Escritura la usa] cuando continuamente denomina *aguas* a una multitud inmensa inabarcable y a la irrupción de tales aguas la denomina diluvio; así en "será como un árbol que ha sido plantado..." (Sal 1,3); y el Apóstol [Pablo usa el término] cuando indica como alegoría el episodio de Agar (Gál 4,21)".

La parábola y la comparación (παραβολή, σύγκρισις; §§ 109-110), como términos que sustituyen a la alegoría en cuanto tropos, están cercanos en la exposición de Adriano a lo que es la concepción de la tipología según

Teodoro de Mopsuestia; se basan en la comparación entre *facta* y *praesentia* (πάλαια y παρόντα)⁸⁰. La primera ha citado como ejemplo Is 53,7 y la segunda en su explicación “compara las realidades presentes con las antiguas por la semejanza”; por eso señala la referencia explícita al bautismo con el Mar Rojo, a la eucaristía con el maná y el agua de la roca, pasajes que se toman como explicación de la concepción del τύπος según la tradición antioquena, como un anuncio que anticipa proféticamente, en cuanto que la prefigura, la realidad futura.

Pero el término técnico como tal no aparece, aunque la explicación de § 110: τὰ παρόντα τοῖς παλαιοῖς ἐκ τῶν ὁμοίων ἐθέλει εἰκάζει (comparar las realidades presentes con las antiguas “por las semejanzas comunes”) Adriano la propone para indicar que la semejanza (ὁμοίωσις) es lo que constituye la base de comparación, por yuxtaposición de los acontecimientos precedentes junto a los presentes, y así se aclara cómo la realidad actual explicada se compara con la antigua, que se constituye en medio de conocimiento; entonces es posible llegar al conocimiento superior que en aquella estaba sólo prefigurado y ahora se aclara.

La yuxtaposición se explica interpretando el sentido de las expresiones figuradas con un significado superior al meramente literal: el paso a través de las aguas del Mar Rojo prefigura la gracia del bautismo; y el maná y el agua de la roca, el misterio de la eucaristía como participación en Cristo⁸¹. Comparación y semejanza en cuanto sirven a la prefiguración de realidades presentes, para mantener que no ha devaluado la historia, sino que ésta ha prefigurado algo que posteriormente se verificará en plenitud, sin dar lugar a la alegoría: ni al término ni al procedimiento hermenéutico⁸².

El texto mantiene así su significado literal histórico, pero el lenguaje es metafórico, μεταφορικῶς ἢ ὑπερβολικῶς, que también deja entrever el sentido profético κατ’ ἀλήθειαν, como dando a entender que el texto literal está dotado de un ‘significado o contenido implícito’, siempre apoyado en la λέξις, que vale especialmente para la profecía y los salmos⁸³. Adriano

⁸⁰ *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistulas beati Pauli commentarii* ed. H.B.SWETE, Cambridge 1880, I, p.76-79.

⁸¹ 1Cor 10,1-11; Heb 9,12-13.

⁸² Cf. en Juan Crisóstomo parecida posición en su comentario *In epistula ad Galatas*, la explicación de 4,24 como impropriamente denominada alegoría PG 61,662. Teodoro de Ciro usa el término “προτυποθέντα”, *In Galatas*, PG 82,489.

⁸³ Las coincidencias con Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia se pueden ver en sus comentarios, cf. L. MARIÈS, *Études préliminaires*, 135-139.142-143, pero Adriano no hace alusiones al mesianismo. Cf. M. SIMONETTI, “Note sull’esegesi...”, *VetChr* 14 (1977) 72-73. 77,78,80.

aplica estos mismos principios al tropo “alegoría” (§120), que explica como comparación de semejanza: ‘multitud, es decir, masa inabarcable de agua’, ‘irrupción de las aguas, es decir, diluvio’. Adriano se aproxima a la explicación por Teodoro de Mopsuestia del pasaje característico de Pablo (Gál 4,24), al interpretar la alegoría como comparación basada en la historia de las personas aludidas en la narración histórica, procedimiento propio del lenguaje figurado⁸⁴. Parecida es la explicación que ofrece del ejemplo (§ 112) y de la apócrisis (catácrisis cf. § 117).

La interpretación de la alegoría como metáfora, comparación o semejanza, parábola y proverbio, enigma, es decir, dentro del ámbito del lenguaje figurado y sin admitir de ningún modo el procedimiento hermenéutico de alegorización, también aparecerá posteriormente en Junilio, continuando la misma tradición antioquena⁸⁵.

Las peculiaridades o idiomatismos son vistos como un reflejo del estilo de los autores bíblicos, que se manifiesta en el énfasis, la perífrasis, la repetición, la ironía o el sarcasmo, (§§ 104, 115, 119, 122, 123, 124, 128), o por medio de la sinécdoque y la metonimia (§§ 111, 113) para expresar la secuencia del pensamiento, como dice Adriano (§ 133). La hipérbole (§ 121, cf. § 117 apócrisis) es un tropo, pero como procedimiento que aumenta o disminuye se sirve del lenguaje figurado para dar un significado más amplio y plural (§ 119), como sucede con la prosopopeya (§ 118), que personaliza a seres animados e inanimados, dándoles una valencia que en sí mismos no tienen, pero adquieren significativamente en virtud de lenguaje que les es atribuido.

Es decir, se explica por su valor metafórico en cuanto sirve para mantener siempre el significado literal, que descubre la secuencia del pensamiento y su coherencia histórica por medio de los valores y significados metafóricos, y así se puede llegar al mensaje contenido en la Escritura respetando el texto de forma íntegra. Adriano no llega explícitamente a exponer la tipología que describen Diodoro y Teodoro, y posteriormente en el siglo VI, Junilio⁸⁶, ni tampoco habla explícitamente de la θεωρία, pero su Εἰσαγωγή es una prueba de lo que la tradición antioquena proponía para la

⁸⁴ *Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas Pauli Commentarii*, ed. H. B. SWETE I, 73-79. Adriano refleja el uso de los términos de Teodoro, que no califica de uso impropio el término alegoría, como había explicado Juan Crisóstomo corrigiendo a San Pablo, al introducir el término καταχρηστικῶς, *In epistolam ad Galatas* 4,24 PG 61,662,19-24: καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν.

⁸⁵ Junilius, *Instituta regularia*, ed. Kihn, 476-478 “de proverbiiis”.

⁸⁶ Junilius, *Instituta regularia*, ed. Kihn, 509,15 dedicado al *typus*.

interpretación y exégesis sistemática de la Escritura *κατὰ λέξιν*, sin olvidar que en esta expresión técnica va incluida la lectura metafórica, es decir, el sentido literal propio y el figurado como medios de llegar al conocimiento superior.

Si la gramática ayuda a establecer el sentido exacto de un término, la composición de la frase y su forma correcta se determinan con ayuda de la sintaxis, y la retórica ayuda a entender el sentido figurado y metafórico del lenguaje, es porque el texto de la Escritura es significativo por sí mismo y en sus formas literarias contiene un orden que, puesto de relieve por la inteligencia de las palabras, lleva al conocimiento superior (§ 133).

Interpretación κατὰ λέξιν

Desde los §§ 130-134 creo que el punto más característico, la interpretación del texto del A.T. *κατὰ λέξιν* (no aparece la expresión *κατὰ ἱστορίαν*), es un rasgo metodológico: valora el significado literal de las palabras, la forma de ordenar las frases según la gramática y la retórica clásicas, la paráfrasis como forma de comentar con sobriedad el texto y la aceptación de la base histórica como punto de partida. Es un proceso en el que se comienza con la aplicación de la inteligencia a la *ὑπόθεσις* como primer paso.

La *ὑπόθεσις* garantiza el conocimiento previo mínimo, el presupuesto de una buena hermenéutica, en cuanto asegura el acceso a los datos históricos oportunos concernientes al texto bíblico (§ 131), como fundamento de la interpretación literal y del análisis racional de las palabras, que deben ser explicadas coherentemente referidas a la historia verdadera (expuesta en la *ὑπόθεσις*, que denomina *ἀληθῆ πράγματα*, por oposición de contraste con las *τῆς ῥαψωδίας πλάσματα* propias de las *ὑποθέσεις* que los gramáticos exponían para interpretar los poemas épicos (§ 131)⁸⁷.

En este punto la coincidencia con el lenguaje y las ideas de Teodoro de Mopsuestia es casi literal, si tenemos en cuenta la propiedad característica de la Escritura Sagrada, que revela una *ἱστορία ἀληθῆς* y no simples hechos fácticos *πλάσμα ψιλόν*⁸⁸. Adriano no se plantea directamente el problema del cumplimiento perfecto en Cristo de la historia verdadera conte-

⁸⁷ El término *πλάσμα* aparece en Filón para definir la interpretación pagana, cf. *πλάσματα μύθου* opuesto a “verdad de la Escritura”, *De opificio* 2; 157; *De gigantibus*, 7.

⁸⁸ THEODORI MOPSUESTENI, *In Oseam* 12,10 PG 66,197D, 48-49 (Sprenger, 67,8); *In Ioelam* 2, 32 PG 66,233A, 5-20 (Sprenger, 98,3).

nida en la Escritura del Antiguo Testamento, aunque algunas referencias se encuentran en la exposición del lenguaje figurado (§§ 82, 86) y sobre todo en la indicación de los dos géneros fundamentales de la Escritura, histórico y profético, con sus tres tiempos: el pasado con valor preferentemente histórico, como en los libros de Moisés. El presente lo refiere al episodio de Eliseo y su siervo, estudiando los libros históricos de la Escritura en sus referencia a la historia de Israel. El futuro leído dentro de la historia real de Israel (τὰ περὶ τῶν Ἑβραίων), pero proyectada al tiempo del cumplimiento en Cristo (τῆς Χριστοῦ παρουσίας).

De este párrafo 130 podemos concluir que considera toda la Escritura Sagrada bajo el aspecto de la inspiración, dotada de un valor histórico (en el sentido afirmado de (ἱστορία ἀληθής) y a la vez profético, en cuanto anuncia las realidades futuras, pero no sólo en los libros proféticos, sino también en las palabras de Moisés, que en la descripción del dinamismo de la creación narra situando en tiempo pasado acontecimientos que sucederían después. De hecho, en este párrafo considera la profecía, en cuanto trata del futuro, referida a la historia de Israel y orientada a Cristo, según tres modos principales: palabras, visiones / apariciones y obras. Los ejemplos citados de Jer 31,32; Ez 3,22; 1Tes 4,16; Dan 7,9.13; Gn 15,9; 22,2 indican los pasajes referidos a la Alianza que se cumple en Cristo.

Después de estudiada la ὑπόθεσις, Adriano propone de forma sistemática el estudio y la comprensión de las peculiaridades que en su tratado ha expuesto en tres partes⁸⁹:

τὴν τῶν γραφικῶν ἰδιωμάτων εἶδησιν,
τὴν δε τῶν σχημάτων διάγνωσιν,
τὴν τῶν τρόπων διάκρισιν,

la comprensión de las locuciones figuradas de la Escritura, la distinción de las expresiones figuradas y la diferenciación de los tropos (§132, ya que la comprensión de las locuciones peculiares de la Escritura, la distinción clara de las expresiones figuradas y la descripción de los tropos (§ 132) es el esquema de la Εἰσαγωγή en sus tres clases: διάνοια, λέξις, σύνθεσις. Junto con la exposición de la secuencia ordenada de las palabras, que considera como el hilo conductor del pensamiento (§ 133 καθάπερ σπαρτίον), aseguran la claridad de la interpretación literal.

⁸⁹ E. SCHWEIZER, "Diodoro von Tarsus als Exeget", ZNW 40(1941)73 expone sólo dos (ἰδιώματα - λέξις), pero creo que de forma más completa hay que considerar los ἰδιώματα en sus tres aspectos indicados por Adriano.

Creo que el sentido literal con esta explicación de la comprensión de las locuciones propias de la Escritura lo refiere Adriano en su obra, tanto al contenido que se explica en las propiedades referidas al significado y al pensamiento (ἐπὶ τῆς διανοίας), como en la distinción clara de las expresiones figuradas, la explicación de los términos y vocabulario, el estilo (ἐπὶ τῆς λέξεως) en el que se encuentra la exposición del lenguaje figurado y en la explicación de los tropos dentro de la composición de las frases, especialmente en los Salmos (ἐπὶ τῆς συνθέσεως).

Estos recursos sirven para garantizar la claridad, σαφήνεια, de la interpretación literal (κατὰ τὴν λέξιν ἑρμηνείας cf. § 132) que permite al intérprete llegar al sentido auténtico del texto inspirado siguiendo el hilo del pensamiento (§ 133). Dos metáforas sirven para aclarar el procedimiento: una es la comparación con la técnica del piloto de la nave, que maniobra el timón con pericia para aprovechar el empuje de los vientos; así el sentido pleno del texto se halla en la claridad de la interpretación literal coherente; y la otra, el puerto al que se llega (§ 131) siguiendo los signos de viaje, el pensamiento exacto según el significado de las palabras y de los giros peculiares del texto, el conocimiento superior (θεωρία, § 133).

Además, según el último párrafo (§ 134), donde considera la Escritura bajo la óptica de la profecía, en la interpretación κατὰ τὴν λέξιν también se tiene que considerar la forma lingüística de la composición de los diferentes libros, según sean historia o profecía, en cuanto que aplica la distinción a aquellos libros escritos en “prosa normal”, en “verso medido”, “con melodía o sin ella”, es decir, el aspecto formal de un conjunto de libros del Antiguo Testamento que potencialmente contienen profecía, distinguiendo los profetas Isaías y Jeremías y otros como ellos. En la Εἰσαγωγή cita también a Ezequiel, Daniel, Oseas, Joel, Amós, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Ageo, Sofonías, Malaquías y Zacarías; los Salmos, como ejemplo de profecía en verso y melodía, cuyo autor es David, considerado uno de los profetas⁹⁰; Moisés en los libros de Éxodo y Deuteronomio, con verso pero sin melodía, y no son profecía sino historia; otros, como los libros sapienciales, escritos en verso pero sin melodía, Job y Salomón.

⁹⁰ Coincidencia con Theodori Mopsuesteni, *In Ioelem PG 66,212*; cf. L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 166. R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore*, dedica un largo apartado a la visión profética según Teodoro de Mopsuestia, y antes al profetismo davídico, cuando David habla en lugar de los diversos personajes del Antiguo Testamento en los diferentes tiempos a los que hace referencia en los Salmos, cf. 71,72,78.

Esto añade un dato nuevo: Adriano no sería contrario a la consideración canónica del libro de Job, rasgo que se ha atribuido a la tradición antioqueña (sobre todo a Teodoro de Mopsuestia)⁹¹, aunque explícitamente no se dice, sino que afirma que por la forma de su composición no es profético. Dado que no menciona los libros históricos y otros de los de Moisés, como Génesis, Levítico, Números, obviamente se puede pensar que pertenecen al otro género literario que es el histórico, en el que se deben colocar los del tercer grupo, libros didácticos.

⁹¹ L. MARIÈS, *Études préliminaires*, 129-130 sobre la posición de Teodoro de Mopsuestia y los fragmentos de su comentario al libro de Job, cf. *PG* 66,698 por considerarlo opuesto a la historia en cuanto narración pura de lo acontecido; la posición de Diodoro de Tarso es semejante en el prólogo al Salmo 118 y considera la narración de Job una historia mezclada con adiciones, etopeyas y prosopopeyas que la desfiguran. L. PIROT, *L'oeuvre exégétique*, p.168-169, cita TH. MOPSUESTENI, *In Oseam* 1,1 *PG* 66,126 la profecía escrita según las revelaciones divinas le sobrevienen al profeta.