

## LA ACTIVIDAD LITERARIA Y LA EXÉGESIS BÍBLICA DE TEODORO DE MOPSUESTIA

Teodoro de Mopsuestia es, junto con Orígenes, uno de los teólogos más grandes de la Iglesia antigua. Su influencia teológica es patente en los grandes teólogos orientales y occidentales. Inmediatamente después de su muerte todas sus obras fueron traducidas al siríaco, indicio claro de hasta qué punto era apreciado. Su biografía muestra una vida que se caracteriza por una incansable actividad literaria, especialmente escriturística. Uno de sus discípulos, Juan de Antioquía, comenta que el Intérprete compuso diez mil volúmenes<sup>1</sup>. Los títulos de sus obras nos llegan a través de dos catálogos: la *Crónica de Seert*<sup>2</sup> y el catálogo de Abd'isho; éste último recogió a finales del siglo XIII las obras exegéticas de Teodoro. Tras su muerte fueron traducidas al siríaco por su supuesta tendencia nestoriana<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. La carta dirigida a Proclito que cita Facundus Hermiane, *Pro defensione*, II, 2 en PL 67,562: «et post decem millia libros adversus haereses conscriptos».

<sup>2</sup> El obispo Addai Scher (+1919) reproduce la *Crónica de Seert* que se remonta a mediados del siglo XIII. Seert (Siirt en turco) está situada en el sureste de Turquía, muy cerca de la famosa escuela de Nisibi (actualmente llamada Nusaybin en turco).

<sup>3</sup> Las obras exegéticas del Intérprete fueron traducidas del griego al arameo por Ibas, Koumi y Probus; cf. J.S. Assemani, *Bibliotheca*

El Obispo de Mopsuestia nos ha legado escritos muy enriquecedores desde varios puntos de vista. Éstos demuestran su profunda preparación teológico-bíblica y espiritual. Llama la atención que sus obras fueran divulgadas en casi todos los centros y escuelas teológicas, desde Oriente hasta Occidente. La vasta producción literaria de este autor da testimonio del fervor con que defendió y proclamó la palabra divina. En Oriente se le llama *Mpashqana* (ܡܫܩܢܐ), o sea *el Intérprete* por excelencia. Remontándonos al periodo (siglo V) de la vida del Intérprete, encontramos la causa de la desaparición de casi todas sus obras. Antes de dividir las obras teodoreas ofrecemos un listado de las mismas con la ayuda de dos catálogos, el de Abd'isho traducido por Assemani del siríaco al latín y la *Crónica de Seert* traducida por P. Dib del árabe al francés. Hay que destacar que estas obras son reflejo de una teología y exégesis típicamente antioquenas.

#### 1. LAS OBRAS CATALOGADAS SEGÚN EL ESQUEMA DE ASSEMANI:

•Teodoro el Intérprete.  
 compuso 41 volúmenes  
 que son 150 Profetas<sup>4</sup>  
 cada Profeta comprende 30 capítulos  
 Compuso el libro del *Génesis*  
 en 3 volúmenes  
 para el gran Alpaia  
 trabajó con método y doctrina.  
 Y David en 5 volúmenes  
 explicó para Cerdon y su hermano.  
 Y los 12 Profetas comentó  
 en 2 volúmenes para Mar Turis.  
*Samuel* en 1 volumen  
 expuso para Mamiriana.

ܡܫܩܢܐ ܡܫܩܢܐ  
 ܡܫܩܢܐ ܡܫܩܢܐ

*Orientalis Clementino-Vaticana*, III<sub>1</sub> (Hildesheim-New York 1975) 85; L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (Rome 1913) 71; R. Duval, *La littérature syriaque*<sup>2</sup> (Paris 1900) 87; 254 y 316.

<sup>4</sup> Aquí el autor quiere decir que son 150 libros.





ron que comentara los libros sagrados. Alifa le pidió que comentara el Pentateuco, lo hizo en tres volúmenes. Babai le pidió un comentario sobre Samuel y Cerdon otro sobre David, que desarrolló en tres volúmenes.

Después explicó los doce (profetas) a petición de Mar Touba; el Eclesiastés a petición de Marforía; los Hechos de los Apóstoles a petición de Eusebio<sup>8</sup>; la Carta de Pablo a los Romanos a petición de Atanasio, la primera carta a los Corintios a petición de Teodoro; la segunda a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses y a los Colosenses a petición de Tartalis<sup>9</sup>; las dos Cartas a los Tesalonicenses a petición de Jacob; las dos Cartas de Filemón y a los Hebreos a petición de Heutatus<sup>10</sup>. A petición de éste último compuso un tratado sobre la perfección y el sacerdocio. Mauricio<sup>11</sup> (Mauriqi) le pidió que comentara la Carta a Timoteo. Y otros le pidieron varios comentarios. Comentó el libro de *Job*, los Evangelios, *Mateo*, *Marcos*<sup>12</sup>, *Lucas* y *Juan*. Nos dejó también una explicación del símbolo de los 318 (Padres del concilio de Nicea) y de la divina Liturgia; una obra sobre la Humanidad de Nuestro Señor; otra sobre la perfecta conducta; una confutación de aquellos que consideran que el pecado es innato a la naturaleza; un libro sobre el Espíritu Santo; otro sobre el sacerdocio, otro en el que confuta a los magos, cartas llamadas «perlas»; una confutación de Eunomio, otra de Apolinar; un tratado sobre un embustero (Anticristo) y una carta dirigida a un renegado; una explicación de la doctrina de Arrio; un volumen contra aquellos que no ven en la lectura de libros su faceta parabólica.

Finalmente, Teodoro no denegó a nadie petición alguna y su pluma no tocó ningún escrito de la Escritura sin dar una perfecta ilustración.

Comentó el Nuevo Testamento, Jeremías, Ezequiel y Daniel, compuso un libro en el que confuta a todos los innovadores; colmó este libro de hechos excelentes y lo llamó «el

<sup>8</sup> ¿Basilio?

<sup>9</sup> ¿Eustracio?

<sup>10</sup> ¿Eusebio?

<sup>11</sup> ¿Pedro?

<sup>12</sup> En el catálogo de Abd'isho no se menciona a Marcos. Con mucha probabilidad Teodoro no comentó el Evangelio de Marcos por considerarlo una abreviación de *Mateo*.

libro de perlas» porque se asemeja a perlas preciosas bien ordenadas. Se entregó al estudio durante cincuenta años.

### 3. CONVERGENCIAS Y DIFERENCIAS

Los dos catálogos concuerdan y a su vez difieren en puntos muy concretos. Indicamos únicamente algunas de estas diferencias y concordancias. Por ejemplo, Alpe pide el comentario sobre el Génesis (*Crónica de Seert: Pentateuco*). El Eclesiástico fue comentado en respuesta a Porfirio (*Crónica de Seert: a petición de Marphoria*)<sup>13</sup>. Se nota también una semejanza notable en la enumeración y en los títulos de las obras, a pesar de la independencia de las dos fuentes. Por este motivo estas dos fuentes tienen un valor histórico real. Naturalmente, se debe reconocer que desde el punto de vista literario e histórico el catálogo de Abd'isho es mucho más completo. Considerando el orden que sigue éste último, se nota una lógica de clasificación más clara: se procede desde el Antiguo hasta el Nuevo Testamento, mientras la *Crónica de Seert* enumera los libros sagrados, sin una clasificación clara, entre el A. y el N. Testamento.

Muchos autores modernos, basándose en fragmentos conservados, consideran que Teodoro comentó del A.T.: Génesis, Salmos, los doce Profetas menores, Samuel, Job, y Eclesiástico<sup>14</sup>.

Vosté sostiene que entre los libros históricos, Teodoro no ha comentado más que dos porque no reconoce el carisma de la inspiración sino únicamente el don de prudencia de los autores de *Job* y *Samuel*. El mismo autor dice que sin duda

<sup>13</sup> Cf. J. M. Vosté, 'La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste', *RB* 34 (1925) 61.

<sup>14</sup> Cf. O. F. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historico-theologica* (Hallis Saonum 1836) reproducido por Migne, PG 66,1-104, un trabajo muy importante para la comprensión del autor en cuestión. También H.B. Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, The latin version with the greek fragments with an introduction, notes and indices in two volumes, Cambridge v. I Introduction, Galatians-Colossians* (1880); v. II *Thessalonias-Philemon, Appendices, Indices* (Cambridge 1882) y H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten* (Freiburg 1880).

alguna Teodoro ha escrito comentarios sobre Job y Qohelet<sup>15</sup>. Sin embargo, el obispo de Mopsuestia no comentó el Evangelio de Marcos, ya que el material de este Evangelio se encuentra en los demás sinópticos. Comentó también los Hechos de los Apóstoles y las Cartas paulinas, incluida la carta a los Hebreos. Parece menos probable que haya comentado las cartas Católicas y el Apocalipsis.

A juzgar por estos datos, la actividad del Intérprete debe haber sido inmensa, pero desafortunadamente la mayor parte de sus escritos desapareció. Merced a estos dos catálogos se pudo hacer un listado bastante amplio, aunque no todas sus obras están reflejadas en ellos. La subdivisión consiste en dos partes fundamentales: las obras exegéticas y las teológicas.

#### 4. LA EXÉGESIS BÍBLICA ANTIOQUENA

El comienzo del método exegético antioqueno, de dirección literalista en oposición al método alegorista alejandrino, se debe probablemente a Luciano de Antioquía<sup>16</sup> (de la segunda mitad del siglo III). Sin embargo los representantes más característicos de la exégesis bíblica antioquena son Diodoro de Tarso, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Ciro. Estos determinaron los elementos típicos de la interpretación *histórica* aplicando el sentido literal a los textos bíblicos y siguiendo el modelo de los comentarios paganos a los poetas y la enseñanza de los gramáticos sobre autores clásicos; de ese modo identificaban el «punto de comparación»<sup>17</sup> que estaba a la base de cada metáfora o imagen.

<sup>15</sup> Cf. J. M. Vosté, *cit.*, 63.

<sup>16</sup> Para una visión más profunda sobre el método exegético de la escuela antioquena conviene remitirse a A. Vaccari, 'La teoria esegetica antiochena', *Biblica* 15 (1934) 93-101; P. Ternant, 'La Theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture', *Biblica* 34 (1953); J. Guillet, 'Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?' *RSR* 34 (1947) 257-302; C. Schäublin, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Bonn 1974); M. Simonetti, 'Antioquía de Siria', en «Diccionario patristico y de la Antigüedad Cristiana» I, (Salamanca 1991) 136-145.

<sup>17</sup> R. Trevijano, *Patrología* (Madrid 1994) 218.

La discusión sobre las dos escuelas (antioquena y alejandrina) se desarrolla casi siempre en términos de contraste entre la exégesis histórico-literal y alegórica y muy raramente se da el intento de ver los puntos de convergencia entre ambas. Incluso en línea teórica se distingue la *theoria* antioquena de la alegoría alejandrina<sup>18</sup>. Sin embargo, en la aplicación práctica hay quien las ve bastante afines<sup>19</sup>. Los antioquenos, entre ellos Teodoro, no rechazaban del todo la interpretación alegórica de algunos pasajes del AT, considerándolos *typoi* de hechos del NT y de la Iglesia. Lo que ellos rechazan son los procedimientos hermeneúticos típicamente alejandrinos (etimología de palabras hebreas, incoherencias verdaderas del sentido literal, simbología de animales, plantas, números, etc.).

Sin duda alguna, la escuela exegética de Antioquía florece de lleno con el Intérprete. Según él la interpretación del texto procede directamente, atenta al sentido literal, llena de observaciones de carácter histórico, lingüístico y gramatical. Sus comentarios se caracterizan por la amplia paráfrasis del texto bíblico. Conforme a su formación, Teodoro suele insistir en que los números proporcionados por el texto bíblico no tienen otra función que la intención evidente de poner de relieve el número de personas o cosas en cuestión, mientras los alejandrinos les asignan valores simbólicos. Asimismo, el mopsuesteno explica los textos con un lenguaje enfático en sentido literal, invocando la figura de la hipérbole. Sus obras exegéticas más relevantes del AT nos servirán para trazar una visión más amplia de su método exegético.

<sup>18</sup> Cf. A. Vacari, *cit.*, 95; P. Ternant, *cit.*, 145; M. Simonetti, 'Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia' *VetChr* 14 (1977) 69s.

<sup>19</sup> J. Guillet, *cit.*, 257. Este autor subraya que tanto Orígenes como Teodoro de Mopsuestia ven en la historia del pueblo hebreo la preparación de la encarnación. Ambos, convencidos que Cristo es el centro del A. Testamento, lo buscan partiendo de diferentes puntos de vista (p. 272, 275, 297).

## 5. LAS OBRAS EXEGÉTICAS

El primer fruto de la actividad exegética del Intérprete es el comentario a los Salmos. Él mismo lo ratifica en el libro *Adversus alogoricos*, citado por Facundus<sup>20</sup> en *Pro defensione*, III, 6<sup>21</sup>. Por cuanto se puede deducir de las fuentes anteriormente mencionadas, este escrito está dedicado a su amigo Cerdon. Se supone que esta obra exegética fue escrita cuando el autor en cuestión tenía apenas diecinueve años<sup>22</sup> y se encontraba en período de formación académica<sup>23</sup>.

En este comentario están presentes y bien definidas las características principales del método exegético del Intérprete. Dicho método consiste en el respeto hacia la letra del texto, en la adhesión a los datos históricos, en la atención a las características estilísticas del autor y, como dice A. Guida<sup>24</sup>, en el estudio de los trazos que en la versión de los LXX están condicionados por estructuras gramaticales y sintácticas de la lengua hebrea, a la cual Teodoro tiene acceso

---

<sup>20</sup> Facundus Hermiane, obispo africano, famoso por su gran obra en doce volúmenes dirigida a Justiniano y comúnmente conocida como *Pro defensione trium capitulorum*. Es una defensa de los Tres Capítulos basados en una amplia documentación relativa a distintas fases de la complicada controversia cristológica a partir del siglo IV (apolinarismo, nestorianismo, monofisismo) y muestra una espléndida capacidad para captar el significado del episodio en su dimensión histórica. El obispo africano se atiene a la teología calcedonense, integrada, según las decisiones de Justiniano, por la fórmula: *Unus de Trinitate passus est*. A pesar de la condena por parte del papa Vigilio, Facundus continuaba defendiendo a los llamados cismáticos en sus posteriores escritos: *liber contra mocanum scholasticum* y *Epistula fidei catholicae in defensione trium capitulorum*. Cf. S. Simonetti, 'Haereticum non facit ignorantia. Una nota su Facondo di Ermiane e la sua difesa dei Tre Capitoli', *Orpheus* NS 1 (1980) 76-105; R. B. Eno, 'Doctrinal Authority in the African Ecclesiology of the Sixth Century: Ferrandus and Facunds', *REAug* 22 (1976) 95-113.

<sup>21</sup> PL 66, 602 BC.

<sup>22</sup> Cf. Leoncio de Bizancio, PG 86, pars prior 1364; L. Tillemont (Le Nain), *Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastiques des six premiers siècles*, vol. 12, (Paris 1701-1714; Venecia 1732) 444; O. F. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historico-theologica*, (Hallis Saxonom 1834), en PG 66, 27; PL 67,602; PG 89,368-369.

<sup>23</sup> Cf. L. Pirot, *cit.*, 51.

<sup>24</sup> Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano imperator*, ed. Augusto Guida, «Bibliotheca Patristica» 24 (Florenca 1994) 17.

indirectamente. Estos rasgos caracterizan todas sus obras posteriores. Desde el punto de vista interpretativo Teodoro de Mopsuestia considera a David el autor de todos los Salmos, cuya composición, realizada bajo la inspiración directa del Espíritu Santo, tiene el propósito de instruir y educar al pueblo de Dios y a la humanidad entera. Este comentario suscitó reacciones polémicas. El Intérprete mismo, dedicando una obra sobre la alegoría contra los alegoristas, reconocía que aquel primer escrito suyo denotaba la incapacidad del principiante y no fue redactado con la necesaria prudencia<sup>25</sup>.

El comentario a los Profetas menores, elaborado tras el comentario de los Salmos, parece ser de edad juvenil. También esta obra se caracteriza por una paráfrasis empeñada en aclarar el sentido literal, a la vez que las circunstancias históricas, y en rechazar la aplicación mesiánica de las visiones proféticas atribuidas a la historia posterior de Israel.

Se puede decir con certeza que el Intérprete compuso un comentario sobre el Génesis que sin embargo se perdió. Merced a recientes descubrimientos se ha podido reconstruir, aunque no por entero, a través de varias citas<sup>26</sup>.

El autor francés E. Amann supone que los comentarios del A.T. aparecieron primero, entre ellos en primer lugar los Profetas menores y después los demás libros según el orden del canon, con excepción del comentario a Job, escrito con posterioridad y dedicado a Cirilo de Alejandría<sup>27</sup>.

En aquella época Teodoro era presbítero (382-393). Por un lado predicaba contra los apolinaristas<sup>28</sup> promotores de la

<sup>25</sup> Cf. R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, ST 141 (Ciudad del Vaticano 1948) 28-51.

<sup>26</sup> Cf. F. Pitit, 'L'homme créé à l'image de Dieu. Quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste', *Le Museón* 100 (1987) 269-281.

<sup>27</sup> E. Amann, 'Théodore de Mopsueste', DTC 15/1 (1946) 235-279.

<sup>28</sup> Naturalmente el apolinarismo no se reduce simplemente a la confusión entre las dos naturalezas en Cristo. La doctrina apolinarista se remonta a su fundador Apolinar de Laodicea (315-392 circa), el cual al tratar la unidad de Cristo concebía a título de *hipóstasis* el ser compuesto del Verbo encarnado como una integración sustancial de la carne con el Verbo. Por eso excluía del ser de Cristo la razón, como si fuese un sujeto capaz de autodeterminarse. Apolinar definía a Cristo como «Dios encarnado» sin poseer aún la noción de la unión hipostática de sus dos naturalezas. Así pues la crisis doctrinal del apolinarismo llevó a los concilios cristológicos (de Efeso 431 y de Calcedonia 451) a definir para siempre la

confusión entre las dos naturalezas en Cristo, por otro los confutaba por escrito. Es preciso recordar que cuando el Intérprete comenzó su actividad literaria, la comunidad cristiana de Antioquía estaba dividida entre arrianos y ortodoxos. Estos últimos se dividían entre los eustacianos guiados por Paulino, el cual se remitía al obispo Eustacio, y los seguidores de Melecio, que tenían como jefes del partido niceno de Antioquía a Diodoro de Tarso y Flaviano I de Antioquía, el cual fue ordenado presbítero (362) por su predecesor Melecio. La preocupación por este cisma antioqueno es una constante en los escritos del Intérprete<sup>29</sup>.

Los comentarios al N.T. vinieron tras los del A.T., según el orden siguiente: Mateo, Lucas, Juan y las Cartas paulinas.

Con mucha probabilidad, en sus últimos años de episcopado el Intérprete se ocupó mas bien de tareas teológicas. El tratado *Adversus asserentes peccatum in natura insistere* puede ser considerado como el eco de las polémicas entre Pelagio y sus adversarios en Palestina. Del mismo periodo es la obra *Adversus allegoricos* y también *Contra Apollinarem*, posterior al *De Incarnatione*. Coetáneas a éstas son: *Ad monachos*, *De Perfectione Operum*, *De Sacerdotio*, y probablemente también *De Legislatione*. El tratado contra la religión de los magos parece más difícil de situar.

Con la ayuda de Assemani y Mai<sup>30</sup>, al catálogo de Abd'isho se le puede sumar un comentario o por lo menos una carta sobre el *Cantar de los Cantares*, que según Swete fue destruido bajo la influencia de Teodoreto de Ciro<sup>31</sup>. A tra-

---

fe de la Iglesia. Véase la descripción de la doctrina del apolinarismo también en la penúltima página de este artículo. Como textos de referencia remitimos a E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea* (Göttingen 1969); C. Kannengiesse, 'Une nouvelle interprétation de la christologie d'Apollinaire', *RSR* 59 (1971) 27-36; R. Hübner, 'Die Hauptquelle des Epiphanius (Panarion, haer. 65) über Paulus von Samosata: Ps-Athanasius, Contra Sabellianos', *ZKG* 90 (1979) 55-74; Id., 'Gotteserkenntnis durch die Inkarnation', *Kl* 4 (1972) 131-161.

<sup>29</sup> H.B. Swete, *Theodoros (26) Bishop of Mopsuestia*, en *A Dictionary of Christian Biography* (London 1887) 936.

<sup>30</sup> *Nova Patrum Bibliotheca*, 7,1 (1854) 1-389.

<sup>31</sup> Entre los eruditos de la escuela antioquena (Diodoro de Tarso, Teodoro, Juan Crisóstomo) Teodoreto se destaca por su amplia lectura tipológica del A. Testamento. La destrucción de aquel comentario o carta

vés de Leoncio de Bizancio<sup>32</sup> y Abd'isho<sup>33</sup> se deduce que Teodoro comentó los evangelios de *Mateo*, *Luças*, y *Juan*<sup>34</sup>, de los cuales nos llegaron solamente algunos fragmentos breves<sup>35</sup>. La publicación de Chabot sobre el Evangelio de S. Juan<sup>36</sup> arroja luz sobre ciertos aspectos referentes a este tema, teniendo como base una versión siríaca de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París. Por lo que respecta a *Marcos*, parece que los Padres de la Iglesia no lo han comen-

relativo al *Cantar de los Cantares* por Teodoreto está motivada por la interpretación teodorea que lo considera un canto de amor que no podía ser admitido en el canon de la S. Escritura.

<sup>32</sup> Cf. PG 86 pars prior, 1384. Leoncio de Bizancio (+543) procedente de Constantinopla, defensor del dogma de Calcedonia, suscita aún interrogantes sobre su papel histórico y doctrinal. La vida de Leoncio se desenvuelve principalmente en Constantinopla, donde frecuenta también los ambientes nestorianos y es notoria su tendencia origeniana. Ha dejado varios escritos de controversia que reflejan temas y preocupaciones de cuestiones cristológicas de su época. A la polémica contra los monofisitas dedica el *Contra Nestorianos et Eutyhianos. Solutio argumentorum a Severo objectorum*, y *Triginta Capita contra Severum*. Además de estas obras tuvo una amplia actividad literaria: *Dialogus contra Aphartodocetas*; *Deprehensio et triumphus super Nestorianos*, en el cual confuta el pensamiento de Teodoro. Sus convicciones teológicas dan lugar a interpretaciones a menudo contradictorias por parte de los investigadores. Su imagen ha ido modificándose en sentido negativo considerándolo heterodoxo. De teólogo de cuño ciriliano, tras haberlo distinguido de Leoncio de Jerusalén, se le reconoce como difisita, o sea nestoriano. Su rigor lógico y su capacidad dialéctica lo convierten en uno de los intérpretes más significativos de la teología del siglo VI. Para una visión más compleja se remite a S. Rees, 'The Literary Activity of Leontius of Byzantium', *JThS* 19 (1968) 229-242; S. Otto, *Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz* (München 1968); Br. Daley, 'The Origenism of Leontius of Byzantium', *JThS* 27 (1976) 333-369; H. Stickelberger, 'Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz', *ThZ* 36 (1980) 153-161; PG 86, 1268-1396, 1901-1976 y CPG 6813-6820.

<sup>33</sup> Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, 3, pp. 32-33.

<sup>34</sup> Cf. L. Pirot, *op. cit.*, p. 80.

<sup>35</sup> Cf. Lo referente al Evangelio de *Mateo*, véase CPG 2 nr. 3840 del Evangelio de Lucas, véase E. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, IV (Berolini et Lipsiae 1924-1925) 52; cf. A. Guida, 'Il Commento a Luca di Teodoro di Mopsuestia. Frammenti veri e presunti', *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* 45 (1991) pp. 59-68.

<sup>36</sup> Cf. J.B. Chabot, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium Johannis* (Paris 1879).

tado exhaustivamente, considerándolo un prontuario de *Mateo*.

También debemos a la tradición catenística algunos extractos de comentarios a las cartas paulinas, escritos tras los comentarios evangélicos; han sobrevivido fragmentos amplios, especialmente del comentario a la carta a los *Romanos*. Existen otros comentarios sobre la 1ª y 2ª Carta a los *Corintios* y el comentario a la carta a los *Hebreos*<sup>37</sup>.

Merece la pena hacer un pequeño *excursus* para recorrer las fases principales de la investigación hasta que se pudo atribuir al Obispo de Mopsuestia el comentario a las cartas paulinas. En el siglo XVII, cuando los benedictinos editaron las obras de S. Ambrosio, encontraron un manuscrito de Corbie que hacía referencia a un comentario latino sobre las cartas de Pablo. Ya Rabano Mauro lo había atribuido al obispo de Milán, por lo cual los benedictinos lo imputaron a S. Ambrosio<sup>38</sup>. En la misma época R. Simon, defendiendo la ortodoxia de este comentario, lo atribuye a un cierto Hilario, diácono de Roma<sup>39</sup>. El benedictino Pitra buscaba un comentario de Hilario de Poitiers sobre las cartas paulinas, y supuso que aquel comentario tan discutido no pertenecía al diácono de Roma, ni a S. Ambrosio, así que lo atribuyó a Hilario de Poitiers. ¿Qué motivos llevaron a esta hipótesis? Las herejías que el autor mencionaba, o sea, marcionismo, maniqueísmo y novatismo, existían en época de S. Hilario. Por otra parte, la descripción de un paganismo vencido pero todavía no destruido correspondía bastante a la situación de la época de S. Hilario. Estos motivos fueron duramente criticados por Jacobus de Halle<sup>40</sup>, ratificando que las hipótesis de Pitra carecían de precisiones. Como demuestra Pirot, el catálogo de Jerónimo, bastante completo, no atribuía a S. Hilario una obra sobre las cartas de Pablo<sup>41</sup>. De Halle demuestra que el autor del comentario escrito en latín tenía como preocupa-

<sup>37</sup> Cf. M. Geerard, CPG 2, nrr. 3846-3848.

<sup>38</sup> Cf. L. Pirot, *cit.*, 82.

<sup>39</sup> Cf. R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs*, 113ss, citado por L. Pirot, *cit.*, 82.

<sup>40</sup> Cf. J. De Halle, 'Über Zwei neu entdeckte exegetische Werke des kirchlichen Alterthums', *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben*, 5 (1854).

<sup>41</sup> L. Pirot, *cit.*, 84.

ción principal las controversias pelagianas. Por lo tanto, el escrito encontrado por Pitra en el manuscrito de Corbie no podría ser de Hilario de Poitiers. Por consiguiente, era imposible determinar el autor auténtico. Pero considerando el método exegético que se basa constantemente en la interpretación gramatical y en la historia, en oposición con el método alegórico, aquel escrito (como subrayaba De Halle) no podía pertenecer más que a la escuela antioquena que tiene como autor más característico de su método a Teodoro de Mopsuestia. Así pues, después de una amplia investigación De Halle concluyó que los comentarios atribuidos a S. Hilario por parte de Pitra son, sin duda alguna, una traducción del comentario de Teodoro<sup>42</sup>.

En 1880 Swete<sup>43</sup> publicó un primer volumen referente al comentario de Teodoro sobre las cartas de S. Pablo; el segundo apareció en 1882. La edición de Swete parte del griego, de la llamada «Chaine de Gramer» (mss Coislin n° 204); del latín, del codex Ambiansis, en ocasiones del Corbeiensis y en otras del codex Harleianus<sup>44</sup>. Este autor está convencido de que la versión latina representa fielmente el original griego perdido.

Por cuanto cabe deducir de la *Clavis Patrum Graecorum*, se pudo tener acceso a él a partir de una traducción latina del comentario de las cartas menores, escrito hacia el 415<sup>45</sup>.

El problema de la identidad del autor del comentario de las cartas paulinas no se ha resuelto aún. Muchas hipótesis han intentado atribuirlo a autoridades conocidas, pero sin que ninguna haya alcanzado el consentimiento unánime de los investigadores. El reconocimiento de la no autenticidad

<sup>42</sup> «Pitra der Herausgeber des Spicilegiums schreibt diese Werke dem Hilarius von Poitiers. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß sie Übersetzungen der Kommentar des Theodorus sind», J. De Halle, *cit.*, 32.

<sup>43</sup> H. B. Swete, *Teodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii*. The Latin Version with the Greek Fragments with an Introduction, Notes and Indices in Two Volumes, vol. I Introduction, Galatians-Colossians (Cambridge 1880); vol. II, Thessalonians -Philemon, Appendices, Indices (Cambridge 1882).

<sup>44</sup> Cf. L. Pirot, *cit.*, 86.

<sup>45</sup> CPG 2 nr. 3845.

proporcionó al autor de la obra el título de «Ambrosiaster»<sup>46</sup>. Los indicios que llevan a pensar que el autor anónimo del Ambrosiaster es un judío convertido son los intereses específicos relativos al problema de la incredulidad de los judíos, de cuyas instituciones tiene un profundo conocimiento y de los que espera la adhesión a Cristo por la fe; a la relación entre la ley mosaica y la fe en Cristo; a la cuestión de los judaizantes; a la posición de los paganos frente al anuncio cristiano; a la presentación de la fe trinitaria y cristológica...

Según Strohmann<sup>47</sup> el comentario referente al *Eclesiastés*, conservado en una traducción siríaca, se remonta a los años del episcopado del Intérprete.

En varias ocasiones se ha dicho que nos han llegado pocos escritos del Obispo de Mopsuestia porque fueron destruidos; baste recordar a los emperadores llamados «vigilantes de la fe», Teodosio II y Valentiniano III, que condenaron y obligaron a quemar todos los escritos relativos a los Nestorianos y Pelagianos<sup>48</sup>. En efecto, en el V Concilio ecuménico, en el 553, fueron pronunciados los anatemas contra Nestorio y Teodoro<sup>49</sup>. Por lo cual se debe reconocer la limita-

<sup>46</sup> A. Pollastri, *Ambrosiaster. Commento alla lettera ai Romani. Aspetti cristologici* (L'Aquila 1977); Id., 'Sul rapporto tra cristiani e giudei secondo il Commento dell'Ambrosiaster ad alcuni passi paolini (Gal 3,19b-20; 4,4; Rom 11,16,20.25-26a; 15,11)'. *SSR* 4 (1980) 313-327; L. Speller, 'Ambrosiaster and the Jews', *Studia Patristica* 18/1 (Oxford-New York 1982) 72-78.

<sup>47</sup> W. Strohmann, *Das syrische Fragment des Ecclesiastes-Kommentars von Theodor von Mopsuestia* (Wiesbaden 1988).

<sup>48</sup> Cf. O. F. Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historico-theologica*, en PG 66, 21; E. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca* (Leipzig 1869) 4.

<sup>49</sup> En el V Concilio, se leyeron algunos pasajes de los edictos imperiales de Teodosio II (401-450) que obligó a buscar y quemar todos los mss. de Diodoro, de Teodoro y de Nestorio: «Nemo igitur audet sacrilegos codices ab eis expositos et maxime a Theodoro et Nestorio et contrarios verae doctrinae et expositioni venerabilium Episcoporum qui Ephesi collecti sunt, legere aut possidere aut scribere. Oportere enim eos codices cum omni diligentia requiri et inventos publice coram omnibus comburi». I. Mansi, *Sanctorum Conciliorum et decretorum Collectio nova et amplissima collectio* (Florenca-Venecia 1759-1798) 9,250. Valentiniano III (424-455) promovió disposiciones contra los nestorianos (Codex Justinianus I, 1,3; 5,6) y los pelagianos (Id., I, 2, 12; PL 48,409).

ción incluso de los grandes investigadores, que condujo a la eliminación de gran parte de los escritos. A menudo nos llegan pasajes del autor en cuestión merced a sus adversarios<sup>50</sup>, como Leoncio de Bizancio<sup>51</sup>. No hay que pasar por alto el hecho de que los fragmentos recogidos por sus adversarios podrían haber sido manipulados y utilizados en su contra. Gracias a las traducciones al siríaco por parte de la escuela de Edesa fueron salvados algunos de los escritos del Intérprete. Una gran parte de ellos ya fueron traducidos en el siglo V al siríaco por la estima que se tenía hacia el Obispo mopsuesteno.

Para una mejor comprensión del método exegético del Intérprete ofrecemos un breve panorama de las obras exegéticas veterotestamentarias, especialmente de los comentarios al *Génesis*, a los *Salmos* y a los *Profetas menores*.

#### a) *Comentario del Génesis*

Tal y como muestra el listado de Adb'isho, Teodoro editó un comentario sobre el *Génesis* en tres volúmenes, dedicado al «gran Alpaia, hecho con método y doctrina». La *Crónica de Seert*, por el contrario, afirma que Alifa le pidió que comentara el Pentateuco y lo hizo en tres volúmenes<sup>52</sup>. Focio sostuvo que él había conocido otros escritos anteriores a este comentario del *Génesis*<sup>53</sup>. Lo que dice Focio<sup>54</sup> se puede encon-

<sup>50</sup> L. Abramowski, 'Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. add. 12.156 und das doppelt überlieferte christologische Fragment', *OrChr* 79 (1995) 2s.

<sup>51</sup> Cf. PG 86,1384.

<sup>52</sup> *Crónica di Seert*, Addai Scher. PO 5, 289.

<sup>53</sup> Sobre la clasificación de las obras exegéticas, Devreesse remite a las notas conservadas en el ms. Morchalianus y en el Coislin 204.

<sup>54</sup> Focio nació en Constantinopla alrededor del 820; fue profesor de filosofía y miembro del senado bajo la regencia de Teodora (843-858). Después de una vida marcada por el nombramiento patriarcal y destitución muere en el año 891. La importancia de Focio estriba en su contribución a la historia de la Iglesia, en su papel en cuanto teólogo y humanista y en la amplitud de su biblioteca dotada de 279 escritos, llamados *códigos*, que muestran su vasto interés intelectual hacia la filología, lexicografía,

trar en el tratado de Juan Filoponos<sup>55</sup>, que cita a Teodoro a propósito de la explicación de la creación<sup>56</sup>. Lo que Filoponos eliminó en su obra *De opificio mundi* se recupera en el tratado de Nicéforo<sup>57</sup>. Sachau supone que la tradición siríaca ha conservado el final del primer capítulo de la introducción<sup>58</sup>, donde se hace una reseña sobre la obra relativa a la creación tal y como la expone el cap. 1 del *Génesis*.

En resumidas cuentas, ésta es la postura que defiende el Intérprete en este comentario. El acto creador indica el punto de partida del tiempo que no ha tenido otra causa que la voluntad de Dios<sup>59</sup>, que crea de la nada el cielo y la tierra en el mismo instante<sup>60</sup>. Al primer acto del Creador se añade otro, Dios crea de la nada dos naturalezas, una visible que es la luz y otra invisible que es la naturaleza de nuestras almas<sup>61</sup>.

---

métrica, historia sacra y profana, medicina, filosofía, teología, etc. El punto más llamativo en Focio es el gran espacio otorgado a la literatura eclesiástica ya en el tiempo en que aún era laico.

<sup>55</sup> Juan Filoponos de procedencia alejandrina y de tendencia aristotélica, muestra una gran actividad literaria desde el 520 hasta el 570. El realismo aristotélico marcó radicalmente su visión trinitaria y cristológica absorbida por el racionalismo filosófico. Tanto los católicos como los monofisitas le acusaron de triteísmo, porque aplicó el realismo aristotélico, que consideraba existentes solamente naturalezas individuales, al ámbito trinitario asignando a las tres *hipóstasis* divinas tres naturalezas distintas. Naturalmente se trataba de un triteísmo puramente verbal. De hecho a partir de esas acusaciones Juan evitaba hablar de tres divinidades y ratificaba explícitamente su fe en la Trinidad consustancial, en una sola esencia o naturaleza, en una sola divinidad, o sea, un solo Dios. Cf. PG 86,61; H. Martin, 'Jean Philopone et la controverse trithéiste du VI<sup>e</sup> siècle', *SP* 5 (TU 80) (Berlín 1962) 519-524; H. D. Saffrey, 'Le chrétien Jean Philopone et la survivance de l'école d'Alexandrie au VI<sup>e</sup> siècle', *REG* 67 (1954) 396-410.

<sup>56</sup> E. Reichardt, 'Le Patriarcat d'Antioche', *RB* 45 (1936) 364-366.

<sup>57</sup> Cf. PG 66, 636-645.

<sup>58</sup> Cf. E. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta Siriaca* (Leipzig 1879) 1-20.

<sup>59</sup> Cf. S. Basilio, *Homélies sur L'Hexaéméron*, ed. S. Giet, SC 26 (Paris 1947) 97; S. Gregorio de Nisa, *In Hexaemeron*, PG 44,72 A-B.

<sup>60</sup> S. Basilio en la primera Homilía (1,6-7) admite también la creación simultánea de los elementos y su organización durante los seis días. Cf. PG 19,16-17,20. S. Atanasio habla de una creación simultánea, en la cual fueron creadas todas las especies juntas por un solo mandato de Dios (*Orat. II, cont. arionos*, n. 60), PG 26,276.

<sup>61</sup> S. Basilio, a diferencia de Teodoro, habla de una creación, de esencias espirituales, anterior a la que describe el *Génesis* (*Hexaemeron*, 95).

Teodoro reafirma que las realidades acontecidas en el cap. 1 del *Génesis* no son más que el ornamento, la organización de las masas llamadas a la existencia según una progresión, desde lo inferior a lo superior<sup>62</sup>, a través de la palabra de Dios que ordena el mundo. Los cuatro elementos inicialmente encontrados en el caos primitivo se encuentran ahora separados, aunque son pesados y mantenidos en equilibrio por la relación existente entre ellos. Al final aparece el hombre, dotado de un alma invisible, racional, inmortal, y de un cuerpo visible y mortal, como si Dios quisiese reflejar en él la síntesis y la unión del mundo creado<sup>63</sup>.

Para el Obispo de Mopsuestia la Sagrada Escritura nos ilustra la creación de un cielo y de una tierra que simbolizan tanto las esencias invisibles como las racionales<sup>64</sup>. Además, la confrontación del texto del *Génesis* con el Salterio establece el orden, según Teodoro, de la alabanza de Dios mediante los dos grados de la creación. En primer lugar se mencionan los cielos y posteriormente el mundo de las naturalezas invisibles y racionales; más abajo están, como en un grado intermedio, las criaturas visibles supraterrrestres, o sea, el sol, la luna, los astros luminosos... La intención del autor consiste en mostrar que todas las fuerzas incorpóreas forman parte de la obra de la creación y por tanto no son anteriores a ella.

El Intérprete reafirma además que, en el primer versículo del cap. 1 del *Génesis*, los elementos fueron llamados a la vida únicamente por la voluntad de Dios y no por la pronunciación de palabra alguna, ya que no había oyentes<sup>65</sup>. Después, en cada obra, Dios interviene con su Palabra porque las esencias invisibles y racionales ya existentes son capaces de reconocer la omnipotencia de su Señor.

En el *Opus ornatum* Teodoro explica las etapas relativas a la separación de la luz de las tinieblas, reiterando que el día

<sup>62</sup> Cf. S. Ambrosio (*In Hexaemeron*, PL 14, 134s) admite la creación de elementos iniciales, los cuales posteriormente se transforman y se coordinan durante los seis días del *Génesis*. A. Paredi, *Sant Ambrogio e la sua età* (Milán 1960) 364-382.

<sup>63</sup> Cf. E. Sachau, *cit.*, 12-13.

<sup>64</sup> Cf. *Gen* 1,8.

<sup>65</sup> Cf. S. Basilio, *Hexaemeron*, II,2, 143; S. Ambrosio, *In Hexaemeron*, PL 14,136 C-D.

y la noche son momentos donde domina el uno o el otro. Pero existiendo primero las tinieblas y no la luz, es preciso hablar en términos noche-día, y no viceversa. Teodoro sostiene que las tinieblas que precedían a la luz solamente duraron una noche; o sea, la intención del Intérprete consistió en demostrar que incluso la solemnidad de la Pascua, en la noche del Sábado Santo, parece confirmar de modo implícito la prioridad de la noche sobre el día<sup>66</sup>.

Tratándose del hombre, el Intérprete insiste en el hecho de que el aire, la tierra, las aguas y las luces que el cielo-firmamento sostiene, producen frutos para el uso de los seres vivos y finalmente para el uso del hombre. Continúa diciendo que las potencias invisibles están a las órdenes de Dios para el servicio del hombre. Todas las criaturas visibles e invisibles, mortales e inmortales convergen hacia un ser único, el hombre, que Dios creó para ser el punto de unión común de la creación. A este ser, el hombre, le dio un cuerpo visible que participa de los cuatro elementos y se alimenta de sus frutos; un alma racional e inmortal parecida a las esencias invisibles y racionales. Este ser es el «pariente común», al que la creación complace servir.

Además, Dios otorgó al hombre el poder de mandar, reinar, juzgar y discernir. Esta nueva semejanza con Dios, aunque no se puede equiparar a la plenitud suprema, expresa la grandeza de las perfecciones correspondientes a Dios. En este caso la exégesis de Teodoro es meramente teológica.

Veamos brevemente cómo el Obispo mopsuesteno describe el episodio de Adán y de Eva. El hombre creado por Dios no está abandonado: Dios cuida de él, le busca un lugar adecuado, o sea, el paraíso, donde crecen árboles magníficos. La creación de la mujer se considera una segunda intervención divina (*Gn* 1,26-27), sin pasar por alto el vínculo con *Gn* 2,20. También aquí se ve la insistencia del autor sacro en las palabras pronunciadas en el primer momento de la creación del hombre: al narrar la creación de la mujer se emplea de nuevo la palabra «hagamos», porque la mujer no es en absoluto inferior al hombre ante los ojos de Dios<sup>67</sup>. Una vez ilustrada la caída del hombre, primero la de Eva y a continuación

---

<sup>66</sup> Cf. *Gen* 2,19.

<sup>67</sup> R. Devreesse, *cit.*, 18.

la de Adán invitado por ella, se pone de relieve la consecuencia de la desobediencia, que por un lado les abre los ojos y por otro les hace descubrir su propia desnudez.

Del comentario del mopsuesteno sobre el *Génesis* nos han llegado solamente los tres primeros capítulos, el resto en fragmentos. En el comentario a Gn 3,20 el Obispo de Mopsuestia habla de Eva en cuanto madre de los vivientes. En el versículo 24 explica el símbolo de los querubines que impiden a Adán la entrada en el paraíso.

### b) Comentario a los Salmos

En el catálogo de Abd'isho se lee que Teodoro expuso a David en cinco volúmenes para Cerdon y su hermano; sin embargo en la *Crónica de Seert* se dice que Cerdon le pidió otro comentario relativo a David, que Teodoro desarrolló en tres volúmenes<sup>68</sup>.

A los veinte años publicó el comentario sobre los Salmos<sup>69</sup>, al cual se remite en sus escritos posteriores<sup>70</sup>. De este comentario se conservan los fragmentos publicados por Migne<sup>71</sup>, que tratan los Ps 1; 2; 3; 5; 6; 7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 15; 16; 17; 26; 28; 29; 30; 32; 34; 39; 40; 49; 52; 53; 54; 57; 58; 59; 67; 68; 71; 72; 73; e 74. Baethgen<sup>72</sup> publicó también 17 Salmos que Teodoro aplica a los Macabeos, o sea, 43; 46; 54-59; 61; 68; 73; 78; 79; 82; 107; 108 y 144. Baethgen tuvo como texto de base un extracto siríaco del comentario de Teodoro. Según Pirot utilizó los tratados de Cordier, Mai y Migne. Pero lo que se comenzó a atribuir al Intérprete a raíz del descubrimiento del manuscrito Coislin 275, lo atribuían esos autores a Diodoro de Tarso<sup>73</sup>. A continuación, Mercati reanudó el estu-

<sup>68</sup> Cf. Id., *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (L-LXXX)*, ST 93, (Ciudad del Vaticano 1939).

<sup>69</sup> Cf. L. Pirot, *cit.*, 51-52.

<sup>70</sup> Cf. In *Gl* 2,18, en PG 66,225; In *Zac* 9,10, en PG 66, 556-557.

<sup>71</sup> Cf. PG 66,648-696.

<sup>72</sup> F. Baethgen, 'Der Psalmen Kommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung', *ZATW* 5 (1885) 53-101 y 'Die Siebzehn makkabäischen Psalmen nach Theodor von Mopsuestia', *ZATW* 6 (1886) 261-288; cf. L. Pirot, *cit.*, 72.

<sup>73</sup> Cf. L. Pirot, *cit.*, 73.

dio sobre el comentario a los Salmos teniendo como texto de base el códice irlandés C.301 de Ambrosio<sup>74</sup>. La investigación de Mercati muestra que el comentario a los Salmos fue erróneamente atribuido a Jerónimo, que el título *Hieronimi expositio super Psalterium* fue añadido en el s. XV y que la obra fue traducida no del original sino de una versión latina de un comentario griego.

En 1902, Lietzmann parece haber encontrado una explicación antioquina de los Salmos 32-72, y basándose en el manuscrito Coislin 12, del s. XIII, atribuye al Obispo de Mopsuestia este fragmento<sup>75</sup>.

La obra maestra de Devreesse relativa a *Salmos* 50-80 parece completar la anterior. Este escrito es de gran importancia para la comprensión de la primera obra del mopsuesteno.

En el pasaje relativo al comentario de los Salmos que cita Facundus<sup>76</sup> se puede constatar que Teodoro reconoce sus límites, sobre todo desde el punto de vista temporal. Fundamentalmente se lamenta de las negligencias en la composición, el estilo y de errores comunes. Este comentario fue objeto de continuas investigaciones que poco a poco recuperaron gran cantidad de fragmentos breves.

También ratifica Devreesse<sup>77</sup> que mientras el Intérprete comenta a los Profetas menores, a menudo remite al lector al

<sup>74</sup> G. Mercati, *D'un palimpsesto Ambrosiano contenente i Salmi esapli e di un'antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia al Salterio* (Turín 1896).

<sup>75</sup> H. Lietzmann, 'Der Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia', *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1902) 333-346.

<sup>76</sup> Cf. Facundus Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum*, 3,6, en PL 67, 602 BC, «Ego quidem, quod nostra sic laudes, non alii cuiquam imputo, quam amicitiae quam circa nos habes, quam etiam in multis et magnis rebus semper ostendisti, et maxime quando ea quae scripta sunt in Psalmos miraris, quae etiam priam ceterorum omnium scripsimus. Non autem quantam oportuerat habuimus circa istam rem diligentiam: passi enim sumus quaecunquae incipientes, ut evenit, in imperitia scribendi constituti. Siquidem et multas immutationes illo tempore quae nostra sunt susceperunt, quas non est praesentis temporis enarrare: ex qua causa magis negligenter a nobis composita sunt plurima, et maxime illa quae prima sunt».

<sup>77</sup> Cf. R. Devreesse, *cit.*, 28.

comentario de Salmos que se cita incluso en el concilio del 553. El mismo Facundus cita por ejemplo el Salmo 44.

Las «cadenas» relativas a los Salmos de Barbero<sup>78</sup> y a continuación de Cordier<sup>79</sup> tuvieron gran importancia para la recomposición del comentario en cuestión. Tanto Mai como Migne han ofrecido un trabajo de decisiva importancia. Lietzmann<sup>80</sup>, analizando el manuscrito de Coislin 12, descubrió que una parte del comentario se debía atribuir a Teodoro de Mopsuestia. Pero según Devreesse estas y otras pruebas no muestran que el texto relativo a los Salmos sea realmente auténtico. No hay que olvidar los interesantes artículos de Vosté<sup>81</sup>. También las obras basadas en C 301 inf. son de gran interés<sup>82</sup>. Y por último Giovanni Mercati intenta relacionar los manuscritos de Milán con los de Turín, insistiendo en que podrían ser de nuestro autor<sup>83</sup>.

En cuanto a la teología, las dos obras sirven como prueba de la visión de Teodoro, que no considera necesario cambiar un método heredado de los maestros antioquenos y adecuado tanto a los recursos como a la disposición de su inteligencia<sup>84</sup>.

Algunos autores consideran que el salterio que Teodoro tenía en sus manos era la *Vulgata* de Antioquía, la que utilizaron Juan Crisóstomo y Teodoreto<sup>85</sup>, o sea, un texto com-

<sup>78</sup> D. Barbero, *Aurea in quinquaginta Davidicos Psalmos doctorum graecorum catena interpretante* (Venecia 1569).

<sup>79</sup> Cf. B. Cordier, *Expositio Patrum Graecorum in Psalmos* (Antverpiae 1643-1646) vol 3.

<sup>80</sup> Cf. H. Lietzmann, *Der Psalmenkommentar Theodor's von Mopsuestia*, en *Sitzungsberichte der Akademie Berlin* (1902) 334-346.

<sup>81</sup> Cf. J. M. Vosté, Théodore de Mopsueste sur les Psaumes', *Angelicum* (1942) 191-198; Id., 'Mar Iso'dad de Merw (vers 850) sur les titre des psaumes', *Bibl* 25 (1944) 210-235; 261-296.

<sup>82</sup> Cf. G. I. Ascoli, 'Il codice irlandese dell'ambrosiana edito e illustrato', *Archivio glottologico Italiano* 5 (1878-1889) 529-531; Wh. Stokes - J. Stachan, *Thesaurus Palaeohibernicus*, I, (Cambridge 1901) 7-483; R.I. Best, *The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish Preserved in the Ambrosian Library, (Ms C 301 inf.) Collotype Facsimile, with Introduction*, Published by the Royal Irish Academy (Dublin-London 1936) 11ss.

<sup>83</sup> Cf. G. Mercati, *I frammenti inediti dell'antica versione latina del commento di Teodoro Mopsuesteno ai Salmi*, ST 11 (Roma 1903) 93-105.

<sup>84</sup> Cf. R. Devreesse, *cit.*, 55.

<sup>85</sup> Cf. H. B. Swete, *cit.*, II, 340-345; G. Braukmann, 'Der Psaltertext bei Teodoret', *Mitteilungen der LXX Unternehmung, Heft 3* (1911).

puesto cuyo origen se remonta a la versión de los LXX, como todos los textos griegos del Antiguo Testamento traducidos del hebreo. En lo relativo a este punto la opinión de Teodoro es peculiar. No acepta la versión común a las Iglesias del Patriarcado de Antioquía. Según él, el texto contiene formas, palabras y modos de decir que no tienen sentido, que obstaculizan su clara y directa comprensión<sup>86</sup>.

La intención del Intérprete consiste en corregir ciertos pasajes del Salterio que parecen haber sufrido una deformación durante las distintas fases de su larga transmisión. En este caso apela a los testimonios externos para remontarse lo más posible a los orígenes, hasta llegar a los pormenores de la tradición del texto sagrado. El primer testimonio es evidentemente el hebreo, aunque no se sabe con exactitud qué quería decir con el vocablo «hebreo», libros hebreos, propiedades hebreas. Nuestro autor parece ignorar la lengua hebrea y usaba como texto de base una traducción griega de la Sagrada Escritura. Este hecho demuestra que el Intérprete, ignorando el hebreo, tuvo que recurrir a otros medios para entenderlo. Parece que conocía bien el siríaco porque lo usa, pero eso no es suficiente para entender bien el hebreo.

El uso de los *idiomata* semíticos no parece ser frecuente; además, se logró la mejora del Salterio antioqueno a través de antiguas versiones griegas. Existen otras versiones como las de Símaco, Aquila y Teodoción que raramente usa Teodoro.

La equiparación del Salterio antioqueno con el hebreo y las traducciones antiguas es el primer paso hacia la mejora. El segundo paso consiste en constatar la integridad y la autenticidad del manuscrito<sup>87</sup>. En este caso sería muy interesante analizar las omisiones y las variantes que se dan a menudo, pero remitimos a varios estudios relativos a ello debido al reducido espacio.

---

<sup>86</sup> Cf. H. B. Swete, *cit.*, I, 16,19; R. Devreesse, *Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (L-LXXX)*, 214s.

<sup>87</sup> Cf. K. Staab, *Die Pauluskatenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, (Roma 1926) 187; H.B. Swete, *cit.*, I, 159,180.

En realidad, Teodoro fue el primero y el último de los comentaristas antiguos que utiliza en este caso la crítica literaria. Él comprendió que la obscuridad de los versículos se debe a las dificultades del traductor con el hebreo y al estilo de la Escritura. Además subraya la imposibilidad del idioma griego para reproducir con precisión el hebreo sin dañar la claridad del sentido<sup>88</sup>. El Intérprete insiste en la dificultad de la conjugación de los tiempos verbales en estas dos lenguas, poniendo de relieve que el hebreo es rico en formas pero pobre en modos y tiempos. Tras haber corregido el texto y explicado los símbolos comunes a la Escritura, el autor intenta explicar los Salmos. Además, en una observación pone límites a la retórica subrayando que el predicador se sirve de la Escritura, citando, acomodando y adaptando.

Nuestro Obispo presta atención a aquellos autores que, según él, son fiables porque concuerdan con el texto que él mismo sigue; al resto los rechaza. Antes de comenzar con el comentario de un Salmo lo contempla en su conjunto. Este método, al que Teodoro denomina *ὑπόθεσις* (argumento), le permite destacar quince temas principales, que posteriormente divide en dos grupos.

El mopsuesteno está convencido de que el autor de los Salmos es David quien, iluminado por la revelación del Espíritu Santo, adopta la personalidad de diversos hombres del Antiguo Testamento, de los cuales conoce su existencia en diversos momentos de la historia sagrada. Así se pone en su lugar, en cuerpo y alma, interpreta su papel y les muestra las pautas a seguir. Este modo de interpretar el profetismo davídico del Intérprete es verdaderamente original. Pues es siempre David quien habla, ve e instruye. En efecto, la exégesis de Teodoro relativa a los Salmos tiene como base dos puntos que nos parecen claves: el texto recapitulado literalmente y, en el marco de la visión profética, David y el pueblo de Dios en distintos momentos de su historia. Esta continua insistencia en la figura de David muestra el método exegético antioqueno, en contraposición al método alegórico alejandrino.

El íntimo amigo de S. Juan Crisóstomo explica en su comentario cómo el Apóstol usa el Salterio. No busca profe-

<sup>88</sup> Cf. R. Devreesse, *cit.*, 512.

cías, sino testimonios para su enseñanza. Los pasajes utilizados son ejemplos cómodos, transposiciones fáciles y adaptaciones perfectamente coherentes. Continúa diciendo que cuando el Apóstol introduce en su argumentación contra los judíos algunas quejas procedentes del Salmo 13,13 (*Rm* 3,12) no quiere evidenciar el cumplimiento de una profecía, sino que le parece identificar en sus adversarios la actitud o los sentimientos por los que David se sentía rechazado por los demás. Lo que el rey-profeta dijo sobre los asirios, llenos de orgullo, Pablo lo aplica a los judíos, sus contemporáneos. Mas Teodoro afirma que lo mismo hacemos nosotros: citamos, adaptamos y acomodamos<sup>89</sup>.

Parece que en el comentario relativo a los Salmos, traducido por Devreesse, no hay ningún rasgo del carácter mesiánico y tampoco se hace alusión al Salvador que esperan los judíos. Pero si se considera el *Ps.* 88, nuestro autor parece demostrar lo contrario.

¿Qué Salmos fueron realmente considerados «mesiánicos»? Aquí la visión del Intérprete nos dice que no se trata de la preparación del pueblo elegido, sino de la última solicitud de Dios para con la humanidad.

En lo relativo a la comprensión del *Ps.* 2 (*Quare fremuerunt gentes?*), el mopsuesteno reafirma que el Cristo de la pasión se aparece a David, y, según Teodoro, le anuncia que su diestra imperial y su potencia soberana reaccionarán sobre el mundo creado después de la Resurrección. Tanto Pedro en los *Hechos* como Pablo en la epístola a los *Hebreos* insisten también sobre este aspecto. Nuestro autor dice que los exégetas hebreos, por el contrario, intentaron quitar de la persona del Señor el contenido de la profecía en favor de Zorobabel o de David. Pero sus argumentos no se sostienen, porque en este caso se trata nada más y nada menos que del Hombre-Dios, del Hombre resucitado que recibe el derecho del dominio supremo.

---

<sup>89</sup> Cf. K. Staab, *cit.*, 117; R. Devreesse, *cit.*, 85: «ut nos facere solemus, non solum cum scribimus aliqua sed et cum in ecclesiis disputamus ac dicta nostra volumus scripturarum testimoniis adprobare, quae sermoni nostro similitudine magna iungantur».

Por lo que respecta al *Ps 8 (Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum)*, Teodoro reafirma que se trata del Cristo triunfador profetizado por David<sup>90</sup>.

De nuevo es Cristo, unido a la Iglesia, a quien el Intérprete considera objeto del *Ps 44 (Eructavit cor meum)*. La exégesis hebrea lo concibe como si tratase de un rey y de una reina (Salomón y su esposa). Pero Teodoro interpreta al Rey como Cristo y a la Reina como la Iglesia, su Esposa. De este modo, nuestro Obispo se pone en el lugar de David para cantar el epitalamio. Cristo atrae hacia Él la admiración de sus contemporáneos y la de los creyentes, a quienes sana mediante el esplendor de su presencia. A la derecha de Cristo está la Reina, que es la Iglesia. Ella constituye el Cuerpo, del cual Cristo es la Cabeza, la asamblea de los creyentes unida a Él a través de la fe. Por Cristo la Iglesia está dotada de carismas espirituales, abundantes en el alma de los Santos<sup>91</sup>.

También el Salmo 109 se considera mesiánico. Aunque se ha perdido su comentario, hay algunos indicios relevantes que permiten suponer que el Intérprete lo elaboró efectivamente<sup>92</sup>. Estos puntos escogidos del comentario relativo a los Salmos nos sirven como prueba del método exegético del autor en cuestión. Para una visión más detallada de este comentario se remite a la obra colosal del autor francés reiteradamente mencionado.

<sup>90</sup> Cf. E. Sachau, *cit.*, 48s retoma el tema de la economía desarrollado en el comentario y dice: «Beatus David gratia Spiritus sancti totam gubernationem quae futura erat praevidit, et Deum creatorem universi propensum futurum et inhabitatum esse in homine salvationis nostrae causa eum similitudinem servi esse assumpturum et eam secum unam (parem) redditurum et unione cum ea universum rectorum esse. Miratus autem est de misericordia eius et stupefactus est de multitudine honoris hominum, quod nos huius dignitatis dignatus est, ut inhabitaret in natura nostra. Etiam hoc praevidit revelatione Spiritus, eum cuique homini notum futurum Deum et creatorem universi et in creatione nomen eius laudem habiturum esse, et quemque hominem cogniturum esse creatorem suum, qui antea iis (hominibus) non notus fuerat. Et de his duobus miratus est, de uno quod eos qui ad malum sese verterunt, ad bonum reducit de altero quod hanc actionem agit in homine...».

<sup>91</sup> Cf. R. Devreesse, *cit.*, 277s.

<sup>92</sup> Cf. G. I. Ascoli, *Archivio Glottologico Italiano* 5 (1878-1879) 529-531.

### c) Comentario a los Profetas menores

El Comentario a los doce Profetas menores se conserva en el manuscrito Vat. gr. 2204 del s. X. Una segunda copia se conserva en la misma biblioteca vaticana, pero es del s. XVI, Vat. gr. 618 en el cual falta *Zacarías*. Estos dos manuscritos se encuentran también en la Hofbibliothek de Viena del s. XV suppl. gr. 10 y del s. XVI Theol. gr. 55<sup>93</sup>. Este comentario fue publicado por Mai en 1825 y 1832 a partir del ms. del s. X, por Wegnernen 1834 y por Migne en 1859<sup>94</sup>. El comentario parece posterior al de los Salmos<sup>95</sup>. También el comentario a los Profetas menores se caracteriza por una paráfrasis empeñada en aclarar el significado literal y en rechazar la aplicación mesiánica de las visiones proféticas, referidas a la historia posterior de Israel.

Herbst intentó demostrar que el testimonio de Abd'isho sobre la composición de un comentario de Teodoro a los cuatro Profetas mayores carece de fundamento. Su tesis es que el V Concilio lo habría mencionado, y que la profecía de Is 7,14 no la habría atribuido a Cristo<sup>96</sup>. El autor alemán desarrolla una lógica que en un primer momento impresiona, pero que pierde valor si se da crédito a la afirmación de

<sup>93</sup> Cf. J.M. Vosté, 'La Chronologie de l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste', *RB* 34 (1925) 64.

<sup>94</sup> En PG 66,124-632.

<sup>95</sup> Cf. H.N. Sprenger, *Theodori Mopsuesteni commentarius in XII prophetas* (Wiesbaden 1977); Teodoro de Mopsuestia, *Replica a Giuliano imperatore*, ed. A. Guida, *Biblioteca Patristica*, 19.

<sup>96</sup> Cf. W. Herbst, *Theologische Quartalschrift*, 1834, 488: «Daß Theodor die großen Propheten commentiert habe bezweifle ich darum; weil sie von den von der Synode aufgestellten Censoren nicht erwähnt worden, was nicht denkbar ist; wenn Commentare über den Jesaia und Daniel vorhanden und dieselben in dem Geiste und nach den Grundsätzen, die in Commentare über die kleinen Propheten herrschen, abgefaßt waren, oder wie wäre es denkbar, daß ein biblisches Commentar, in welchem weder Emmanuel, *Jes* 7,14; noch der Knecht Gottes auf Christus bezogen war (denn daß Theodor keine von beiden Stellen von Christus erklärt hätte, kann als gewiss angenommen werden) hätte ohne Rüge bleiben können?».

Facundus sobre *Isaías*<sup>97</sup>, y a Abd'isho<sup>98</sup>, quien muestra lo contrario. A pesar de la escasa información sobre el comentario a los Profetas mayores, es seguro que Teodoro lo ha escrito.

Teodoro expuso los doce Profetas en dos volúmenes quizás para Mar Trius o para Mar Toubá (el nombre auténtico del destinatario todavía es incierto), pero lo que más interesa es el contenido del comentario y no tanto el desarrollo histórico de la composición.

El antioqueno interpreta la acción del Espíritu Santo en los Profetas. Ya en el comentario a los Salmos, Teodoro indicó que la inspiración abarca varios modos: visión y revelación, conocimiento del futuro e intervención en la composición de la obra.

La visión de Teodoro sobre el papel del Espíritu Santo se define de la siguiente manera: primero recuerda la palabra de Pablo, según el cual no hay más que un Espíritu que se manifiesta a los creyentes en la Antigua y Nueva Alianza. Teodoro insiste sobre el hecho de que los Profetas reciben las revelaciones necesarias para la salvación, pero no todos de la misma manera. El mopsuesteno pone además de relieve que los Profetas tienen un conocimiento de los secretos más altos y todos sin excepción alguna.

En el mismo instante en el que el Espíritu se revela a los Profetas ellos se encuentran en un estado en el que no tienen ningún contacto con el mundo exterior. Las diversas operaciones del Espíritu Santo relativas a los Profetas, son indicadas con expresiones concisas: *ἐκστασις, διανοία, μετάστασις λήμμα;* o también *ὄρασις* y *ἀποκάλυψις*, que indican la visión y revelación de Dios<sup>99</sup>.

Para el Intérprete, el segundo momento de la inspiración profética consiste en la recepción del mensaje, una enseñanza que se origina en la visión y alcanza directamente al oído.

<sup>97</sup> Facundus, *Pro defensione*, 11, 7, en PL 67, 819, «In expositione quoque Hesaiæ prophetæ libro quarto sic ait».

<sup>98</sup> J.S. Assemani, *cit.*, III, 31-32 «Isaiam quoque et Ezechielem et Ieremiam et Danielelem singulos singulis commentatus est et dilucidavit, quibus finem imposuit labori suo in Testamentum Vetus».

<sup>99</sup> Cf. Migne, en PG 66,404 CD.

La gracia del Espíritu Santo transmite la enseñanza. Los Profetas tenían la impresión de que alguien les hablaba y los formaba en el conocimiento de las verdades oportunas.

La visión está acompañada de palabras. Cuando el profeta dice «la palabra del Señor fue», indica mediante «palabra» aquella fuerza inmensa que creía entender a través de una voz. Según nuestro autor, la visión indica la revelación y la mano de Dios significa la obra del Espíritu Santo, que inculca la enseñanza que el profeta necesita en el momento preciso.

El Intérprete aplica el método del comentario de los Salmos a los Profetas menores. ¿Cuándo empiezan los profetas a ocuparse de los acontecimientos? Comienzan con las catástrofes del reino del norte, la invasión asiria de Samaria en el año 722 y el exilio de las diez tribus en el 721. En efecto, los profetas Oseas, Joel, Amós y Miqueas habían anunciado esta devastación y deportación.

También Sofonías, Nahúm y Habacuc preanunciaron la devastación de Babilonia (Nínive) por parte de los asirios en el 612, y anunciaron lo que aconteció en el 586, la caída de Jerusalén y de Judá, por no haber querido rectificar ante la corrección divina a la tribu del norte. En efecto, Nabucodonosor ocupó Jerusalén, destruyó el templo y encarceló al pueblo. A continuación Jonás anunció la liberación del pueblo de los ninivitas en el 538 y la restauración del templo en el 516. La última profecía fue anunciada por Malaquías: Dios entrará en el templo y hará justicia.

Estos son puntos claves de la historia sacra proclamados por los Profetas y se extienden desde la destrucción de Samaria hasta la instalación pacífica de la comunidad judía en su tierra.

El Obispo de Mopsuestia afirma que los Profetas fueron elegidos para mantener al pueblo en el camino previsto por Dios bajo la perspectiva de Cristo. Así, la venida de Cristo al mundo y su obra salvadora universal no pueden ser consideradas dentro del programa de salvación una novedad, sino más bien una coronación del pensamiento divino manifestado desde principio de la historia sacra. En efecto, Teodoro considera a los Profetas los primeros receptores de la garantía conferida por Dios, pero la verdad profunda únicamente ha aparecido en el reino universal de Cristo. El eminente personaje de Antioquía considera a Cristo el único Señor de

los dos Testamentos. Por lo cual es válida la afirmación que dice que Dios constituyó en un único principio el contenido de los dos Testamentos. En primer lugar decidió revelar el estado futuro, cuyos orígenes se encuentran en la economía de Cristo. Nos situó en el presente para transportarnos a la otra vida, merced a la resurrección de los muertos, con el fin de mostrarnos la magnitud de los bienes que nos esperan. De este modo nos reveló su designio.

Llegados a este punto nuestro autor dice que Dios debe proporcionar instrucciones más claras que las precedentes, que fueron adaptadas al orden puramente espiritual. Las sombras y las figuras son insuficientes, y serán reemplazadas por un nuevo medio de enseñanza: la representación anticipa el «tipo», que para la simbología bíblica de nuestro autor tiene mucha importancia.

## 6. LAS OBRAS TEOLÓGICAS, DISCIPLINARES Y LITÚRGICAS

El principal exponente de la escuela antioquena no sólo cultivó la hermeneútica bíblica, sino que también desarrolló un intenso estudio de temas teológicos propio de las discusiones y polémicas de sus contemporáneos.

El escrito dogmático relativo a la *Encarnación* es con mucha probabilidad una de las mayores obras de la escuela de Antioquía. Los pocos fragmentos<sup>100</sup> llegados a nosotros demuestran el inmenso esfuerzo teológico del Intérprete en revelar y definir la cuestión de la naturaleza divina y humana de Cristo, así como la coexistencia de las dos naturalezas en una sola persona frente a lo que por una parte sostenían los arrianos y por otra los apolinaristas<sup>101</sup>. Esta obra, como afirma Dewart<sup>102</sup>, ejerció una influencia preponderante en el desarrollo de la cristología agustiniana. *De Incarnatione*, atestiguada por Cirilo de Alejandría en las *Epist.* LXX y LXXIV, fue retomada por Facundus en *Pro defensione* 1,IX, 3,747.

<sup>100</sup> M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, 2, nr. 3856.

<sup>101</sup> Teodoro de Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*. 20.

<sup>102</sup> J.M. Dewart, 'The Influence of Theodore of Mopsuestia on Augustin's Letter 187', *Augustinian Studies* 10 (1979) 113-132.

Respecto de *Adversus Eunomium*, el catálogo de Abd'isho indica dos obras diferentes. Según Devreesse, una data del período en el que Gregorio de Nisa compone la obra contra el hereje mencionado, mientras que la otra tiene como objetivo la defensa de Basilio contra Eunomio y es posterior. Parece que Teodoro interrumpió la redacción de este escrito para ocuparse, a petición del obispo Porfirio, del comentario del Evangelio de S. Juan<sup>103</sup>.

*Adversus asserentes peccatum in natura insistere*, conocido por la *Collectio Palatina*<sup>104</sup>, cita varios pasajes de una obra de Teodoro contra S. Agustín defensor del pecado original<sup>105</sup>. También Focio la cita bajo el título: *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀθρώπους*; se trata de la confutación de una doctrina relativa al pecado original<sup>106</sup>. En el catálogo de Abd'isho se cita esta obra con el título: *Y dos volúmenes contra aquellos que dicen que el pecado es innato*. En la *Crónica de Seert*, en cambio, se dice: «Una confutación de aquellos que afirman que el pecado es innato en la naturaleza». Esta obra también se menciona en la crónica de Barhadbshabba 'Arbaia<sup>107</sup>.

*Adversus magiam*. Focio la describe en cod. 81: *Θεοδοίου πρεσβυτέρου περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγιγῆς καὶ τίς ἢ τῆς εὐσεβείας διαφορὰ, πρὸς Μαστούβιον ἐξ ἀρμενίας ὁρμώμενον, χωρεπίσκοπον δὲ τυγχάνοντα*<sup>108</sup>. Este libro trata sobre la doctrina de los magos persas adoradores del fuego, a la cual nuestro autor contrapone la visión de la Iglesia sobre los orígenes del mundo. Según informa el sumario de Focio, una vez confutada la doctrina de

<sup>103</sup> R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 49-50. Según el testimonio de Focio (Cod. 4: *Ἀνεγνώσθη Θεοδοίου Ἀντιοχείως ὑπὲρ Βασιλείου κατὰ Εὐνομίου ἐν λόγοις κέ*) existe una sola obra contra Eunomio.

<sup>104</sup> Cf. M. Mercatore, *Collectio Palatina*, 9, 2482.

<sup>105</sup> Cf. E. Amann, *cit.*, 270-272.

<sup>106</sup> Cf. PG 103, 513s.

<sup>107</sup> Barhadbshabba 'Arbaia, *Histoire ecclésiastique (Histoire des saints Pères persécutés à cause de la vérité)*, ed. F. Nau, PO IX, 505: «A l'époque, en effet, où la question se posa chez eux de savoir si le péché dépendait de notre volonté ou s'il était déterminé par notre nature, ils envoyèrent vers lui, comme vers l'inventeur de la vérité, pour qu'il l'établît à ce sujet. Et lui, brûlant du zèle de la piété, fit deux livres qui sont connus par toute l'Église et il établit la vérité de l'orthodoxie». Cf. R. Devreesse, *cit.*, p. 50.

<sup>108</sup> Cf. PG 103,281.

Zoroastro en el primer libro, Teodoro explica la concepción cristiana de la creación y de la salvación procedente de Cristo. Merece la pena recordar que, a propósito del fin del mundo, el Intérprete veía la salvación final de todos los hombres por obra de Cristo, es decir, la «apocatástasis». Lo que le lleva a la doctrina de la recomposición de toda la creación en un orden final del bien es la concepción de la historia de salvación en cuanto desarrollo de un único acto divino de creación y redención a través de dos fases de la historia de la humanidad. Éstas son: la fase del pecado bajo el signo de la Ley, y la fase de la vida que acontecerá bajo el signo de la salvación realizada por Cristo, el cual restablece en su doble naturaleza el vínculo entre la realidad terrestre y celestial, roto por el pecado de Adán<sup>109</sup>.

Amann dice que no hay rastro de los tres títulos siguientes: *Ad monachos*, *De obscura locutione* y *De perfectione operum* en el listado de Abd'isho<sup>110</sup>.

El mismo autor afirma que *Adversus allegoricos*, publicado en cinco volúmenes, parece ser idéntico a *De allegoria et historia contra Origenem*, del cual Facundus presenta algún extracto<sup>111</sup>.

El *De assumente et asumpto* es un libro relativo a la encarnación. En el catálogo de Seert se corresponde con la confutación de Apolinar de Laodicea y de sus partidarios, que veían en la encarnación de Cristo la ascensión por parte de Dios de una forma humana, como si se tratase de una vestimenta externa y no de una sustancia humana plena. Según estos herejes, Dios-Logos, en cuanto alma habría ocupado el cuerpo de la Virgen María como si fuese su vestimenta. En consecuencia, el Logos sería un sujeto dotado de voluntad, y el cuerpo un objeto que actúa y sufre sin voluntad propia. De los cuatro volúmenes —como mínimo— que componen esta obra se conservan sólo unos veinte fragmentos<sup>112</sup>.

<sup>109</sup> Cf. T. di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*, 26. Sobre la doctrina de las dos catástasis véase R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, (Oxford 1963) 160-172; S. Zincone, *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno (Diodoro Crisostomo, Teodoro, Teodoreto)* (L'Aquila/Roma 1988) 39-45.

<sup>110</sup> Cf. E. Amann, *cit.*, 235-279, especialmente col. 240.

<sup>111</sup> Facundus Hermiane, *cit.*, 3.602s.

<sup>112</sup> CPG 2, nr. 3858.

El *De sacramentis (De mysteriis)* y el *De Fide* fueron identificados a partir del descubrimiento de Mingana. Se trata de catequesis preparatorias al bautismo, testimonio de la actividad pastoral del Obispo de Mopsuestia<sup>113</sup>. En los documentos del V Concilio ecuménico aparece un extracto como procedente del *Liber ad baptizandos* n. 35-39; 41; 42. Estas catequesis fueron proclamadas para los catecúmenos que se preparaban a recibir el bautismo en la noche de Pascua. Sobre todo proporcionan una exposición coherente e integral de la visión teológica del nuestro autor. En la interpretación de estas catequesis los autores modernos se dividen entre los que, como Amann, ratifican la reivindicación de la ortodoxia teodorea<sup>114</sup>, y otros que como Jugie<sup>115</sup>, ven en ellas indicios nestorianos.

<sup>113</sup> Sobre las catequesis del Intérprete se ha escrito mucho; aquí indicamos solamente algunos escritos que pueden ser útiles para la comprensión de la doctrina teodorea. R. Tonneau, E. Devresse, *Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, ST 145, (Città del Vaticano 1949); F. J., Reine *The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia* (Washington 1942); J. Nowak, *La relation entre la célébration des mystères et la vie chrétienne d'après les homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, (Rome 1968); T.A. Curtin, *The Baptismal liturgy of Theodor of Mopsuestia*, (Washington 1971); J.M. Lera, «*Y se hizo hombre*». *La economía trinitaria en las catequesis de Teodoro de Mopsuestia*, (Bilbao 1977); H.M. Riley, *Christian Initiation. A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan* (Washington 1974); J.M. Sánchez Caro, *Eucaristía e historia de la salvación. Estudio sobre la plegaria eucarística oriental* (Madrid 1983); B.D. Spinks, 'The East Syrian Anaphora of Theodore, Reflections upon its Sources and Theology', *EphLit* 103 (1989) 441-455; E. Mazza, 'La formula batesimale nelle Omelie di Teodoro di Mopsuestia' *EphLit* 104 (1990) 23-34; H.G. Thümmel, *Bilderlehre und Bilderstreit*, (Würzburg 1991); R. Kaczynski, *Johannes Chrysostomus. Catecheses Baptismales. Taufkatechesen I-II* (Freiburg 1992); A. Geltson, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford 1992); P. Bruns, *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homelien des Theodor von Mopsuestia*, CSCO 549 (Louvain 1995).

<sup>114</sup> E. Amann, 'La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste', *RSR* 14 (1934) 161-190; Id., 'Un nouvel ouvrage de Théodore de Mopsueste', *RSR* 20 (1940) 491-528; J. M. Lera, 'Théodore de Mopsueste', *DSP* 15 (1991) 385-400, ofrece una exposición sistemática de la doctrina del Intérprete basándose fundamentalmente en las Homilias catequéticas, en las que ve «un nouvel éclairage sur son orthodoxie» (col. 392).

<sup>115</sup> M. Jugie, 'Le «Liber ad baptizandos» de Théodore de Mopsueste', *EOr* 34 (1935) 257ss.

Los escritos considerados de dirección espiritual se mencionan en los dos catálogos. Abd'isho: un volumen sobre el *Sacerdocio*, del que apenas quedan indicios; uno sobre el *monacato*, otro sobre la *perfección de las obras*; y finalmente otro sobre la *conducta perfecta* (*Crónica de Seert*).

En el *De Spiritu Sancto*, al cual Leoncio de Bizancio se refiere en *De sectis* 4,3<sup>116</sup>, Teodoro, poco después de su consagración episcopal y con ocasión de la conferencia en Anazarbe, defiende contra los macedonios la divinidad del Espíritu Santo. El resto de sus obras están reflejadas en los catálogos reiteradamente mencionados.

Por lo que concierne la cronología de sus obras de teología nos remitimos al artículo de J. M. Vosté<sup>117</sup> debido al interesante material que ofrece.

Las obras hasta aquí mencionadas demuestran la intensa actividad literaria de Teodoro. Sin duda, la exageración expresada por su discípulo Juan de Antioquía, que habla de diez mil volúmenes, es indicio de una vida de entrega al estudio bíblico, teológico y espiritual.

Efrem YILDIZ

## SUMMARY

Both sources: the Catalogue of Abd'isho and the *Cronica of Seert* emphasize the vaste literary production of Theodore of Mopsuestia which is fundamentally divided into exegetical and theological writings.

His exegetical method, which is typically antiochian, analysed in this paper through the most relevant exegetical works (*Genesis*, *Psalms* and *Minor Prophets*), points up the respect for the text, adherence to the historical dates, the care of style characteristics of the author and the grammar and syntactical structures of Hebrew in relation with Greek. From an interpretative point of view, Theodore considers David the author of the Psalms whose composition, fulfilled under the direct inspiration of Holy Spirit, has the aim to form and educate the people of God.

<sup>116</sup> Cf. PG 76, 1221 A.

<sup>117</sup> J.M. Vosté, *cit.*, 54s.