

“*Finis legis et prophetarum Christus*”: La interpretación patrística del AT en un ejemplo significativo: Cirilo de Alejandría

Gaspar Hernández Peludo

Universidad Pontificia de Salamanca

Sumario: ¿Cómo interpretaron los Padres de la Iglesia el Antiguo Testamento? El presente artículo pretende responder a esta cuestión capital y actual para la exégesis y la teología analizando los prólogos a las obras exegéticas sobre el Antiguo Testamento de San Cirilo de Alejandría, que constituyen un ejemplo significativo en el que convergen en singular síntesis las líneas más sobresalientes de la interpretación patrística del mismo y los principios que inspiraron su hermenéutica, que podrían resumirse en la frase: “*Finis legis et prophetarum Christus*”.

Palabras clave: Exégesis patrística, Antiguo Testamento, Cirilo de Alejandría, sentidos de la Escritura, contemplación espiritual

Summary: How did the Church’s Fathers interpret the Old Testament? This paper attempts to answer this capital and current question for the exegetical and theological reflection, analyzing the prefaces to the exegetical works on the Old Testament of Saint Cyril of Alexandria. These prefaces constitute a significant example in which converge in a unique synthesis of the salient lines of patristic interpretation of the Old Testament and the key principles that inspired it. These could be summarized in the sentence: “*Finis legis et prophetarum Christus*”.

Keywords: Patristic exegesis, Cyril of Alexandria, Old Testament, senses of the Scripture, spiritual sense

INTRODUCCIÓN

¿Cómo interpretaron los santos Padres el Antiguo Testamento? La respuesta a esta cuestión es de capital importancia y actualidad para la exégesis, la teología y la vida de la Iglesia. Los libros del Antiguo Testamento –como nos ha recordado el cap. IV de la *Dei Verbum*– forman parte de las sagradas Escrituras cristianas y han de ser recibidos por los fieles “pari pietatis affectu” con los del Nuevo Testamento, pues en ellos la economía de la salvación de Dios con su pueblo, progresiva y pedagógicamente realizada en la historia, se encuentra hecha Palabra de Dios. Siendo Dios el mismo autor de ambos, inspirados por el mismo Espíritu, tienen en su centro a Cristo, cuya venida en carne preparan, anuncian proféticamente y representan en diversas imágenes los libros del Antiguo. Estos “adquieren y manifiestan su plena significación en el Nuevo”, al tiempo que lo “ilustran y explican”¹. “Sin el AT el NT sería un libro indescifrable, una planta privada de raíces y destinada a secarse”².

Para los primeros cristianos los libros del AT constituían “la/s Escritura/s” transmitidas, junto con la persona y la palabra de Cristo, por la Tradición apostólica, que las interpretaba como profecía y confirmación del misterio de Jesús. Los santos Padres ocupan un lugar único y singular en su interpretación, pues fueron los primeros exégetas de dichas Escrituras según la Tradición recibida de los apóstoles³. Curiosamente, el reconocimiento del valor y normatividad de los textos que hoy forman parte del NT proviene, en primer lugar, de los gnósticos y marcionitas, mientras la gran Iglesia se atuvo desde el origen a las Escrituras del AT, defendiendo su valor y la legitimidad de la interpretación cristiana del mismo, al tiempo que poco a poco se fue reconociendo el canon del NT leído en relación de continuidad, plenitud y novedad respecto al AT dentro de la única economía de la revelación salvadora. La primera teología cristiana surgió como resultado

¹ DV 14-16; CCE 128-130; Benedicto XVI, Exh. apost. postsinodal *Verbum Domini* [= VDI, 30 septiembre 2010, 41.

² Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas en la Biblia cristiana*, 24 mayo 2001, n. 84.

³ R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Preñicenos. Gnósticos. Apócrifos*, Estella 2001, 62ss.

de la actividad exegética de los Padres *in medio Ecclesiae*, los cuales fueron, ante todo, "divinorum librorum tractatores"⁴.

De ahí la recomendación del papa Benedicto XVI, siguiendo las propuestas del reciente Sínodo de la Palabra, a una "escucha renovada de los Padres de la Iglesia y de su enfoque exegético" para recuperar una "adecuada hermenéutica de la Escritura"⁵, en particular del AT, que evite reducirlo a un texto literario del pasado histórico de un pueblo concreto para presentarlo como testimonio del camino de la Palabra divina que se dirige también al hombre actual. Sin embargo, esta aproximación parece contravenir a un amplio sector de la exégesis moderna que, marcado exclusivamente por el método histórico-crítico u otros acercamientos complementarios, ha desatendido, minusvalorado e incluso despreciado la exégesis patrística considerándola superada históricamente, excesivamente imaginativa y alegórica, poco respetuosa con el texto mismo y la intención de los hagiógrafos en función de otros intereses apologéticos o dogmáticos, e incompatible con los criterios actuales de la exégesis científica. En definitiva, la exégesis patrística, y más en concreto del AT, sería una prueba más de lo que el teólogo liberal A. von Harnack calificó como "helenización del cristianismo" sacrificando el sentido original del texto bíblico veterotestamentario en aras de la fe cristológica. El mismo Harnack había afirmado que, si bien en el s. II el rechazo del AT por Marción fue un error condenado justamente por la Iglesia y si su mantenimiento en el s. XVI fue un destino al que la Reforma protestante no pudo sustraerse, conservarlo a la altura de este momento histórico sería síntoma de una "parálisis religiosa y eclesial"⁶. Pero ¿es esto totalmente cierto y sostenible?

⁴ Agustín de Hipona, *De libero arbitrio* III,21,9 (PL 32, 1300); *De Trinitate* II,1,2 (PL 42,845). Congregación para la Educación Católica, Instr. *Inspectis diebus sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, Roma 1989, n. 26-29.

⁵ VD 37.

⁶ A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1985, 2. reimpr., XII; 217. Cit. por J. Ratzinger en su Presentación al documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas...*, donde ofrece un magnífico comentario a dicha expresión así como el recorrido histórico de Lutero a Harnack, pasando por Bultmann, de esta crítica al AT. La afirmación de Harnack, si bien no recibida en la exégesis y teología contemporáneas en su radicalidad, sí está popularizada en muchos cristianos que encuentran serias dificultades con los libros del AT, como si fueran existencialmente marcionitas. Un intento de relectura de

Para dar cumplida respuesta, por un lado, al interrogante formulado y, por otro, a la recomendación pontificia se impone un estudio riguroso de la exégesis patristica del AT, evitando la simplificación frecuente que se hace de la misma así como un anacronismo ingenuo y acrítico sobre su utilidad para el cristianismo actual; analizando su diversidad y la complejidad de unas tradiciones a otras e incluso dentro de las obras de un mismo autor; y distinguiendo los criterios permanentemente válidos que la inspiran de aquellas otras limitaciones contextuales necesariamente superables hoy.

Por razones obvias, este artículo no puede abordar un objeto tan amplio y delicado. Nos detendremos en un ejemplo significativo del uso del AT en las obras exegéticas sobre el mismo de Cirilo de Alejandría, más conocido como gran defensor del dogma cristológico pero poco valorado como exegeta prolífico. Analizaremos brevemente los prólogos del doctor alejandrino a dichas obras, donde nos ofrece en síntesis los principales rasgos de su exégesis del AT en los que confluyen, en cierto sentido, las líneas más sobresalientes de la interpretación patristica del mismo, que intentaremos sistematizar al final del artículo y cuya clave bien podría resumirse en la frase que le da título y que repite muy frecuentemente Cirilo parafraseando Rom 10,4: “*finis legis et prophetarum Christus Dominus*”.

1. CIRILO DE ALEJANDRÍA, “INTÉRPRETE DEL ANTIGUO TESTAMENTO”

Las líneas hermenéuticas de la escuela alejandrina y antioquena de exégesis sobre el AT se van integrando en los Padres del s. IV y V. Los Capadocios, más cercanos a la interpretación origeniana del AT⁷, matizan su alegorismo y explican el sentido histórico de los textos recurriendo incluso a la investigación científica del momento⁸. Jerónimo representa una vía media entre

Marción revisando la clásica de Harnack un siglo después nos ofrece S. Moll, *Marción. El primer hereje*, Salamanca 2014.

⁷ Como puede verse en Gregorio de Nisa en su *Comentario al Cantar* (W. Jaeger, ed., *Gregorii Nysseni opera. VI. Gregorii Nysseni in Canticum Canticorum*, Leiden 1960) o *Sobre la vida de Moisés* (SCh 1 bis).

⁸ Así hace Basilio Magno en sus nueve *Homilías sobre el Hexámeron*. Para este punto la introducción de S. Giet en SCh 26,5-84.

las dos escuelas. Discípulo inicial de Orígenes, asume después las críticas de los antioqueños al alegorismo alejandrino y en sus comentarios a los libros del AT combina de forma desigual, según las obras, la interpretación literal e histórica, basándose en la Biblia hebrea, con la exégesis espiritual, remitiéndose principalmente a los LXX⁹. Los autores de la segunda etapa de la escuela alejandrina harán otro tanto. Aunque todavía Dídimo el Ciego es bastante alegórico y Atanasio marcadamente doctrinal, Cirilo de Alejandría representa un cambio considerable¹⁰.

En la distancia de medio siglo se han publicado dos obras de sendos autores con título y tema semejantes sobre Cirilo como "intérprete del AT"¹¹. Ambos reivindican el lugar propio que le corresponde al doctor alejandrino en la historia de la exégesis. Hay abundantes estudios sobre él en campo doctrinal, como el gran teólogo que contribuyó a la clarificación del dogma cristológico frente a las tesis nestorianas. En cambio, son poco numerosas las investigaciones sobre sus obras exegéticas y menos aún sobre las referidas al AT. Algunas de ellas no han sido editadas aún críticamente, pocas traducidas a lenguas modernas y muchas menos objeto de análisis detallados. Algunas publicaciones, no sin cierta superficialidad, encasillan a Cirilo como uno de los epígonos de la escuela alejandrina de exégesis, alegórico en el método, poco original en el contenido y reiterativo en el estilo.

⁹ Ph. Henne, *Saint Jérôme*, Paris 2009, 125-161.

¹⁰ En Occidente un equilibrio parecido irá logrando Agustín de Hipona, más en sus comentarios bíblicos que en sus homilías. Inspirándose en el *Liber regularum* de Ticonio (FPa 23) escribirá en *De doctrina christiana* (BAC 168) un manual de exégesis bíblica ofreciendo criterios de interpretación de pasajes difíciles alternando lenguaje literal y figurado.

¹¹ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria, interpreter of the Old Testament*, Roma 1952; R. L. Wilken, "Cyril of Alexandria as Interpreter of the Old Testament", en: Th. Weinandy-D.A. Keating (eds.), *The Theology of Cyril of Alexandria. A critical appreciation*, London-New York 2003, 1-21. De este último autor sobre el tema *Judaism and the early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*, Yale 1971; Íd., "Cyril of Alexandria, biblical exegete", en: Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, vol. 2, 840-869. Otras obras sobre la exégesis ciriliana del AT: G. Lambert, "Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Ancien Testament", *NRTh* 75 (1953) 520-525; L.M. Armendáriz, *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo Alejandrino*, Madrid 1962; J.A. McGuckin, "Moses and the 'Mystery of Christ' in Cyril of Alexandria's Exegesis", *CCR* 21 (2000) 24-32; 98-114 (sobre el uso de la tipología); M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 216-233; T.F. Torrance, *Divine Meaning: Studies in Patristic Hermeneutics*, Edinburgh 1997.

Sin embargo, autores más matizados, como M. Simonetti, consideran que si el cambio en la teología alejandrina se realiza ya con Atanasio en el contexto de la controversia arriana, el cambio en la exégesis de dicha escuela es operado por Cirilo¹². Aunque se enmarca en la escuela alejandrina, su exégesis es “moderada”, con “inclinaciones progresistas”, sabiendo valorar e integrar en ella la interpretación literal e histórica¹³. En esto su actitud difiere tanto de sus predecesores alejandrinos que “podemos sospechar que ha sido influido por otras corrientes exegeticas”¹⁴, de manera que –al parecer de B. de Margerie– “uno estaría tentado de decir que su método representa una síntesis de los mejores elementos de las dos escuelas de Antioquía y Alejandría”¹⁵. Lo dicho sobre su exégesis en general es aplicable a su interpretación del AT en particular. Más aún, este tema merece una atención especial pues casi la mitad de sus obras se ocupan exclusivamente del AT. ¡Cuatro volúmenes y medio de los diez que ocupa en el Migne! (PG 68-72). Además, todas ellas pertenecen a la etapa anterior a la controversia nestoriana, tienen un tono más sereno y menos polémico, y una exégesis más positiva y menos doctrinal. Por no aludir al abundantísimo uso que hace de textos y episodios del AT en el resto de sus obras y en su argumentación teológica.

Cuatro son las obras exegeticas de Cirilo dedicadas al AT que se nos han conservado íntegras, por orden cronológico¹⁶: *De ado-*

¹² M. Simonetti, “Note sul commento di Cirillo d’Alessandria ai Profeti minori”, *Vetera Christianorum* 14 (1977) 301-330, aun con observaciones críticas sobre las que volveremos al final del artículo.

¹³ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 439-441 asumiendo la opinión a este respecto de F.M. Abel, “Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d’Alexandrie”, *Vivre et penser* 1 (1941) 96ss; A. Cataldo en: *Cirillo di Alessandria. Commento ai profeti minori: Zaccaria e Malachia*, CTP 60, Roma 1986, 10-19. Algunos autores califican su exégesis como “ecléctica”: F.M. Young, *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge 1997.

¹⁴ R. Trevijano, *Patrología*, Madrid 2009, 2 ed., 257.

¹⁵ B. de Margerie, “Exégèse christologique de Cyrille d’Alexandrie”, *NRTh* 102 (1980) 404.

¹⁶ Los especialistas discuten sobre la datación exacta de las obras de Cirilo en la etapa prenestoriana. Para una síntesis A.M. Bermejo, *The Indwelling of the Holy Spirit according to saint Cyrill of Alexandria*, Oña 1963, 1-8. En concreto sobre la anterioridad o no del *Com. in 12 Proph.* al *Com. in Is.* A. Kerrigan considera que en el primero no hay indicios concluyentes para determinarla. Sin embargo, R.C. Hill en su introducción a la ed. inglesa del *Commentary on the Twelve Prophets*, vol. 1, The Fathers of the Church 115, Washington 2007, 14, n.3, siguiendo a G. Jouassard, aboga por la

ratione in spiritu et veritate (PG 68), *Glaphyrorum in Pentateucum* (PG 69), *Com. in XII Prophetas* (PG 71-72), *Com. in Isaiam prophetam* (PG 70). La primera es un diálogo de carácter temático entre Cirilo y un tal Paladio en el que éste le plantea en 17 capítulos diversas cuestiones sobre la interpretación de las Escrituras (caída de la humanidad, redención, doble mandamiento del amor, sentido del tabernáculo, sacerdocio, circuncisión...) cuya clave de resolución es el nuevo sentido espiritual que las realidades del AT adquieren con la venida de Cristo. En esta línea hermenéutica se colocan los *Glaphyrorum in Pentateucum*, lit. "comentarios elegantes", que presentan pasajes bíblicos selectos, siguiendo el orden de los libros bíblicos, aunque con desigual extensión (siete libros se dedican al Gn, tres al Ex, y uno a Lv, Nm y Dt respectivamente). Las dos últimas obras son un comentario exegético, versículo a versículo, de los Doce profetas menores y de Isaías, estructurados en libros. Un análisis comparativo de las cuatro muestra que Cirilo da cada vez más valor y extensión al sentido literal de la Escritura. Si en las dos primeras se reconoce su valor teóricamente aunque en la práctica predomina la interpretación espiritual, en las dos últimas se acentúa mucho más, tal como se expresa en los prólogos de las mismas y se aplica en el comentario ulterior¹⁷.

Precisamente a los prólogos de las cuatro obras mencionadas limitaremos nuestro estudio, por una razón práctica de extensión, pero sobre todo porque en ellos se contienen en síntesis los principios que guían el método exegético ciriliano del AT y aparece ya en ciernes su singularidad respecto a sus predecesores¹⁸.

2. DE ADORATIONE: LA RELACIÓN ENTRE AT Y NT

Esta primera obra de Cirilo se abre con un interesante diálogo que sirve de prólogo a todas sus obras exegéticas ya que aborda la relación entre el AT y el NT y, con ello, ofrece algunas de las

anterioridad, porque en *In Os.* 1,1 (PG 71,21B-C) o *In Miq.* Proe. (71,641A-B) al referirse a la petición de ayuda de Ajaz de Judá a Teglafalasar III en la guerra siroefraimita no denuncia este hecho como deslealtad a la alianza con Dios, como hará en *In Is.* 7.

¹⁷ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 242-245.

¹⁸ *Ibid.*, 42; 96ss.

claves fundamentales de su hermenéutica del AT. Paladio plantea a Cirilo la cuestión de cómo conjuntar aquellos pasajes de la Escritura donde se afirma que la vida y el culto según la Ley están superados por la gracia evangélica y el culto espiritual en Cristo (Jn 4,21-24; Ga 5,4-5; Flp 3,7-9; Hb 7,18-19; 8,7-10.13; 10,1), con aquellos otros donde Él mismo dice que no ha venido a “abolir” sino a “dar plenitud” a la Ley antigua (Mt 5,17-20). Los primeros habían sido invocados frecuentemente por gnósticos y marcionitas para negar la validez del AT. Por el contrario, Cirilo, como sus antecesores alejandrinos, intenta explicar que no son contradictorios. He aquí su respuesta a Paladio:

“Se necesitaría una mente tal que fuera capaz de fijarse atentamente y con claridad en contemplaciones tan sutiles, de manera que se nos mostrara que el Nuevo Testamento está hermanado y en cierto modo emparentado ἰάδελφὴν οἰάπερ και γείτονα, tratando sobre las mismas cosas que antiguamente fueron sancionadas por el sapientísimo Moisés, y que la vida en Cristo no dista mucho del comportamiento según la ley, si las cosas prescritas a los antiguos se condujeran hacia una contemplación espiritual ἰπρὸς θεωρίαν...πνευματικῆν. Ya que la ley es tipo y sombra, y forma aún en gestación de la piedad que tiene en sí escondida la belleza de la verdad”. *De Ador.* I (PG 68,137A-B).

Entre AT y NT, la vida según la Ley y la vida evangélica, hay unidad de fondo, más aún, hermandad y parentela. Ahora bien, esto sólo se descubre dando al AT un sentido espiritual como tipo y sombra del Nuevo. Aparece aquí por vez primera la expresión “πνευματικὴ θεωρία” (contemplación espiritual), el término más usado por nuestro autor para referirse a la interpretación espiritual de la Escritura, que relaciona AT y NT y es el “principio cardinal” del método exegético de nuestro autor¹⁹. A continuación, Cirilo explica a Paladio la razón de esta afirmación que “no es simple” pues “la virtud es múltiple y multiforme” como los brocados dorados de la esposa en el Sal 44,9 que representan el variado adorno espiritual e interior de la Iglesia de Cristo (Rom 2,28-29). La superación que Cristo hace de la Ley antigua no ha de enten-

¹⁹ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 136. Sobre la “πνευματικὴ θεωρία” referida a Cristo y su misterio y la acción del Espíritu en ella G. Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu según el In Ioannis Evangelium de san Cirilo de Alejandría*, Salamanca 2012, 2 reimpr., 93-100.

derse como abrogación de ésta, ni supone su inutilidad y falsedad para nosotros. Más bien, es una "transformación a la verdad"²⁰. La fe no destruye la Ley, la confirma (Rom 3,31).

Cirilo explica la unidad entre el AT y NT recurriendo a continuación a diversas imágenes utilizadas por la propia Escritura que expresan a un tiempo la superioridad del segundo sobre el primero en la relación dinámica de lo perfecto a lo imperfecto: la Ley es tipo y sombra de la verdad y belleza reveladas plenamente en el NT; contiene en estado embrionario la "forma" que se dará a luz en el Nuevo; es "pedagogo" que conduce a Cristo (Ga 3,24) y contiene "los primeros elementos" de los discursos divinos (Hb 5,12)²¹. Sin los primeros no se entienden los segundos. En otros muchos lugares nuestro autor repite estas mismas imágenes y añade otras: la Ley como "vestíbulo" y "atrio" al Santo de los Santos desvelado en el NT o como "ejercitación previa" a la vida evangélica²². Quien garantiza esa continuidad y superación es Cristo mismo. Cirilo cita como prueba dos pasajes bíblicos a los que recurrirá frecuentemente en este sentido: Rom 10,4 y Jn 5,45-47. Parafrasea el primero dando a entender su interpretación del mismo. La cita paulina dice literalmente: "el fin [τέλος] de la Ley es Cristo", Cirilo la interpreta ampliándola a todo el AT: "Cristo es la plenitud [πλήρωμα] de la Ley y los profetas" y comenta: "pues toda visión profética y todo oráculo legal se remiten a él [εἰς αὐτόν]". Cristo, pues, es "fin" del AT no como su "final" sino como su "plenitud"²³. Nuestro autor habla aquí de "replasmación" [μεταπλασμόν] y "remodelación" [μεταχάραξιν] de los tipos en la verdad²⁴. De nuevo recurre a dos imágenes muy expresivas para

²⁰ *De Ador.* I (PG 68,140A). R.L. Wilken, *Judaism and early Christian Mind...*, 69-92.

²¹ *Ibid.*

²² *In Io.* III,2 (PG 73,425C-433A); G. Hernández Peludo, *Cristo y el Espíritu...*, 97-98, n. 187 con abundantes ejemplos y referencias en la obra ciriliana.

²³ Orígenes interpreta el pasaje en ambos sentidos. Cristo es el "τέλος" de la Ley como su perfección pero también como su final, no por cesación absoluta de la Ley sino por el final de su interpretación "secundum litteram". Para Orígenes la Ley no sólo es "praeparatio Christi" sino ya es salvífica en tanto que en ella actuaba el Espíritu del Logos. J. R. Díaz Sánchez-Cid, *Justicia, pecado, filiación. Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Toledo 1991, 154-156.

²⁴ *De Ador.* I (PG 68,140B-C). Curiosamente con estos mismos verbos y otros análogos nuestro autor expresa la obra salvadora de Cristo en el hombre creado a su imagen. Lo que el Verbo encarnado hace en el hombre creado a su imagen hace en el AT que prefigura su misterio.

explicar dicha replasmación. El pintor primero hace un boceto en sombras que luego perfila y llena de color al final. El forjador plasma antes una imagen en la cera que luego funde en escultura de bronce. En ambos casos ni el boceto ni el modelo primeros se desechan sino que se llevan a expresión más perfecta y se rellenan de un color más significativo. Así obra Cristo respecto al AT²⁵.

La interpretación cristiana del AT ha de tener presente este misterio en contraste con la interpretación judía. Cirilo se remite a 2 Co 3,14-18 que aparecerá también con frecuencia en sus obras exegéticas. Los judíos, como Moisés al bajar del monte (Ex 34,33-35), tienen un “velo” que les hace detenerse en la “letra” del AT y no contemplar las “verdades” que contiene dentro. Cristo retira el “velo”, pero no por rechazo de la “letra” sino por usarla como “espejo” a través del cual, por la acción del Espíritu, puede contemplarse la verdad que contiene²⁶.

Así las cosas, Paladio pregunta a Cirilo por qué el Señor no reveló claramente a su pueblo la verdad desde el principio. Dejando la razón última a Dios, nuestro autor responde remitiéndose –como ya hicieran Ireneo o Clemente alejandrino antes que él– a la divina pedagogía en la economía de la revelación. Dios se fue revelando acomodándose a su destinatario. Los tipos y sombras eran el método conveniente al pueblo recién liberado de la esclavitud, aún “rudo” y “niño” para comprender los misterios de

²⁵ *De Ador.* I (PG 68,140C-141A): “El pintor y el forjador dirían con verdad: nosotros en absoluto destruimos las sombras ni desechamos las figuras más rudas como inútiles, sino más bien las hemos llevado a plenitud [πεπληρώκαμεν]”.

²⁶ *De Ador.* I (PG 68,141B-C). Este es el auténtico sentido que Cirilo da a 2 Co 3,6: “la letra mata, el Espíritu da vida”. No se trata de despreciar el sentido literal de la Escritura sino de considerarlo como espejo, tipo y sombra que remite a un sentido superior que el Espíritu del Señor desvela. *In Am.* 9,6 (PG 71,572A-B): “Pues la letra mata, es decir, la letra de la Ley, como dice el sabio Pablo. Por sí misma la sombra es inútil. Pero referida a nosotros, que comprendemos que ha llegado a ser más útil desde que nos capacita para alcanzar las cosas de Cristo, se ha convertido, por así decir, en un tipo de lluvia espiritual que riega la tierra en cierto modo (Is 55,10; Sal 67,10). Si es verdad que la antigua ley era más agria e insoportable para los antiguos, se ha convertido para nosotros en pedagogo (Ga 3,24) para el misterio de Cristo, de manera que nosotros podemos producir fruto en él, pelando la corteza de la sombra”; *In Zac.* 9,9 (PG 72,145B). Sobre la interpretación ciriliana del Espíritu en 2 Co 3,17-18 S. Lyonnet, “St. Cyrille d’Alexandrie et II Co 3,17”, *Biblica* 32 (1951) 25-31.

Dios. Así se comportó volviéndose a la idolatría cuando Moisés subió al monte para recibir las tablas de la Ley de Dios. En el NT Cristo nos da el alimento sólido (Hb 5,12-14; 1 Co 3,1-3; 1 Pe 2,2)²⁷. Dios Padre a través de Él, como "ágil pluma de escribano" (Sal 44,2), graba en nosotros, con el "dedo" del Espíritu (Lc 11,20; Mt 12,27), el conocimiento perfecto de su voluntad, haciéndonos "carta" suya para el mundo (2 Co 3,2)²⁸. El AT, pues, forma parte de esa progresiva revelación divina en la historia que culmina en el Verbo hecho carne, en quien la verdad de Dios se hace fruto comestible para los hombres. Así interpreta nuestro autor en esta obra y en otros lugares Lv 19,23-25²⁹. Por eso, tarea del hermenéuta del AT es investigar dicha historia, "talando" como en un árbol la "corteza" de la "letra" para llegar poco a poco al corazón de la planta y saborear su fruto espiritual³⁰, siendo consciente de la dificultad que entraña la contemplación de cosas tan sublimes

²⁷ *De Ador.* I (PG 68,141D-144A).

²⁸ *De Ador.* I (PG 68,144B-D).

²⁹ En esta cita del Lv se ordena que, después de entrar en la tierra y plantar árboles, durante tres años no recogerán sus frutos dejándolos como incircuncisos, en el cuarto consagrarán sus frutos al Señor y sólo a partir del quinto podrán comerlos y almacenarlos. *De Ador.* VIII (PG 68,585D-588B): "Moisés calcula un año como un periodo de tiempo. Pues hubo tres periodos al comienzo, mientras que la ley era impura, rodeada por la rudeza de la historia y teniendo la sombra oscura a su alrededor como rechazo inútil. Yo digo que estos tres periodos eran los de Moisés, Josué y los Jueces. Hubo un cuarto periodo después de estos durante el cual el espléndido coro de los profetas creció. Entonces el fruto de la Ley llegó a ser santo y digno de alabanza, pues los santos profetas comenzaron a abolir algunas cosas de la ley y no mencionaron las sombras sino que anunciaron claramente la verdad y alabaron el misterio de la venida de Cristo. Inmediatamente después de estos vino el precursor que gritaba en alto diciendo: '*convertíos porque el Reino de Dios ha venido*' (Mt 4,17). Así, en el cuarto periodo, las prescripciones legales comenzaron a purificarse y era en cierto modo santo su fruto, pero sólo en el quinto periodo llegó a ser fruto comestible, en el tiempo de la venida de Cristo, testimoniado por la ley y los profetas. Por eso se dice: '*su fruto podrá ser almacenado por vosotros*'".

³⁰ Es una imagen que repite frecuentemente nuestro autor, inspirándose en Orígenes: los numerosos textos aducidos por A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 135-140. También en el prólogo a *In Io.* a propósito de Ecle 10,9 en relación con Dt 20,19-20, donde compara los argumentos contenidos en la Escritura como "árboles" de un paraíso que no hay que "cortar" sino purificar aplicando la "agudeza de la inteligencia", como un hacha, para gustar sus mejores frutos: *In Io.* Proe. (PG 73,12A-16A); ver el texto de *In Am.* 9,9 cit. en n. 26.

pero contando también con el auxilio de Cristo que ha prometido abrir a quien llama y dar a quien pide (Mt 7,7)³¹.

3. *GLAPHYRORUM IN PENTATEUCUM*: EL ÚNICO FIN DE LA ESCRITURA

El prólogo al libro I de *Glaph. in Gen.* introduce a toda la obra y nos ofrece en síntesis las claves desde la que se interpretará el Pentateuco. El título es ya significativo: “a través de todo lo escrito por Moisés se señala enigmáticamente el misterio de Cristo”³². Por eso, Cirilo comienza citando las palabras de Jesús en Jn 5,19 (“*Escrutad las Escrituras*”) e, inspirándose en la parábola del tesoro escondido en el campo (Mt 13,45) y asociando diversos pasajes bíblicos donde aparece este término, presenta a Cristo como el tesoro escondido en las Escrituras del AT que se ha de desenterrar para tener vida y luz (Col 2,3; Prov 2,4-5; Sal 118,105)³³. En efecto, Cristo es el principal “σκοπός” de la Escritura y, por ello, este es el criterio último que ha de guiar su interpretación. Así lo recuerda en otro lugar de la obra con una imagen muy expresiva:

“El propósito [σκοπός] de la Escritura inspirada es significar el misterio de Cristo por medio de objetos sin número. Puede ser comparada a una magnífica ciudad que tiene no una sino muchas imágenes de su Rey, todas expuestas públicamente por todas partes. Observa cómo (la Escritura) no omite nada de los relatos que conducen a este fin sino que recorre todos. Y aunque el relato de la historia [τῆς ἱστορίας ὁ λόγος] contuviera algo feo, nada obsta para que en ella el fin propuesto se teja bellamente. Pues no es su propósito hacer una exposición detallada de la vida de los santos (patriarcas) –nada más lejos de ella– sino más bien instruirnos en el conocimiento del misterio (de Cristo) por medio de aquellas cosas por las que la palabra sobre él pueda ser clara y verdadera”. *Glaph. in Gen.* VI (PG 69,308C-D).

En su exégesis Cirilo busca siempre determinar el σκοπός, esto es, el propósito, fin o intención a la que se orienta un texto

³¹ *De Ador.* I (PG 68,145A-B).

³² *Glaph. in Gen.* I (PG 69,13A).

³³ *Glaph. in Gen.* I (PG 69,13A-B).

bíblico³⁴. En *Glaph.* insiste reiteradamente que éste se refiere en último término al misterio de Cristo, prefigurado en el AT a través de múltiples textos, acontecimientos o personajes. Por eso, compara unos pasajes con otros de la Escritura³⁵. Así aparece de una u otra forma en todos los prólogos a los libros de esta obra y en la introducción a todas las secciones³⁶. Para lograr dicho objetivo nuestro autor expone desde el principio el método que va a seguir:

“Por tanto, ya que es claro y evidente que querer investigar el misterio de Cristo nos da la vida eterna y nos conduce a toda alegría interior, vamos, emprendamos un esfuerzo tan útil y antes de nada también nosotros nos ocuparemos de recoger todo aquello a través de lo cual se nos indique [κατασημαίνονται] el misterio de Cristo y, como cada cosa tiene su sentido, explicarlo con detalle [διειπεῖν], de manera que lo expresado por nosotros, conteniendo sutiles pensamientos, en cuanto a lo más verdadero de la contemplación [τὸ ἀληθέστερον θεωρημάτων], sea una buena ocasión para los más doctos de elevarse como por grados, al conocimiento mejor y más sublime que

³⁴ D. J. Cassel, “Key Principles in Cyril of Alexandria’s Exegesis”, *Studia Patristica* 37 (2001) 413-420.

³⁵ Al indicar el *iter* argumental de *Glaph.* se dice: “comenzaremos por los textos más finos y elegantes [γλαφυρωτέρων], de este modo recorriendo después los siguientes cinco libros de Moisés, investigaremos lo más útil al fin [σκοπῶ] propuesto en estos y en otros pasajes de la Escritura” (PG 69,16B).

³⁶ Adán como figura de la “recapitulación” y recreación del hombre en el Nuevo Adán (*Glaph. in Gen.* I: PG 69,16C-17A), Noé de la “salvación realizada por Cristo” (*Glaph. in Gen.* II: 49C); la alianza con Abrahán como figura de la justificación por la fe llevada a cabo por el “Sumo sacerdote y pontífice de nuestra confesión” (Hb 3,1: *Glaph. in Gen.* III: 112A-B); la persecución de Jacob explica la bienaventuranza de Cristo sobre los perseguidos por la justicia (*Glaph. in Gen.* IV: 177A-180D); Jacob como prefiguración del buen Pastor que nos libera de la esclavitud y de la muerte (*Glaph. in Gen.* V: 225C-229A); la historia de José como tipo de Cristo (*Glaph. in Gen.* VI: 284D-285C); la bendición de Jacob como anticipo de la suerte de Israel (*Glaph. in Gen.* VII: 336B-D); referido a Moisés en *Glaph. in Ex.* I (385B-388B). En el prólogo a los otros tres libros del Pentateuco sintetiza el propósito [σκοπῶς] de cada uno en un pasaje selecto de los mismos –según el procedimiento hermenéutico *locum ex loco*– que prefigura una dimensión del misterio de Cristo: su ofrenda como primicia a Dios en quien podemos ofrecernos como sacrificio, a propósito de Lv 2,14-15 (*Glaph. in Lev.*: 539A-541A); el rechazo del pueblo judío a Jesús manso y humilde, a propósito de Nm 12,1-15 (*Glaph. in Num.*: 589C-593B); la extensión de la salvación a los gentiles tras el rechazo de la mayoría de Israel en Dt 21,1-8 (*Glaph. in Deut.*: 644A-645C).

contienen. Así, nosotros expondremos primero útilmente los hechos que pertenecen a la historia [τὰ ἱστορικῶς πεπραγμένα], de forma acomodada a su declaración. Después, transformando [μεταπλάττοντες] la narración como un tipo y sombra, haremos una explicación clara, tendiendo nuestro discurso al misterio de Cristo y considerándolo como el fin, ya que es verdad que *Cristo es el fin de la Ley y los profetas*. *Glaph. in Gen. I* (PG 69,13D-16A).

Se ha de partir del sentido literal de los pasajes para llegar por él al sentido cristológico (“el misterio de Cristo”) o contemplación espiritual (“lo más verdadero de la contemplación”, “el conocimiento mejor y más sublime”). Ahora bien, para Cirilo el sentido literal y espiritual no se distinguen tanto por la intención del autor (humano o divino) de la Escritura sino por el objeto indicado³⁷. El sentido literal se remite a “los hechos que pertenecen a la historia” o al “discurso de la historia”, normas legales y realidades asequibles a los sentidos. En *Glaph.* nuestro autor parte normalmente de aquí, citando literalmente el texto o abreviando el relato de la historia, pero dando después mucha más importancia y espacio al sentido espiritual, usando la narración como “tipo y sombra” del misterio de Cristo³⁸.

De esta forma, lo chocante (“feo”) del relato histórico –como se decía en el pasaje antes citado– no se desecha sino que se integra en el tejido total de la Escritura haciéndolo servir a su propósito último, que no es explicar la vida de los patriarcas sino insertarlos en el misterio salvador que culmina en Cristo³⁹. Este proceso hermenéutico es gradual. Se trata de, una vez desarrollado el sentido literal, volver a “explorar los significados ocultos, rellenando las sombras con los vivos colores de la verdad” y elaborando así “la extraordinaria belleza de la contemplación

³⁷ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 32-33; 36-38; 42ss.

³⁸ Como ejemplo *Glaph. in Gen. II* (PG 69,49C): “Por tanto, vamos, expliquemos cada una de las cosas sobre él [=Noél] como en uno, recortando la rudeza de la historia [τὸ τῆς ἱστορίας...πάχος] y transfiriendo con inteligencia a la contemplación espiritual [εἰς θεωρίαν πνευματικὴν] lo acaecido claramente”. Cirilo considera esta última superior, como la “mente” es superior a los “sentidos” (640A).

³⁹ El contexto de esta afirmación es la exposición del sentido del “incesto” de Judá con Tamar (Gn 38). Se refuta así la opinión de gnósticos y marcionitas que negaban el valor revelador de muchos pasajes de la historia de los patriarcas por su inmoralidad.

(θεωρία)⁴⁰. Para ello, entre otros criterios, se ha de prescindir de la "naturaleza de las personas" implicadas para atender a las "cualidades" y al "significado" de sus acciones⁴¹. Clarificado el sentido espiritual y como aplicación de este último, en ocasiones se ofrece una interpretación moral de pasajes del Pentateuco⁴². Todos los comentarios a los pasajes selectos de *Glaph.* concluyen con una doxología "por y con Cristo" en el Espíritu al Padre. Si Cristo es el "fin" de la Escritura, descubrirlo en ella por la investigación termina en alabanza⁴³.

4. COM. IN XII PROPH.: LA PROGRESIVA VALORACIÓN DE LA HISTORIA

A diferencia de las obras anteriores, *In XII Proph.* es un comentario de carácter exegetico, no doctrinal, con tono sereno, sin polémica expresa, salvo alusiones genéricas contra el paganismo, el judaísmo o la heterodoxia. Cirilo comenta los libros de los profetas menores siguiendo el orden de la Biblia Hebrea, no el de los LXX, como indica varias veces en alguno de los prólogos⁴⁴.

⁴⁰ *Glaph. in Gen.* VI (PG 69,293B), como ir deshojando la planta hasta encontrar la flor.

⁴¹ *Glaph. in Gen.* II (PG 69,101C-104B) sobre la identidad de Melquisedec en paralelo con la unción de Aarón como sumo sacerdote por la sangre de un carnero, tipo de Cristo.

⁴² Así aparece en el prólogo a *Glaph. in Ex.* I (PG 69,385B-388B) donde nuestro autor resume brevemente el método que utilizará: después de explicar el Gn y evitando la prolijidad, expondrá los libros de Moisés contemplando el sentido espiritual y señalando en ellos lo útil y necesario para una interpretación moral.

⁴³ Esta es la fórmula más repetida en casi todas las conclusiones: Cristo "por quien y con quien al Padre con el Espíritu sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén ἰδι'οῦ καὶ μεθ'οῦ τῷ Πατρὶ ἡ δόξα συν ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων". PG 69,49B; 73B; 109D; 148B y otras.

⁴⁴ *In Joel.* Proe. (PG 71,328B); *In Jon.* Proe. (PG 71,597A); *In Agg.* Proe. (PG 71,1021B). Así también S. Jerónimo, *In Ioel.* Prol. (BAC 606,297-299) indicando la etimología del nombre de cada profeta que ayuda a comprender su contenido, aunque en la elaboración del comentario a los profetas cronológicamente no siguió el orden citado, comenzó por Nah, Miq, Sof, Ag y Hab (año 392 aprox.), "después de un largo período de silencio" siguió por Abd (2 comentarios) y Jon, Zac y Mal, Os, Jl y Am. *In Am.* Prol. (BAC 606,445-446); *In Jon.* Prol. (585-586); *In Mich.* Prol. (838-839); *In Nah.* Prol. (631,10-11). A diferencia de los de Cirilo, Jerónimo indica los destinatarios a quienes dedica sus comentarios. Por facilidad de acceso citaremos el *Com. in XII Proph.* de

El prólogo del comentario *In Os.* es una introducción general al Comentario a los Doce⁴⁵, donde nuestro autor nos ofrece algunas claves de su interpretación de los mismos. Comienza justificando la conveniencia de su Comentario a pesar de que ya otros previamente hayan realizado una empresa similar. Cirilo delata indirectamente sus fuentes⁴⁶. A pesar de la dificultad de la Escritura y singularmente del mensaje profético, hay que vencer la pereza y realizar la misión encomendada dando gratis lo recibido por gracia (Mt 10,8). Tanto el repetir ideas ya dichas por otros como el aportar algunas distintas redundará siempre en beneficio de los lectores⁴⁷. Su comentario, por tanto, tiene una clara finalidad pastoral, repetida con frecuencia en su desarrollo.

A continuación nuestro autor presenta el proyecto y método de su Comentario:

“Comenzando nuestra interpretación detallada por el bienaventurado profeta Oseas, presentaré anticipadamente lo que pertenece también a la composición escrita [συγγραφή] de los otros profetas. Pues es costumbre de todos plasmar los discursos respectivos que hacen según lo que parece la intención del santo Espíritu ἐπὶ τὸ δοκοῦν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, en algunos casos partiendo fácilmente de los hechos ἐκ τῆς ἱστορίας

Cirilo siguiendo el PG 71-72, aun teniendo en cuenta la versión crítica de Ph. E. Pusey, *In XII Prophetas* I-II, Oxford 1868-Bruxelles 1965, 2 ed.

⁴⁵ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 14; R.C. Hill, ed., *Commentary on the Twelve...*, 9-10.

⁴⁶ P. Abel estudió la influencia de la exégesis de Jerónimo en Cirilo, a través de una posible traducción al griego de sus comentarios. Kerrigan verifica dicha influencia, a veces explícita y otras implícita, ampliándola a otros comentarios a los profetas que pudo conocer e integrar de Orígenes, Eusebio, Pánfilo, Dídimo y, sobre todo de los antioquenos, singularmente de Teodoro de Mopsuestia. Es más fácil detallar la influencia general que los pasajes concretos en particular. Por otro lado, Cirilo se caracteriza por hacer un uso libre de sus diversas fuentes. A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 246-250; 435-439. Jerónimo, en cambio, en algunos de sus prólogos indica expresamente a su destinatario las fuentes que ha usado con libertad, insistiendo especialmente en dar a conocer lo aprendido de los “maestros hebreos” *In Os.* Prol. (BAC 606,18-21), por ser excesivamente alegóricas las explicaciones de los exegetas cristianos (*In Zac.* Prol.: BAC 631,450-451) o demasiado breves o extensas o poco claras e incluso heréticas en algún caso (*In Jon.* Prol.: 606,585). Considera la “mayor alabanza” imitar y compilar textos de Orígenes para sus comentarios *In Miq.* Prol. (606,839) y aún más parece hacer con Dídimo (*In Zac.*).

⁴⁷ *In Os.* Proe. (PG 71,9A-12A).

o de las realidades visibles [αἰσθητῶν] y, en cierto modo, por la visión de lo que hay y de lo acontecido elevarse fácilmente a las realidades espirituales más interiores [εἰς ἐσώτατα πνευματικά], y en otros casos penetrar de forma bastante oscura en las realidades visibles [καθικνεῖσθαι... ἐπὶ τὰ ἐν αἰσθήσει πράγματα]. Es muy frecuente también entre ellos presentar las diversas formas de introducción de las personas [τῶν προσώπων ἐπεισφορά]: lamentos y proclamaciones, la memoria de las cosas ya ocurridas y el anuncio de las futuras. Por tanto, es necesario, para un claro discernimiento de cada detalle en la medida de lo posible, preservar necesariamente el orden de los pensamientos [τῶν νοημάτων τάξιν] y la diferencia de las personas [τῶν προσώπων διαφοράν]. De esta manera nuestro discurso será claro, sin confusión y libre de toda dificultad". *In Os. Proe.* (PG 71,12A-B)

Cirilo antepone a su exégesis de los Doce versículo a versículo un proemio donde expone lo referente a la "composición escrita" (συγγραφή) de cada uno. Acentúa así el carácter escrito de la profecía sobre el oral. El objeto de dichos proemios es determinar el σκοπός, la intención o finalidad de cada profecía, que responde al "parecer del Espíritu", ya que los profetas plasmaron sus discursos siguiendo su inspiración. El doble modo como lo hicieron se corresponde con los métodos usados por las dos grandes escuelas de exégesis patrística: partir de lo histórico visible para elevarse a lo espiritual (alejandrinos) o profundizar en las realidades visibles buscando su sentido (antioquenos). Cirilo integrará ambas vías en su exégesis de los profetas⁴⁸. Finalmente,

⁴⁸ Jerónimo hará otro tanto, si bien su método habitual en el comentario a los profetas es, después de elegir un lema o párrafo a comentar, presentar primero la traducción hebrea del mismo y después la de los LXX (P.ej. *In Mal. Prol.*: 631,742-743). La primera será la base generalmente del sentido literal e histórico, a veces parafraseando el pasaje si no ofrece dificultad y otras clarificándolo recurriendo a precisiones filológicas –cotejándolo con otras versiones griegas de la Biblia– contextuales e históricas, añadiendo en ocasiones concreciones morales. La versión de los LXX suele ser el fundamento de su exégesis espiritual, que une también lo tropológico y anagógico. Aunque dicho método lo usa con libertad, buscando la brevedad. P. Jay, "Jerôme et la pratique de l'exégèse", en: J. Fontaine-Ch. Pietri (eds.), *Le monde Antique et la Bible*, Paris 1985, 523-541; Ph. Henne, *Saint Jérôme*, Paris 2009, 125-138; Íd., *La Bible et les Pères. Parcours historique de l'utilisation des Écritures dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 2010, 201-207; *San Jerónimo. Obras Completas IIIa. Comentarios a los profetas menores*, A. Domínguez García (ed.), BAC 606, Madrid 2000, XIII-XIX.

para realizar dicha exégesis se indican en el texto citado algunas técnicas: atención a los géneros literarios en los profetas según “la introducción de las personas” (lamentación, exhortación, memoria histórica, promesa de futuro); análisis de la estructura argumental (“el orden de los pensamientos”); la diferenciación de las personas (quién y a quién habla); todo ello unido a la clarificación de los detalles del texto.

El título de las profecías⁴⁹ es ocasión para que el patriarca alejandrino presente en algunos de los prólogos el modo de inspiración profética. Insiste en distinguir a los “falsos” de los “verdaderos” profetas. Los primeros hablan de parte suya, “de su propio corazón” (Ez 13,2; Jr 23,21); los segundos son “tomados por Dios en tiempos oportunos para una acción útil y necesaria, para servir a las inspiraciones divinas y transmitir las palabras de lo alto”⁵⁰, llenos del “don del Espíritu de profecía”, de manera que Dios mismo o su Espíritu “hablaba a través de ellos”⁵¹. Por eso, no mentían y se cumplió cuanto anunciaban⁵². En algún caso, como en Zacarías, presenta al profeta como “pedagogo y ordenador” del pueblo mostrando su doble linaje profético y sacerdotal⁵³. Constata la dificultad para explicar el modo de revelación así como la expresión de la misma por parte de los profetas, dado su carácter misterioso. Descarta una explicación de dicha revelación como posesión extática⁵⁴. Más bien, se trataría de una revelación de la Palabra de Dios al profeta por la que se le concede un

⁴⁹ “Palabra de Dios que vino sobre...”; “palabras que vio...”; “visión de...”; “oráculo de...”; “oráculo que tuvo en visión...”; “palabra de Dios a través de...”.

⁵⁰ *In Nah.* Proe. (PG 71,776B).

⁵¹ Precisamente porque el Espíritu hablaba por ellos Jerónimo traduce del hebreo *In Am.* Prol. (BAC 606,398-399).

⁵² *In Os.* Proe. (PG 71,16C-D); *In Joel.* 1,1 (PG 71,329B-C); *In Am.* Proe. (PG 71,408B-409B); *In Jon.* Proe. (PG 71,597A-B): lo dicho por él se ha cumplido; *In Hab.* Proe. (PG 71,844C-845A): por ellos habla el Espíritu del Padre (Mt 10,20); *In Soph.* Proe. (PG 71,943B-945A): de “distinguido linaje”, no conoció el mentir.

⁵³ *In Zach.* Proe. (PG 72,9A-12A). Así lo hace Jerónimo respecto a Sofonías como descendiente de profetas y reyes *In Soph.* 1,1 (BAC 631,262-263).

⁵⁴ Probablemente en este punto esté influido por Jerónimo quien denunciaba tal interpretación como síntoma de montanismo: *Com. in Nah.* Prol. (BAC 631,12-13); *In Hab.* Prol. (112-115). Interpreta “λήμμα” no tanto como éxtasis ignorando lo que dicen sino –a partir del hebreo– como “carga” o “peso” (*pondus, onus*) que ha de anunciar el profeta. Lo mismo afirma en *In Is.* Prol. (BAC 663,6-9) sobre la inspiración profética.

conocimiento de los designios presentes y futuros de Dios como una luz para su mente y corazón⁵⁵. Por eso, el propósito de los profetas en sus textos se adecúa al del Espíritu que las inspira.

Ahora bien, para clarificar dicho propósito es preciso, según nuestro autor, determinar el contexto histórico de cada uno de los profetas⁵⁶. A esto dedica una buena parte de muchos prólogos. En el prólogo a *In Os.* nos ofrece una descripción general del periodo profético desde la división del reino de David tras la muerte de Salomón en los reinos de Judá y de Israel hasta la unificación de todos nuevamente a la vuelta del destierro en tiempos de Ciro. Será en *In Os.* 1,1 donde presente el periodo histórico concreto de este profeta, describiendo los sucesivos reinados desde Jero-boán II a la caída del Reino del Norte y desde Ozías a Ezequías en Judá. En este contexto se situarían también –siempre según nuestro autor– Joel, Amós, Jonás y Miqueas. En el periodo desde Ezequías a la caída de Judá en tiempos de Nabucodonosor coloca

⁵⁵ *In Os.* 1,1 (PG 71,24B-C), por eso, es habitual en algunos profetas llamar a la palabra divina “ángel”; *In Am.* 1,1 al explicar por qué se dice que Amós no sólo “oyó” sino que también “vio” las palabras de Dios sobre Jerusalén, dice: “Puesto que Dios a los profetas, al mismo tiempo que con las revelaciones, hace manifiestas aquellas cosas que aún no son presentes, de manera que parezcan ver las palabras antes de que se cumplan, uniendo la visión de los eventos futuros con las palabras que Dios dijera” (PG 71,409D).

⁵⁶ *In Os.* Proe. (PG 71,16D-17A): “Es necesario también recordar los periodos [χρόνοι] en los que cada uno de los profetas habló, para que nosotros tengamos un conocimiento preciso de las condiciones en las que ocurrieron los acontecimientos y cuál era la situación en la que fueron entregadas a ellos las palabras de Dios”. Y, a continuación, refiriéndose al contexto de Oseas en particular: “debe darse ahora una explicación clara de los eventos en cada caso, de forma que nosotros podamos entender... qué tipo de gente se probó que eran, si buenos y bien dispuestos hacia Dios o inclinados a lo contrario, y qué ocurrió a cada uno de ellos, tanto a los de Samaria como a los de Jerusalén. Este es el camino, de hecho, por el que comprenderemos de forma bastante sencilla el propósito [σκοπός] que tenía en vista la profecía” (*In Os.* 1,1: 71,17A-B) y concluye la exposición del periodo histórico así: “Se dicen estas cosas muy convenientemente para el presente. Pues la palabra de la profecía se correspondía muy justamente con cada una de las cosas ocurridas, a veces ofreciendo una reprimenda a los de Samaria, otras amenazando a los de Jerusalén con ataques. Él (=Oseas) predice las cautividades, preanuncia el terror, promete auxilio, llama a la reforma. No falta de la profecía ninguna palabra o modo de expresión de los necesarios para beneficio de los que erraban” (71,21D-24A); *In Joel.* Proe. (PG 71,328B-329A) sobre la insensibilidad voluntaria del pueblo hacia Dios; *In Soph.* Proe. (PG 71,945A).

las profecías de Nahum, Habacuc y Sofonías. Mientras a partir de Ageo hasta Malaquías el marco histórico corresponde al de la vuelta del destierro en tiempos de Ciro y Darío. Para determinar los distintos periodos Cirilo se basa en los títulos de cada profecía. Para describirlos cita literal y acriticamente largos pasajes de los libros históricos de la Escritura⁵⁷, mientras otras veces los sintetiza⁵⁸. En este interés por lo histórico se sitúa también su preocupación por clarificar términos ambiguos en los profetas⁵⁹, lugares geográficos⁶⁰, la datación de la profecía⁶¹, la identidad del profeta⁶² o de los destinatarios⁶³. Rasgos todos ellos que le acercan mucho a la exégesis antioquena, en su esfuerzo por delimitar la ὑπόθεσις o presupuesto temporal de los profetas, si bien come-

⁵⁷ Tal es el caso, por ejemplo, de *In Os.* Proe. (PG 71,12C-16D); 1,1 (17B-24A) o *In Soph.* Proe. (PG 71,943B-945A).

⁵⁸ *In Mich.* Proe. (PG 71,641A-C); *In Agg.* Proe. (PG 71,1024A-C).

⁵⁹ La descripción del contexto histórico de toda la profecía en *In Os.* Proe. (PG 71,12C-16C) pretende explicar cómo las alusiones a Efraín o Israel se refieren en los profetas a los de Samaria (Reino del Norte), mientras Judá o Benjamín remiten a los de Jerusalén (Reino del Sur), si bien en otros lugares Cirilo reconoce que los profetas son imprecisos y llaman Israel a los del Sur o parecen destinar la profecía a los de Jerusalén cuando en realidad se dirige a todos (*In Am.* 1,1: PG 71,409D-412B).

⁶⁰ *In Abd.* Proe. (PG 71,581-584) explica por qué la región de los idumeos se llama Edom, Seír y Temán y cuál es la razón histórica de la maldición que sobre ella anuncia el profeta; *In Am.* Proe. (PG 71,408B-C) explica el lugar de procedencia de Amós en Tecoa y *In Am.* 1,1 (409C) el sentido distinto del mismo en la versión hebrea y griega (también Jerónimo, *In Am.* Prol.: BAC 606,400-403); *In Mich.* 1,1 (PG 71,641D) sobre “Moreset” como lugar (Jerónimo, *In Mich.* Prol.: BAC 606,838-839).

⁶¹ *In Abd.* Proe. (PG 71,581B) utiliza dos argumentos para datar al profeta como contemporáneo de Joel: compartir con él la misma visión (Jl 3,5=Abd 17) y la misma exposición de los acontecimientos (Jl 4,19).

⁶² *In Am.* Proe. (PG 71,409B) distingue al profeta de Amós, padre de Isaías (también Jerónimo *In Am.* Prol.: BAC 606,398-399); *In Jon.* Proe. (PG 71,597A-600A) identifica al Jonás del escrito con el profeta Jonás mencionado por 2 Re 14,25-17 (igual que Jerónimo, que añade también Tob 14,3-4 LXX para identificarlo: *In Jon.* Prol.: BAC 606,686-687); *In Mal.* Proe. (PG 72,277A-C) donde refuta a los que identifican a Malaquías con un ángel por naturaleza, cuando en realidad es “un hombre como nosotros” y ángel es el significado de su nombre por su misión como enviado por Dios (así el sacerdote en Mal 2,7 o el mismo Enmanuel en Is 9,6); también lo distingue de Esdras, con quien lo había identificado Jerónimo (*In Mal.* Prol.: BAC 631,740-743).

⁶³ *In Zach.* (PG 72,9A-12A): tras la descripción del contexto histórico señala los dos destinatarios de la profecía: los que habían conocido la deportación de los babilonios y los nacidos después de ella en el destierro.

te algunas imprecisiones a la hora de determinar los periodos, personajes o lugares⁶⁴.

Expuesto el contexto histórico de cada profecía, Cirilo puede ya presentar el σκοπός o intención del autor profético. En los prólogos suele ofrecer "en síntesis" el "propósito global" de la profecía en cuestión, que sirve de clave hermenéutica para entender todo lo que después se desarrollará con detalle y por orden en el comentario. Así, prologando Joel, indica cómo el profeta anuncia duros castigos al pueblo insensible para que abandone el mal y cumpla lo grato a Dios añadiendo la promesa de su misericordia. Y concluye:

"Este es el propósito global de la profecía ἰδὸς τῆς προφητείας ὁ σκοπός. En adelante nosotros explicaremos cada una de las cosas con detalle y por orden, fijándonos en los significados de lo propuesto [ταῖς τῶν προκειμένων θεωρίαις]". *In Joel. Proe.* (PG 71,329B)⁶⁵.

Este interés por el σκοπός global de un texto o libro bíblico puede estar influido por Atanasio de Alejandría así como por la exégesis pagana de los autores clásicos⁶⁶. Para explicitar dicho

⁶⁴ Así, confunde a Ozías con Zacarías, sucesor de Jeroboán II; considera a Manasés de la estirpe de Jehú en Israel; distingue a Pul de Teglatfalsar III cuando son el mismo personaje; atribuye a Pecaj de Israel la iniciativa en la guerra siroefraimita contra Judá; no menciona a Sargón II atribuyendo a Salmanasar el destierro de los israelitas (*In Os.* 1,1: PG 71,17A-24A); atribuye anacrónicamente a Ciro la destrucción de Nínive en *In Nah. Proe.* (PG 71,777C); confunde los reyes que siguieron a Josías antes de la caída de Jerusalén en *In Soph. Proe.* (PG 71,945A). Sobre el deficiente uso de la historia bíblica en relación con los antioquenos A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 302-304; R.C. Hill, ed., *St. Cyril of Alexandria. Commentary on the Twelve*, vol. I, 10-14.

⁶⁵ *In Nah. Proe.* (PG 71,777B-C); *In Soph. Proe.* (PG 71,945A); *In Agg. Proe.* (PG 71,1021-1024A); *In Zach. Proe.* (PG 72,12C); *In Mal. Proe.* (PG 72,279C). A veces, emplea otros términos como "πρόφασις" (*In Agg. Proe.*) u "objeto"- "λόγος" (*In Zach. Proe.*: 12A) para expresar lo mismo. Para un resumen del σκοπός propio de cada profeta según San Cirilo en comparación con los antioquenos Teodoro de Mopsuestia y Teodoreto de Ciro así como con Jerónimo en sus respectivos comentarios a los Doce A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 96ss.

⁶⁶ A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 88-94. Ahora bien, si en Atanasio la delimitación del único σκοπός pretendía garantizar la interpretación doctrinal ortodoxa de algunos pasajes bíblicos en contra de la exégesis que de los mismos hacían los arrianos (*Contra Ar.* I,54: PG 26,124B), Cirilo la usa

σκοπός, además del contexto histórico, Cirilo presenta algunas veces la estructura argumental del libro profético⁶⁷. Teniendo cada profeta un fin propio, sin embargo, todos ellos comparten un fin común que les aúna y que a veces se recuerda:

“Uno y querido por Dios es el fin [σκοπός] de todos los santos profetas: persuadir a Israel para que se aparte decididamente de querer vivir en el error, y a querer más bien servir al Dios vivo y verdadero, y a estar orgulloso de las glorias de la justicia, mandando lo más lejos posible la sujeción a las insensateces”. *In Mich.* Proe. (PG 71,640)⁶⁸.

Este fin común justifica las repeticiones entre los profetas quienes, al modo de los médicos, son instrumentos de Dios que castiga para curar y atemoriza para salvar⁶⁹. En ocasiones dicho fin común se desglosa en una triple finalidad que viene a sintetizar los tres registros del mensaje profético (anuncio del castigo, invitación a la conversión, promesa de la restauración):

“Cada uno de los santos profetas era tomado en una situación conveniente en su momento, con el fin [σκοπός] de ponerse al servicio de las inspiraciones divinas y transmitir al pueblo los mensajes de lo alto. (1) Algunos *preanunciaban* a Israel desgracias cercanas, de manera que los asustaran en sus pecados y abiertamente amenazaban con que, a menos que se decidieran a hacer lo que agradaba a Dios, ellos caerían en la desgracia de duros y tristes tormentos. (2) Otros iluminaban lo que entonces estaba ocurriendo y, apenándoles con las víctimas, hábilmente los *persuadían* a optar por una vida mejor y así apaciguar la ira divina respecto a ellos. (3) Todavía otros condujeron a Israel, en medio de sus sufrimientos, a disfrutar de una sonora *esperanza* y les llevaron a la convicción de que, después de haber sido reducidos a la miseria de sus propios pecados, ellos retornarían prósperos a sus tareas y al estado original, gracias a la misericordia, la gracia y el poder de Dios, que fácilmente transforma todo en lo que quiere”. *In Nah.* Proe. (PG 71,776B-777A).

para determinar el sentido histórico-literal de los textos bíblicos, acercándose en esto a los antioqueños.

⁶⁷ Especialmente en *In Hab.* Proe. (PG 71,845A-B); también *In Joel.* Proe. (PG 71,329A-B).

⁶⁸ También *In Agg.* Proe. (PG 71,1021B-1024A).

⁶⁹ *In Mich.* Proe. (PG 71,640A-641A); *In Zach.* Proe. (PG 72,12C); *In Joel.* Proe. (PG 71,329A).

Finalmente, en algún proemio el patriarca alejandrino incluye en el σκοπός del profeta el doble sentido histórico-literaI y espiritual del texto bíblico:

“Conviene no poca sagacidad a los que quieren comprender, puesto que se debe observar que el propósito de la profecía engendra en sí mismo una doble contemplación/sentido Ιτῆς προφητείας τὸν σκοπὸν διττὴν ἐν ἑαυτῷ τὴν θεωρίαν ὠδίνονται espiritual y al mismo tiempo histórico Ιπνευματικὴν τε ἅμα καὶ ἱστορικὴν”. *In Hab. Proe.* (PG 71,845A).

Llama la atención que Cirilo asocie aquí la historia a la θεωρία, cuando este último es el término que usa con más frecuencia para designar el sentido espiritual de la Escritura, pero esto puede tener una explicación. Como hemos visto, en los prólogos Cirilo valora cada vez más la historia en la interpretación de los profetas⁷⁰. De hecho, en el comentario posterior suele comenzar siempre por el sentido histórico del pasaje, dedicándole diversa extensión según los casos, pues es la base para ahondar después en el sentido espiritual. En ocasiones la interpretación histórica parece suficiente para entender el sentido del pasaje⁷¹. Incluso en textos difíciles, como la unión de Oseas con la prostituta Gomer, cuya historicidad habían negado o moralidad cuestionado otros predecesores suyos, Cirilo ofrece una interpretación coherente con la historia narrada por la Escritura⁷². Ahora bien, Cirilo denomina

⁷⁰ Las razones pueden ser varias: el antiorigenismo de su momento histórico; las críticas a los alejandrinos de la excesiva alegorización de la Escritura por parte de los antioquenos; su conocimiento del comentario a los Doce de Jerónimo o del Mopsuesteno que subrayan lo histórico; o su polémica con Juliano el Apóstata quien rechazaba el AT como “mitológico” negando su historicidad.

⁷¹ *In Zach.* 7,1-3 (PG 72,100D).

⁷² *In Os.* 1,3 (PG 71,25B-36C). Lo chocante del texto bíblico no ha de ser rechazado sino visto como un reto para la interpretación. No puede negarse la verdad de lo afirmado por la Escritura dando sólo una interpretación alegórica del texto como símbolo de la unión del Verbo con las almas “fornicarias” por el pecado. Cirilo ofrece ejemplos bíblicos para mostrar la necesidad de cumplir los mandatos divinos aunque parezcan humanamente contradictorios. El caso de Oseas con Gomer no es menos chocante que la muerte de Agag a manos de Samuel (1 Sam 15) o de los profetas de Baal por Elías (1 Re 18) o del mandato a Isaías de salir desnudo (Is 20) y mucho menos que la unión del Verbo con las almas impuras. Todo responde a la economía divina. A la luz del Evangelio donde Jesús comía con publicanos y prostitutas, comenta Cirilo: “mientras tú dudarías seriamente que está fuera de la

también como θεωρία πνευματική a las visiones proféticas. Estas, por definición, son oscuras y como tal se expresan en lenguaje figurado o enigmático. Aquello a lo que aluden puede referirse a objetos del sentido literal (lo visible e histórico), como indica nuestro autor en el texto citado más arriba de *In Os. Proe.*, y que, por eso, pueden ser encontrados interpretando dicho lenguaje sin necesidad de recurrir al sentido espiritual. De este modo, el significado metafórico forma parte del sentido literal de los textos proféticos para nuestro autor, en línea con los antioquenos⁷³. Así, cuando explica al inicio el contenido de la visión profética de Amós, lo remite en primer lugar, en sentido espiritual, a la restauración y liberación definitiva de Israel por medio de Cristo, pero, a continuación, señala que, atendiendo a los “tiempos” de la profecía puede referirse también a la liberación de las potencias enemigas de Judá y de Israel realizada respectivamente en tiempos de Jeroboán II y Ozías⁷⁴. Así pues, Cirilo puede hablar

inconmensurable compasión de Dios que Él se aproxime a aquellos que se han apartado y todavía no están purificados del pecado, es particularmente necesario para nosotros no eliminar el carácter chocante del relato dado por el profeta Oseas, pues muy hermosamente describe para nosotros cómo la Palabra divina nos concede la comunión espiritual con él incluso cuando nosotros somos todavía repugnantes e impuros” (*In Os.* 1,3; PG 71,33A). Remitiéndose a textos parecidos Cirilo dirá en otro lugar que lo importante no son los hechos como tales “sino lo significado a través de ellos”. *In Io.* IV,5 (PG 73,656A-B). Aquí Cirilo va más allá de Jerónimo que interpretaba de forma “simbólica” el pasaje en cuestión en relación a la unión del pueblo judío o los herejes con Dios, pues Dios no puede pedir al profeta nada deshonesto. *In Os. Prol.* (BAC 606,12-19).

⁷³ Diodoro de Tarso –y su discípulo T. de Mopsuestia–, consideraba la θεωρία como una vía media entre la ιστορία, que él desarrolla con frecuencia, y la ἀλληγορία que rechaza, salvo excepciones. La θεωρία aplicada a las visiones proféticas se refiere, según él, no tanto a hechos puntuales futuros sino a la orientación de estos en una misma dirección. En este punto está cercano a Cirilo: A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria...*, 111-118; 57-71 donde ofrece abundantes ejemplos de *In XII Proph.* en los que el sentido literal no se limita a lo “obvio literalmente” sino que se extiende al lenguaje figurativo tras los “enigmas”. Así aparece en *In Zach.* 3,1-2 (PG 72,44A): “Lo narrado es una visión [ὄρασις], si bien tiene un contenido histórico [λόγον ιστορικόν], pero introducido enigmáticamente [αἰνιγματωδῶς] y, de nuevo, atribuido como en imagen a Josué”.

⁷⁴ *In Am.* 1,1 (PG 71,412B-417A). Otro ejemplo en esta línea *In Zach.* 1,7-11 (PG 72,20B-21C) donde se interpreta la visión de los caballos de cuatro colores que siguen al hombre montando un caballo rojo, no remitiéndola al misterio de Cristo sino a los cuatro reyes extranjeros Pul, Salmanasar, Senaquerib y Nabucodonosor que devastaron sucesivamente los reinos de Israel y Judá.

con propiedad de θεωρία ἱστορική porque las visiones proféticas en buena medida se refieren enigmáticamente a acontecimientos históricos futuros que pertenecen al sentido literal.

Sin embargo, nuestro autor al final de algunos prólogos indica que el sentido histórico de la profecía está abierto a un sentido ulterior, espiritual, referido al misterio de Cristo⁷⁵. En su exégesis de los profetas combina ambos. De esta forma, prologando Habacuc, tras aludir a la conquista de Babilonia y a la consiguiente liberación por Ciro de los judíos deportados, añade:

“A partir de una liberación particular [μερική] el discurso se extiende hasta la completa y más auténtica [καθόλου καὶ γενικωτάτην], esto es, la liberación realizada por Cristo para todos ἅπανσι aquellos que han sido redimidos por medio de la fe, liberados del yugo del pecado y arrancados del dominador cruel y salvaje, esto es, Satanás”. *In Hab. Proe.* (PG 71,845D).

Lo particular y parcial de la historia se abre a la universalidad e integridad de la salvación de Cristo. Dicho sentido espiritual forma parte también –según Cirilo– del σκοπός de la profecía, que usa un lenguaje “mixto” articulando lo histórico con lo místico, interior y espiritual que late dentro⁷⁶ y describiendo “de muchas formas” el misterio de Cristo⁷⁷. De ahí la superioridad del sentido espiritual sobre el literal. Las realidades visibles y los acontecimientos históricos son el medio para conocer y como el “cuerpo” de las realidades invisibles⁷⁸. El hombre espiritual no está atado a la letra de la historia⁷⁹. En esto Cirilo es claramente alejandrino, si bien se distancia de Orígenes y su escuela en un aspecto capital. Para este último todo en la Escritura tiene

⁷⁵ El objeto del sentido espiritual en sus comentarios a los profetas es el misterio de Cristo, especialmente en su aspecto salvífico, la Iglesia o los sacramentos; aparece mucho menos la escatología y la alegoría moral. A. Cataldo, *Cirillo di Alessandria. Commento ai profeti minori...*, 19-29.

⁷⁶ *In Agg. Proe.* (PG 71,1024C): “Pero el discurso es mixto y en los hechos y dichos históricos [ἱστορικῶς] late escondida una contemplación [θεωρία] mística e interior y conveniente a las realidades espirituales”.

⁷⁷ *In Zach. Proe.* (PG 72,12C).

⁷⁸ *In Zach.* 14,10 (PG 72,256D).

⁷⁹ *In Zach.* 8,7-8 (PG 72,117A); 10,10 (72,173A). En ocasiones Cirilo sólo ofrece una interpretación espiritual pues detenerse en lo literal sería quedar enredado en el judaísmo *In Zach.* 10,4-5 (72,165B). A. Cataldo, *Cirillo di Alessandria. Commento ai profeti...*, 16-18.

un sentido espiritual y puede remitirse a Cristo. Para Cirilo, en cambio, no todos los detalles de la historia tienen un sentido espiritual. Así lo expresa en el prólogo a Jonás en cuya profecía se prefigura de diversas formas el misterio de Cristo:

“No todas las cosas (expresadas) en las palabras y figuras son convenientes y útiles para las contemplaciones espirituales, sino que si se refiere a la persona de uno que prefigura para nosotros por sí mismo a Cristo, desechando con razón las cosas humanas, nos fijaremos en aquellas solamente necesarias, buscando por todas partes las que pueden conducir al fin de la cosa propuesta”. *In Jon. Proe.* (PG 71,601A).

Moisés es tomado como figura de Cristo en cuanto mediador de la revelación de Dios para el pueblo (Ex 20,19; Dt 18,17-18) pero no lo es en cuanto tartamudo y torpe en el hablar (Ex 4,10.13). Aarón es “figura del Emmanuel” como sumo sacerdote (Ex 28) pero no lo es en algunos de sus comportamientos, rechazando a Moisés o fabricando un ídolo a los israelitas (Nm 12,1ss; Ex 32,4ss). Del mismo modo Jonás representa “en cierto modo” el misterio de Cristo en cuanto fue enviado a predicar a los gentiles, fue tragado por el cetáceo y vomitado al tercer día, pero no lo es en cuanto Cristo no huyó de su misión ni se entristeció de la conversión de los paganos. De esta forma, el exegeta “sabio y prudente” no atribuye “todo el discurso de la historia” Ἰπάντα τῆς ἱστορίας τὸν λόγον al “fin de la contemplación espiritual” εἰς τὴν πνευματικῆς θεωρίας...σκοπὸν sino que, como las abejas al posarse en las flores toman sólo lo útil para la elaboración de la miel, así “escruta la Escritura santa y divinamente inspirada, conjuntando lo que conduce a la explicación [τὸ τελοῦν εἰς διασάφησιν] de los misterios de Cristo y, componiéndolo, elabora un discurso digno e irreprochable”⁸⁰.

⁸⁰ *In Jon. Proe.* (PG 71,601C). Así lo indicaba ya en *Glaph. in Gen.* IV (PG 69,192B): “Nadie se ofenda si todo lo escrito sobre Jacob no está incluido en las contemplaciones [θεωρίαι]. Uno debería darse cuenta que algunos episodios históricos pertenecen exclusivamente al dominio del sentido literal, mientras otros contienen significados más profundos y pueden ser transformados de manera que signifiquen el misterio”. La imagen de la abeja que selecciona lo útil había sido usada ya por Orígenes y después por Basilio Magno en referencia a la integración de la filosofía pagana en la teología cristiana: Basilio, *A los jóvenes* IV,9-10 (BPa 83,45); la misma imagen usada por el Severo en su *Historia de los Patriarcas de Alejandría* aplicándola a Cirilo (PO 1,428ss). A su vez Jerónimo, que ve en la profecía de Jonás un “símbolo del Salvador”, sin

Significativamente nuestro autor concluye el prólogo al último de los profetas menores recordando el fin último al que tiene la profecía⁸¹:

“Pero al final de la profecía habla de la aparición de nuestro Salvador, porque entonces se ofrecerá a Dios un sacrificio puro e incruento, que cancelará las culpas de todos, el pecado será expulsado y los hombres reformados a una vida nueva. Las cosas en Cristo serán, en efecto, nueva criatura, cuando hayan pasado las antiguas, como está escrito (2 Co 5,17)”. *In Mal. Proe.* (PG 72,280B).

La cita de 2 Co 5,17 es uno de los textos más citados por Cirilo en su cristología y sirve aquí para expresar la novedad que, en la continuidad, el misterio de Cristo aporta también en la exégesis del AT.

5. *COM. IN IS.*: DEL PROFETA AL APÓSTOL

Los prólogos del *Com. in XII Proph.* han mostrado la importancia cada vez mayor que Cirilo da a la historia para la interpretación de las profecías del AT, si bien en este sentido se ha hecho notar el escaso peso que tienen en él la exégesis moral de los numerosos pasajes proféticos que denuncian la injusticia social y la escatología en los alusivos al día de Yahvé⁸². El prólogo *In. Is.* se sitúa en esta línea y viene a ser como la desembocadura donde converge todo lo expuesto hasta ahora. Sus primeras palabras son las siguientes:

“El discurso de los santos profetas es siempre oscuro y lleno de pensamientos ocultos, y engendra para nosotros una predicción de los divinos misterios. Pues Cristo es el fin de la ley y de los profetas, según está escrito (Rom 10,4). Por eso, digo que es necesario que quienes quieren explicar las

embargo reconoce que “supone una tarea muy ardua aplicar a Cristo la totalidad de la profecía”. *In Jon. Prol.* (BAC 606,688-689).

⁸¹ *In Am.* 8,9 (PG 71,552D): “los profetas siempre quisieron recordar a Cristo al final de sus palabras, ellos dieron una explicación de su misterio, velándolo con oscuridades”.

⁸² R.C. Hill, ed., *Commentary on the Twelve...*, vol. 1, 12.16-17.

virtualidades y la anchura enigmática de estas visiones observen con el ojo de la mente tanto el detalle de la historia [τῆς ἱστορίας ἀκριβῆς] como la aplicación de la contemplación espiritual [τῆς πνευματικῆς θεωρίας τῆν ἀπόδοσιν], para que por todas partes se extraiga para los lectores lo útil y para que la explicación del sentido de las cosas propuestas no deje nada que desear”. *In Is. Proe.* (PG 70,9A).

Nuestro autor insiste desde el principio en la dificultad para interpretar el mensaje profético por un doble motivo que deriva de su naturaleza. En primer lugar, por su oscuridad que cela “pensamientos ocultos”. La razón de dicha oscuridad –según se dice en otro pasaje– es salvaguardar el misterio, para que lo santo no sea echado a los perros ni las perlas pisoteadas por los cerdos (Mt 7,6)⁸³. En segundo lugar, porque como el resto del AT, la profecía, a modo de una madre, “engendra” una predicción de los misterios referidos a Cristo. De nuevo Cirilo parafrasea la cita de Rom 10,4, que expresa para él la relación entre Cristo y el AT. Por eso, el intérprete de la profecía ha de aplicar el “ojo de la mente” a los dos aspectos de la misma para comprenderla en su plenitud: fijarse en los “detalles de la historia” para comprender la “anchura enigmática de las visiones” (sentido literal del profeta, dentro del cual parece entrar también el lenguaje figurado⁸⁴) y aplicar “la contemplación espiritual” para descubrir las “virtualidades” referidas a Cristo, “extrayendo” “lo útil” para su explicación (sentido espiritual, no usado indiscriminadamente, como se decía ya *In Jon. Proe.*). Sentido histórico y sentido espiritual, podríamos decir, son como los dos ojos con los que el exegeta puede comprender el sentido pleno de la profecía y hacerlo comprender a “los lectores”. De nuevo, la finalidad de dicha exégesis es eminentemente pastoral. En virtud de dicha finalidad justifica otra vez, como ya había hecho en *In Os. Proe.*, la elaboración de un Comentario a pesar de que otros muchos lo hayan realizado antes que él⁸⁵.

⁸³ *In Zach.* 14,10-11 (PG 72,256D).

⁸⁴ Así aparece, por ejemplo, en *In Is.* 14,29 (PG 70,388B-392D).

⁸⁵ *In Is. Proe.* (PG 70,9A-12A). Cirilo indica tres razones: confirmar a los lectores en la verdad, vencer la pereza, ya que es mejor trabajar que estar ocioso, y descubrir algo nuevo confiando en que Dios dilata la vía de sus mandatos (Sal 118,96).

Sin mencionar expresamente el término σκοπός, Cirilo presenta una vez más los "tiempos" históricos en los que se enmarca la profecía de Isaías, siguiendo su título (Is 1,1) resumiendo brevemente los reinados y la personalidad de Ozías, Jotán, Acaz y Ezequías. E indica la razón: "pues el discurso profético conviene y se armoniza muy bien con lo acontecido según los tiempos"⁸⁶. De esta forma, el discurso de Isaías es "mixto" alternando dos géneros: la amenaza, por la ira divina ante la infidelidad del pueblo, y la promesa, por su confianza recuperada en Dios⁸⁷. Y también aquí la profecía anuncia el misterio de Cristo: "Se recuerda por todas partes la liberación por medio de Cristo y dice que en el tiempo oportuno Israel será excluido de la comunión con Dios y entrará la multitud de los gentiles justificada por la fe en Cristo"⁸⁸.

Como ya dijera Jerónimo antes que él, también para Cirilo Isaías no sólo está adornado con "la gracia de la profecía" sino también con los "esplendores del apóstol" que iluminan todo su escrito. De esta manera, es "al mismo tiempo" profeta del Verbo y apóstol de su Evangelio⁸⁹.

CONCLUSIÓN: "*FINIS LEGIS ET PROPHETARUM CHRISTUS*". LA CONFLUENCIA EN CIRILO DE LAS GRANDES LÍNEAS DE INTERPRETACIÓN PATRÍSTICA DEL AT

¿Cómo interpretaron los santos Padres el AT? Con esta pregunta iniciamos el presente artículo y lo concluimos con un intento de respuesta. Esta no puede ser simple ni uniforme. Los santos Padres hicieron una valoración diversa y un uso distinto del AT así como articularon y sistematizaron su interpretación del mismo según las escuelas e incluso los acentos personales de cada uno dentro de ellas⁹⁰. No obstante, a pesar de las diferencias

⁸⁶ *In Is. Proe.* (PG 70,12A).

⁸⁷ *In Is. Proe.* (PG 70,13A).

⁸⁸ *In Is. Proe.* (PG 70,12A-B); A.H.A. Fernández Lois, *La cristología en los Comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandría y Teodoreto de Ciro*, Roma 1998.

⁸⁹ *In Is. Proe.* (PG 70,12B); Jerónimo, *In Is. Prol.* (BAC 667,4-5).

⁹⁰ Sobre la interpretación patrística del AT: J. Daniélou, "Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive", *EphThL* 24 (1948) 119-126; H.de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris

entre ellos, podemos afirmar que los Padres interpretaron el AT desarrollando la lectura del mismo iniciada en el NT, como camino hacia Cristo en quien encuentran su plenitud y cumplimiento de las Escrituras de Israel⁹¹. De esta forma, frente al gnosticismo, marcionismo o maniqueísmo, defendieron la importancia “insustituible” del AT como Palabra de Dios para la vida de la Iglesia. Representan así un modelo de realización e integración de los criterios de la exégesis católica de la Escritura tal como los ha recordado DV 12. Modelo que, aun reconociendo los límites de su método exegético, propios del momento y necesariamente superables hoy, puede seguir enseñando mucho y complementando la exégesis actual en cuanto a los principios fundamentales que los inspiraron. Y ¿cuáles fueron estos?

El análisis realizado en este artículo de los prólogos de Cirilo de Alejandría a sus obras exegéticas sobre el AT nos aporta un ejemplo significativo de dichos principios. En san Cirilo encontramos los distintos usos del AT entre los Padres (moral, apologético, exegético y doctrinal⁹²) y en él convergen, como en síntesis, los mejores elementos de las dos grandes escuelas alejandrina y antioquena de exégesis. También en este sentido, el patriarca alejandrino es “σφραγίς τῶν πατέρων” (sello de los Padres), como lo denominó Anastasio Sinaíta, en tanto que “recapitulador de la

1959; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia della esegesi patristica*, Roma 1985; Íd., “Exégesis patristica”, en: A. di Berardino (dir.), *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana* [=DPAC], vol. I, Salamanca 1998, 837-844; O. Skarsaune, “The Development of Scriptural Interpretation in the Second and the Third Centuries- except Clement and Origen”, en: M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible Old Testament. The History of Its Interpretation I/1. Antiquity*, Göttingen 1996, 377-442; Ch. Kannengiesser, *Handbook of Patristic Exegesis*, 2 vol., Leiden-Boston 2004; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, 3 vol., Paris 2009, 2 ed.; Ph. Henne, *La Bible et les Pères. Parcours historique de l'utilisation des Écritures dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 2010.

⁹¹ J. Ratzinger, Presentación, en: Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas...*; R. Trevijano, *La Biblia en el cristianismo antiguo*, 109-143.

⁹² Nuestro análisis se ha limitado a los prólogos de las obras de Cirilo sobre el AT, en las que predomina un uso exegético del mismo aunque aparecen también en ellas otros usos, más destacados en otras obras, como las *Cartas Festales* (más moral-ejemplar), *Contra Iulianum* (más apologético) o *In Ioannis Evangelium* (más doctrinal). Sobre los distintos usos del AT entre los Padres O. Skarsaune, “The Development...”, 375-377; M. Simonetti, “Exégesis patristica”.

exégesis bíblica de los Padres anteriores, abriendo a los Padres siguientes nuevos horizontes"⁹³.

La opinión de A. Cataldo, siguiendo a M. Simonetti, según la cual Cirilo no representa una "superación metódica" de la exégesis alejandrina sino que realiza una exégesis ecléctica, improvisada y poco integrada, de una exégesis espiritual que ha perdido "con los puntos radicales también la organicidad y la solidez típicas de la mejor tradición alejandrina" y de una exégesis literal "privada de valor intrínseco y notable sólo como testimonio del valor que el escritor atribuía al sentido histórico"⁹⁴, me parece excesivamente negativa. Justamente el valor de la exégesis de Cirilo es que, aun permaneciendo alejandrino, sabe integrar con desigual equilibrio, como ya antes hiciera San Jerónimo, las críticas de los antioquenos, realizando una singular síntesis en la que los extremos de la exégesis espiritual y literal del AT se corrigen mutuamente, donde el sentido literal o histórico, a través del metafórico, se abre a la "contemplación espiritual", y ésta no se aplica indiscriminadamente a todos los detalles del texto bíblico. Precisamente este concepto de "θεωρία πνευματική" en su riqueza dentro de la obra ciriliana sirve de vía media entre el alegorismo y el literalismo.

De este modo, Cirilo compendia en su obra algunos de los principios fundamentales de la interpretación patrística del AT, que podríamos resumir así:

1. *La unidad de la Escritura.* Para Cirilo "toda la Escritura es un único libro y fue inspirada por el único Espíritu Santo"⁹⁵. Por eso, él interpreta los pasajes y libros del AT no aisladamente sino como partes de un todo que es la Sagrada Escritura. En ella el AT y el NT forman una unidad dinámica dentro de la única economía de la revelación salvadora de Dios desplegada en etapas. La relación del primero con el segundo es como la del boceto con el cuadro lleno de color, la del esbozo con la figura esculpida, la sombra con la verdad, los elementos con el todo, el vestíbulo con el interior, el embrión con el nacido, el pedagogo con el hombre adulto. Hay continuidad en tensión hacia la plenitud con-

⁹³ B. de Margerie, "Exégèse christologique...", 424-425.

⁹⁴ A. Cataldo, *Cirillo di Alessandria. Commento ai profeti minori...*, 18-19; M. Simonetti, "Note sul Commento di Cirillo...", 329.

⁹⁵ *In Is.* 29,11-12 (PG 70,655A).

sumadora. Así lo recuerda nuestro autor principalmente en *De Adoratione* comentando el dicho del Señor: “no he venido a abolir la Ley sino a darle plenitud” (Mt 5,17). De esta forma, Cirilo refiere unas palabras a otras, unos textos a otros, unas imágenes a otras paralelas en la Escritura que se iluminan mutuamente y hacen de su exégesis algo original y poco convencional⁹⁶.

2. *La unidad de la Escritura se fundamenta en Cristo*, el Verbo hecho hombre. Él es el σκοπός último de toda ella que da unidad a la totalidad orgánica de sus libros, al modo como diversas esculturas representan a un mismo rey en una ciudad, tal como subraya Cirilo en *Glaph. in Pentateucum*. Cristo, el Segundo Adán, y la restauración de todo en Él como primicia de la naturaleza renovada es la clave hermenéutica y el “objetivo central de todas las Escrituras”⁹⁷, el “tesoro” escondido que el exégeta ha de descubrir en su campo. Este σκοπός último no excluye sino que es criterio de verificación para determinar el σκοπός global de cada profecía o libro bíblico, como hemos visto en los prólogos del Comentario a los profetas, que a su vez sirve para entender los textos y acontecimientos particulares referidos por ellos.

3. *Valoración progresiva del sentido literal e histórico del AT*. Ahora bien, para determinar dicho σκοπός o intención del autor bíblico, se ha estudiar el contexto histórico así como los distintos géneros y técnicas literarios utilizados por él, a lo que dedica buena parte de los prólogos a los profetas, como hemos visto, con extensas citas o resúmenes de los libros históricos de la Biblia. Pero, ya que el AT en general y las visiones proféticas en particular son oscuros, pertenecen también al sentido literal las realidades y acontecimientos futuros ilustrados en su lenguaje figurado. El sentido histórico integra así el sentido metafórico en la unidad de la *historia salutis*. A pesar de las imprecisiones históricas o limitaciones literarias de Cirilo en este campo, que han llevado a algunos a negar el valor intrínseco de su exégesis literal o a decir que subraya más la “historia en el texto” que la “historia del texto”⁹⁸, nuestro autor es un ejemplo de la progresiva valora-

⁹⁶ R.L. Wilken, “Cyril of Alexandria, biblical exegete”, 854.

⁹⁷ *Ibid.*, 864.865: (Por eso) “para Cirilo el segundo Adán es una realidad teológica al mismo tiempo que una cuestión exegética. El objeto de la exégesis de Cirilo nunca es simplemente el texto que tiene delante sino siempre el misterio de Cristo”.

⁹⁸ R.C. Hill, ed., *Commentary on the Twelve...*, vol. 1,12-13.

ción del sentido histórico del AT entre los grandes Padres del s. IV y V, como primer paso y fundamentación necesaria de cualquier otro nivel de significación del texto inspirado, integrando el sentido figurado y abriéndolo al sentido espiritual. Esta progresiva valoración que hemos podido constatar en Cirilo desde *De Ador.* a los prólogos *In XII Proph.* o *In Is.* marca también las biografías de San Jerónimo o San Agustín en su relación con el AT y describe en síntesis la historia de la exégesis patrística del mismo⁹⁹. De esta manera ofrecen una notable contribución a la cuestión hoy tan debatida sobre la determinación del "sentido literal" de la Escritura¹⁰⁰ y justifican la importancia del diálogo con la exégesis judía de las Escrituras¹⁰¹ así como la no contradicción y necesaria complementación entre exégesis patrística y exégesis científico-crítica del AT.

4. *Apertura al sentido espiritual del AT.* Sobre la base del sentido literal expone Cirilo el sentido espiritual del AT, referido al misterio de Cristo, de la Iglesia o de sus sacramentos, que se dirigen también a "nuestros días". Sólo la "contemplación espiritual" capta que el NT está "hermanado" con el AT en una misma historia salvífica y que tanto los mandatos legales como los oráculos proféticos "miran hacia" Cristo como su definitivo τέλος. Y es que

⁹⁹ Es paradigmática, en este sentido, la biografía de S. Agustín respecto al AT, pasando de una primera aceptación básica como Escritura inspirada, a una creciente decepción de él ante su lectura (por el estilo deficiente o algunos contenidos e historias poco edificantes), que le llevó a una "ruptura" en su etapa maniquea, siguiendo después por una renovada aceptación del mismo gracias a la lectura tipológica y alegórica recibida de S. Ambrosio, hasta la integración cada vez mayor del sentido literal e histórico de la Biblia en obras suyas como el *De Genesi ad litteram*. Esto puede verse también en los dos comentarios a Abdías que realizó Jerónimo, uno en su juventud (de forma alegórica), otro en su vejez (buscando su sentido histórico), lo que reconoce como madurez en su itinerario espiritual *In Abd. Prol.* (BAC 606, 632-637). Sobre la biografía de S. Jerónimo en este punto Ph. Henne, *Saint Jérôme*.

¹⁰⁰ O.-Th. Venard (ed.), *Le sens littéral des Écritures*, Paris 2009. En cierto sentido podríamos decir que en estos santos Padres aparecen ya las dos grandes líneas del "sentido literal" en la historia de la exégesis, expresadas por el autor de la obra citada como dos asíntotas de una curva: la psicológico-histórica (sentido literal como sentido histórico-originario ligado la *intentio auctoris*) y la textual (como conjunto de significados que el texto ha ido adquiriendo en la historia de su lectura e interpretación). pp. 9-24.

¹⁰¹ Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras sagradas...*; VD 41.

“la letra no satisface al hombre espiritual maduro” sino “el misterio escondido en tipos”. En ocasiones, nuestro autor afirma que este sentido espiritual está incluido en el σκοπός del hagiógrafo, inspirado por el Espíritu del Verbo que se encarnaría. A dicho sentido espiritual dedica la última parte de algunos de sus prólogos y buena extensión de sus comentarios al AT. Si bien limita el excesivo alegorismo de la escuela antioquena, considerando que no todo en el AT es susceptible de un sentido espiritual sino sólo aquello que conduce a la comprensión del misterio de Cristo.

5. *En la corriente viva de la Tradición de la Iglesia.* Para determinar el sentido último del AT nuestro autor, como otros muchos Padres, bebe de la corriente de la Tradición viva de la Iglesia que lo ha interpretado siguiendo el testimonio apostólico. Esta tradición apostólica fue desde los primeros siglos criterio hermenéutico de la exégesis patristica. Así, se pasa del texto al libro bíblico, del libro al canon de las Escrituras y de éste a la Tradición que las recibe, custodia e interpreta fielmente. Por eso Cirilo se sitúa conscientemente en continuidad con los Padres que antes de él interpretaron el AT y los cita como autoridad de su exégesis.

6. *Exégesis teológica, pastoral y espiritual del AT.* Cirilo no interpreta la Escritura como un exégeta científico en el sentido moderno sino sobre todo como un pastor y maestro del Pueblo de Dios. Su exégesis es ininteligible fuera del triángulo hermenéutico que forman la teología, la pastoral y la espiritualidad. Cirilo, como otros Padres, es un pastor teólogo que explica las Escrituras. Su lenguaje e imágenes teológicas son genuinamente bíblicos¹⁰², aspecto que no desacredita su exégesis sino que, más bien, la cualifica y enriquece¹⁰³. El fin de su exégesis, como hemos visto en los prólogos, es claramente pastoral: para instrucción y edificación espiritual de sus lectores. En un bellissimo pasaje al final del prólogo a *In Ioannis Ev.* describe su labor exegetica como un acto sacerdotal y eucarístico a propósito de Lv 2,1, en el que ofrece al Señor lo poco que puede (su conocimiento de la Escritura

¹⁰² S.A. McKinion, *Words, Imagery and the Mystery of Christ: A reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Leiden 2000; R.L. Wilken, “Cyril of Alexandria, biblical exegete”, 862: “One cannot disengage Cyril's theology from the Bible as though it could stand on its own as a theological system”.

¹⁰³ Frente a la opinión de G. Lambert, “Cyrille d'Alexandrie et l'Ancien Testament”, 520-523.

iluminado por el Espíritu, como flor de harina empastada con aceite) para "alimento y alegría de sus lectores"¹⁰⁴.

7. "*Finis legis et prophetarum Christus*". Esta expresión, paráfrasis de Rom 10,4 frecuentemente repetida por el doctor alejandrino, puede sintetizar su exégesis del AT. Cristo es el "fin" de la Ley y los profetas, no como su final sino como su plenitud (πλήρωμα) entendida como continuidad, ruptura y superación del AT que hablaba ya de Él desde el principio. Por eso, en un sentido, la "predicación cristiana" no es algo "nuevo e insólito" y, en otro, su novedad supera lo prometido plenificándolo. Así concluye Cirilo el comentario a los últimos versículos del último de los profetas menores (Mal 3,22-24), a propósito de la promesa de Dios a Moisés sobre el envío de un profeta como él (Dt 18,17-18):

"¿Ves cómo desde los tiempos más antiguos la Sagrada Escritura preanunciaba a Cristo? Si alguno quisiese examinar también las figuras de la Ley, allí encontraría descrito a Cristo y su misterio. Por eso, él decía a los judíos: *Si creyeráis a Moisés, me creeríais también a mí, porque de mí él ha escrito* (Jn 5,46). Pues, en efecto, Cristo es la plenitud de la Ley y los profetas (Rom 10,4), por el cual y con el cual sea la gloria a Dios Padre con el Espíritu todo santo por los siglos. Amén". *In Mal.* 4,4 (PG 72,364D).

¹⁰⁴ *In Io.* Proe. (PG 73,16B).