

NOTAS INTRODUCTORIAS A LA NOEMATICA DE SAN EFREN

Por CARLOS BRAVO, S.J.

I— Estudio preliminar: observaciones críticas sobre los comentarios al Antiguo Testamento y su transmisión.

No obstante la destacada posición que ocupa S. Efrén (1) entre los escritores de su nación, y también con justo título, entre las más notables figuras de la literatura universal, su obra exegética es poco conocida en el Occidente. Entre las varias causas que podrían explicar este hecho, una y no pequeña, es el estado en que han llegado hasta nosotros, la mayor parte de sus numerosísimos escritos, las falsas atribuciones de que han sido objeto, las frecuentes interpolaciones y reelaboraciones a que han sido sometidas varias de sus obras, bien defendidas por lo demás, tras las «trincheras de su texto original y de sus versiones orientales» y griegas según frase de I. Hausherr, refiriéndose al caso análogo de Evagrio Póntico (2).

Tienen pues, por objeto, estas notas, introducir al lector al estudio de los comentarios del Santo Doctor, conservados en lengua siríaca (3).

La obra exegética de Efrén presenta puntos de capital importancia y tiene un mérito excepcional. Ante todo, él fue el

-
- (1) Efrén nació, según toda probabilidad, en Nisibe, hacia el año 306. Allí vivió y enseñó, hasta que huyendo de los persas, el año 363, se refugió en Edesa, en donde dirigió la famosa Escuela de los persas, hasta el 373, año de su muerte. Cfr. BO III, 2 CMXXIV: Act. Syr. 5 Patr. Or. IV, 377. Ebediesu Nisibenus, *Catalogus scriptorum syrorum ecclesiasticorum*, ed. I. Bar Qallayta, p. 89 (Mosul Imprimerie assyrienne de l'Eglise d'Orient, 1924).
 - (2) Irenée Hausherr, S.I. *Les versions syriaque et armenienne d'Evagre le Pontique*. Or. Chr. 22 (1931) 70.
 - (3) El siríaco es un dialecto aramaico-oriental, originario de la región de Edesa y que llegó a ser la lengua clásica de los cristianos sirios. La lengua del Talmud de Babilonia y la literatura maniquea y mandea representan una etapa anterior del arameo oriental. Cfr. *Syrische Grammatik*. T. Nöldeke. Vorrede VII.

primero en abrir en aquellas remotas regiones, el camino a una interpretación del sagrado texto desde un punto de vista cristiano y en difundir ampliamente su conocimiento por medio de numerosos escritos, conocidos en todas las Iglesias de Siria y en muchas de habla griega. En segundo lugar marca una tendencia que pudiéramos llamar científica, basada en el estudio directo del texto, dándole todo su valor como documento histórico, reconociendo su carácter figurativo, pero sin perder de vista el ambiente histórico en que fue escrito, muy semejante al suyo, por otra parte. Max Treppner caracteriza la actividad exegética de Efrén: «No se ha podido establecer con seguridad si Efrén fundó la Escuela siríaca-oriental de Edessa o si se asoció a ella posteriormente: pero sí es cierto que a él le debe su gloria y su influjo por la introducción de su nuevo sistema exegético de la *interpretatio spiritualis*, que conserva un justo medio entre el alegorista y el histórico-gramatical. En contraposición a Orígenes, padre de la exégesis científica, el cual primeramente atiende al sentido alegórico, moral, místico, se preocupa Efrén ante todo por investigar el sentido literal» (4). Ya en aquel tiempo llama él la atención sobre ciertas particularidades de los autores sagrados, como son el volver más ampliamente sobre el mismo relato, las libertades cronológicas, el modo de hablar conforme a las apariencias y a las creencias de un pueblo primitivo: de ahí la distinción que establece entre lo que el autor sagrado quiere realmente afirmar y lo que dice únicamente según las apariencias.

En tercer lugar, dada su independencia y aún su aversión al ambiente helénico, representa para nosotros, la más pura y viva tradición de aquellas iglesias, la cual se remonta a las fuentes apostólicas, por la serie no muy larga de sus obispos.

Transmisión de los escritos: Es difícil hacer siquiera sea un recuento sumario de la inmensa obra literaria de Efrén. Sozomeno le atribuye tres millones de estrofas y un cómputo popular entre los sirios le asigna doce mil poemas; los coptos leen en su Sinaxario: «Escribió muchos sermones y poemas; en un ejemplar hemos encontrado que la suma de todos los sermones que compuso por obra del Espíritu Santo, es de catorce mil»

(4) Ephraem der Syrer und seine Explanatio der vier ersten Kap. der Genesis. Passau, 1893 pg. 10.

(5). Aunque estos números no tienen un valor matemático, sin embargo se colige claramente la magnitud sorprendente de la producción literaria de Efrén. Muchas de sus obras se han perdido, otras yacen olvidadas en las bibliotecas y archivos de Europa y Asia; otras finalmente han llegado hasta nosotros al través de códices siríacos, griegos, latinos, armenios, coptos, etíopes y eslavos. Escribió solamente en siríaco, porque ignoraba absolutamente el griego, dice Bardenhewer (6) e igualmente Lamy: «Ephraemus nonnisi syriace scripsit» (7), apoyándose en las afirmaciones de Teodoreto (8); Barhebreo (9) y otros (10). Como en el comentario al versículo primero del Génesis discute el valor de la partícula hebrea 'et concluye Assemani que Efrén no ignoraba la lengua hebrea, pero en realidad este trozo, tomado de la Catena de Severo, se debe a Jacobo de Edesa (11).

Los más antiguos manuscritos se remontan a los siglos V y VII; proceden principalmente de los monasterios del valle del Natron en el desierto Líbico y contienen en su mayoría textos en verso. La gran fama de Efrén contribuyó a embrollar la transmisión de sus escritos, pues muchas de las producciones posteriores de discípulos e imitadores, le fueron atribuidas a él, mientras otros escritos han sido interpolados y modificados arbitrariamente. A este propósito dice Bardenhewer: «Ese estado de los manuscritos se puede reconocer, en algunos casos, con absoluta seguridad» (12). Tal sucede con muchos himnos atribuidos a San Efrén en la edición romana y que en realidad se deben a la pluma de Isaac de Antioquía, algo posterior a Efrén (13). Algunas transformaciones doctrinales se deben a los monofisitas, como en el caso de los himnos al nacimiento de Cris-

(5) Bib.Or. I, p. 56.

(6) Bardenhewer, *Biblioth. d. Kirchenväter* I Bd. Allgemeine Einl. München, 1919. Überlieferung d. Schrift.

(7) Lamy, F. S. *Ephrem S. Hymni et Sermones*, vol. IV, pg. 13.

(8) *Hist. Eccl.* IV, 26.

(9) *Chronicon Eccl.* I, col. 85.

(10) *Op. Syr.* II, 117.

(11) Jacobo, obispo de Edesa, muerto el 708 d.C. Cfr. I. B. Chabot et A. Vaschalde, *Hexaameron*, en el *Corpus Scrip. Chr. Or.* Serie II T. LVI, Paris, 1928 y Bib. 31 (1950) pg. 390-401.

(12) «In einzelnen Fällen vermögen wir diese Sachlage mit vollster Sicherheit zu erkennen». Bardenhewer L. c.

(13) Bickell Gustav. *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Münster 1871.

to según la carne, en los cuales se alude más de una vez a la única persona y doble naturaleza de Cristo; de ahí que varias estrofas fueran mutiladas y no las conozcamos en toda su integridad sino merced a una carta de Jacobo de Edesa (14).

Traducciones al griego se hicieron ya durante la vida de Efrén, según testimonio de Sozomeno (15). San Jerónimo habla de la traducción griega de un escrito de San Efrén sobre el Espíritu Santo (16). Con todo, los manuscritos griegos disponibles, no pasan del siglo X. También es extraño que rara vez se encuentra un original siríaco de una versión griega; en tales casos excepcionales se puede apreciar que las traducciones son muy deficientes y aun infieles. Assemani llega a afirmar que de los muchos ejemplares de un texto griego que habían llegado a sus manos, no existía ninguno que concordase totalmente con otro y que la diversidad no se limitaba solamente a la cantidad y disposición del texto, sino a los títulos, a las palabras y aun a las ideas mismas (17). Meyer observa a este respecto: Los manuscritos son tan divergentes que con frecuencia no se pueden parangonar, sino que es necesario transcribirlos. Así, le ha sucedido a Assemani que sin darse cuenta ha impreso ciertos pasajes del Anticristo, en cinco formas diversas en sus volúmenes (18). Y Silvio Mercati en el prefacio a S. Ephraem Syri Opera, dice: «En las continuas tentativas de reconstrucción se presentaron tales dificultades, que me vi obligado a desistir aquí, a diferir más allá, ya que el trabajo de comparación crecía desmesuradamente, ofreciéndose tal número de variantes, de no poderse reconstruir con seguridad el verdadero texto o porque toda la tradición manuscrita se remontaba a un arquetipo ya deteriorado o interpolado» (19). Como razón de este hecho puede aducirse el que los textos griegos se dirigen casi exclusivamente a la edificación de los fieles y subordinándose todo otro

(14) Bickell Gustav, *Carmina Nisibena*, Lips. 1866 pg. 6.

(15) *Hist. Eccl.* 3,16.

(16) *Hier. de viris illustr.* 115.

(17) *Op. Graeca I; Praef.* pg. ij.

(18) Meyer, *Gesammelte Abhandlungen*, I, 6. z. mittellateinischen Rythmik, Berlin, 1905.

(19) Mercati S.J. *S. Ephraem Syri Opera*, Monumenta Biblica et Ecclesiastica T. I, fasc. 1, pg. VI Romæ, 1915.

interés a este fin, no existía la más mínima preocupación por fijar el texto y conservarlo en toda su integridad (20).

Para colmar las lagunas de la tradición siríaca, las versiones armenas prestan un mayor servicio que las griegas, aunque no todas son del mismo valor. Algunas datan del siglo V y derivan en gran número del siríaco directamente. Para el Nuevo Testamento son imprescindibles. Del griego han pasado al latín, copto, árabe, etiópico, eslavo, etc. (21).

Los Comentarios

Después de haber dado un vistazo al estado actual de la obra de San Efrén, en general, restringimos nuestra atención a sus comentarios al Antiguo Testamento y ante todo a los códices que nos los han transmitido.

De capital importancia es el código número 110 de la serie siríaca vaticana (22), traído a Roma por el maronita José Simón Assemani, en el año de 1707, en un viaje lleno de vicisitudes, una de las cuales fue un naufragio en el Nilo, que dejó su traza indeleble en las primeras y últimas páginas del código y tuvo como fatal consecuencia la pérdida de algunas hojas (23). Escrito hacia el año 523 p.C. y procedente de Mesopotamia, fue hallado el código en un monasterio siríaco del desierto de Nitria en Egipto, a donde había sido llevado el año 932 p.C. Es un pergamino de forma cuadrada, escrito en caracteres estrangelo, que coinciden con los tipos presentados por Euting como pertenecientes al siglo VII (24). La escritura es clara y cuidadosa; se ve que el copista puso mucha diligencia en la transcripción, pues rara vez se tropieza con erratas u omisiones. A Pohlmann ha

(20) Cfr. Cod add. 1.450 b, Br.Mus. del siglo X: Lamy op. cit. II pag. 430.

(21) F. C. Burkitt, *St. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Textes and Studies, vol. II n. 2 pag.5 da una lista de escritos genuinos de S. Efrén, atestiguados por Mss. anteriores a la invasión mahometana; comprende códices del siglo V al VII.

(22) J. Assemani, *Bibl. Ap. Vat. Codicum Mss. Catalogus* I T.III pg. 76, Romæ, 1769.

(23) Assemani, *Bibl. Or4 Præf.* n. VII.

(24) Th. Nöldeke cf. *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, 1880.

notado algunas cuantas, por lo demás de poca importancia, en lo que toca a nuestro objeto (25).

De la comparación con el códice 111 de la misma serie, escrito el año 854 de los griegos, 523 p.C. concluye Assemani que nuestro manuscrito data más o menos de la misma época y fue escrito por la misma mano. Pohlmann llega a la misma conclusión basándose en argumentos de orden interno: como la forma de la letra, al cual ya hemos aludido; la carencia absoluta de vocales, ciertas particularidades del lenguaje que lo diferencian de códices posteriores y que son indicios claros de antigüedad. Aduzcamos algunos ejemplos: aunque el texto de la *Pesshitta* usado por S. Efrén difiere poco del impreso en la *Poliglota Londinense* (1654-1657) sin embargo presenta con ésta ciertas discrepancias que muestran suficientemente una forma anterior al siglo VI, ya que los códices empleados en dicha edición, datan todos de esta fecha. En *Op. Syr.* I pg. 7 E a propósito de Gen. 1,2 se citan las palabras del libro de los Proverbios 3,20 en una forma: (26), que difiere ligeramente de la *Ed. Londinense* (27).

A este propósito se puede consultar lo que dice Nöldeke acerca de la supresión de la letra Alef inicial (28).

En *Op. Syr.* I,325 A se cita el libro de los Jueces XIV,18 en la forma siguiente, que diverge en varias particularidades del texto londinense: (29).

Efrén

• اءم ح اند - م - اءم ح اند
 • اءم ح اند - م - اءم ح اند
 • اءم ح اند - م - اءم ح اند
 • اءم ح اند - م - اءم ح اند

Poliglota

• اءم ح اند - م - اءم ح اند
 • اءم ح اند - م - اءم ح اند
 • اءم ح اند - م - اءم ح اند
 • اءم ح اند - م - اءم ح اند

Y dijeron algunos de la ciudad: el día séptimo: qué más dulce que la miel; qué más fuerte que el león. Y respondió San-

(25) A. Pohlmann. S. Ephr. S. Comment. in S.S. textus in codicibus Vat. Mss. commentatio critica. P.I, p.6.

(26) Höpfel-Gut. Introd. parág. 52 de Versionibus syriacis pg. 315.

(27) Bib. Polygl. Lond. Walton, London 1654-1657.

(28) Op. cit. pg. 22.

(29) Nicolaus Wiseman, *Horæ Syriacæ*, pg. 112 Romæ 1828.

són a los Filisteos: si no hubieseis sobornado a mi ternera, no hubierais resuelto mi enigma.

Difiere también del texto hebreo en que añade la palabra Sansón, que aparece en los LXX y cambia la palabra arar del hebreo por seducir o sobornar; los LXX se acercan al siríaco. Otras variantes son: Pes. mnw. Efrén: mn', hw Pes. 'w Ef w Pes. Lhwn Ef. Lwt Plstj'.

Estas variantes son pues, un indicio de que los copistas nos han conservado el texto efremita anterior al que conocemos por los manuscritos londinenses (30).

No faltan otras señales de antigüedad en el códice, tales como la carencia frecuente de todo signo de plural en la tercera persona fem.pl. de tal modo que puede confundirse con la tercera persona masc.sing. (31). Algunas veces, por el contrario, la tercera persona fem.sing. presenta una iod al final (32). En ciertas palabras se prefiere la escritura completa (scriptio plena); en otros nombres, la forma más breve (33). Es notable la supresión de ciertas letras. Frecuentemente los verbos de primera radical iod se hacen preceder de un alef mudo (34).

Contiene el manuscrito 95 hojas. Pohlmann afirma equivocadamente que son 96. Parece que la discrepancia proviene de un error en la numeración primitiva que salta de 15 a 17; posteriormente fue corregido el error. He verificado que entre el folio 15 y el 17 hay perfecta continuidad en el texto. A la misma causa se debe la afirmación de que el Exodo comienza en el folio 77, siendo realmente en el 76. Las hojas están escritas a dos columnas. Carece de vocales. El signo para distinguir el plural se encuentra frecuentemente en los nombres, rara vez en los verbos. La línea ocultante, no aparece ni una sola vez. Los signos de puntuación son muy variados, pero sin un criterio fijo, en cuanto puedo juzgar.

Contiene el códice un breve comentario al Génesis y una

(30) G. I. Spohn, *Collatio versionis syriacæ quam Peschitto vocant Lipsiæ 1785 et Wittenb. 1794. De ratione textus bib. in Eph. S. commentariis obvii.* Lips. 1786.

(31) Op. Syr. I,1 lin.29; 2.lin.15; 12 1.37; p.2,1.38 y 43 etc.

(32) Op. Syr. I,42 1.24 etc.

(33) Pohlmann, op. cit. pg. 11.

(34) Op. Syr. I,48 1.41; P. 115, 1.11; p. 203, 1.5; p.115, 1,9 etc.

nesis y «turgama» del libro del Exodo; en alguna parte se dirige al «oyente», quizás de su escuela? No vemos que combata a los Arrianos, aun al hablar de Cristo y del Redentor; parece pues, que el libro fue escrito antes de la introducción de la herejía arriana en Edesa; por el contrario, hemos visto principalmente en la historia de la creación, que el autor refuta los errores de Manes y otros semejantes, que afirmaban la eternidad de muchos seres (entia), de la Luz, etc., indicio de una doctrina anterior a los últimos años; como según el proemio, precedieron «los sermones y disputas sobre la creación» podemos atribuirlos a los años 364-370 (40).

Al tratar del manuscrito 103 añadiremos otros importantes testimonios sobre nuestro códice y completaremos el estudio dando una idea de las condiciones en que ha sido impreso en la edición romana, y en el *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, tt. 71 y 72, ya citados.

La Catena de Severo: De excepcional importancia para el estudio de la hermenéutica efremita es esta Catena, no precisamente por su valor intrínseco cuanto por la circunstancia de ser, con el códice 110 vat. la única fuente, hasta hoy conocida, que nos ha transmitido el texto de los comentarios del diácono de Edesa, al Antiguo Testamento, aunque en forma fragmentaria y sujeta a graves dificultades críticas. Es preciso, pues, antes de hacer uso de esa fuente, conocer el estado en que se encuentran los tales manuscritos, su contenido y principalmente, en qué medida nos han conservado el genuino pensamiento del doctor siro.

Se conocen actualmente dos ejemplares de esta Catena, uno en el British Museum de Londres, bajo el número DCCCLIII y el segundo en la Biblioteca Vaticana, número 103 de la serie siríaca. Según la descripción de W. Wright, el primero consiste en un códice de pergamino de 233 hojas, algo deterioradas, algunas de ellas. El volumen contenía originalmente 35 cuadernos (no 36 como afirma erróneamente el manuscrito) puesto que la hoja 34 lleva la señal «ld» en la primera página y «lh» en la última, marcadas con letras. Los 12 primeros se han perdido con excepción de dos hojas del primero y una del segundo. Cada página está dividida en dos columnas, solamente la página «lb»

(40) R. M. Tonneau, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii*. Louvain, 1955, pg. 10-11).

tiene tres y contiene de 36 a 49 líneas. La escritura es estrángo-lo como algunas vocales griegas.

Contiene una selección de escritos de algunos Padres, dispuestos en forma de comentario a una gran parte del Antiguo y Nuevo Testamento. Efrén es la principal autoridad en el libro de los Reyes, los 12 profetas menores, Ezequiel, Jeremías y Lamentaciones, Daniel e Isaías. El comentario al Génesis parece haber sido tomado principalmente de Jacobo de Edesa; siguen otros muchos como S. Juan Crisóstomo, principal autoridad en el Nuevo Testamento, Atanasio, Basilio de Cesarea, Cirilo de Alejandría, etc. Al final del comentario al Antiguo Testamento, fol. 123b, se lee el siguiente colofón:

Fue terminada, con el auxilio de Nuestro Señor, esta explicación del Antiguo (Testamento), es decir de los cinco libros de Moisés, con los restantes de los Profetas, hecha por Mar Efrén y Mar Jacobo de Edesa y San Cirilo, sucinta y brevemente.

Después de la doxología, el compilador añade:

Ha sido terminado el trabajo de diez años, sobre este utilísimo tesoro, por manos del pecador, digno de misericordia, el laborioso monje Severo, en el año 1172 según el cómputo de los griegos (A.D.861) el 25 del mes de Adar (marzo), en el monasterio de S. Bárbara situado en la colina de Edesa, en los días del Santo Patriarca Juan y del piadoso metropolitano Constantino. Hemos numerado la exposición del A.T. de Mar Efrén 5600 (escolios)... de Mar Jacobo de E. 2860....

A continuación leemos:

Este libro de vida y utilidad pertenece al humilde Samuel, que es por nombre monje o estilista... Fue llevado a término este libro el 25 del mes de Adar, en el año de los Griegos 1392 (A.D.1081)... En el Monasterio de la Madre de Dios que está en Gazarta, en la región de Alejandría la Grande (41).

Si ahora fijamos la atención sobre lo que a propósito del códice Vaticano 103 nos dice A. Pohlmann (42), cuyas indicaciones he tenido la oportunidad de verificar sobre el mismo manuscrito, podremos apreciar las diferencias que presentan los dos códices, desde el punto de vista que venimos estudiando. Está escrito también en pergamino, encuadrado en tres volúmenes, con un total de 372 hojas, no 386 como pretende Assemani

(41) W. Wright, Catalogue of syriac Mss. in the Br. Mus. P.II, p.908.

(42) Pohlmann, op. cit. p. 12.

(43), de las cuales faltan algunas a partir del fol.145. El tipo de letra es estrangelo; presenta buena puntuación pero el uso de las vocales es raro, sobre todo en la primera parte del código.

Acerca del autor, fecha y sitio de composición coincide naturalmente con el londinense, como puede verse en el folio 370. El copista, sin embargo, es diferente:

Pertenece este libro a Simeón, monje del castillo de Mansur, del monasterio de los siete mártires, cerca de Pharin, antigua ciudad (en Mesopotamia). Y yo Simeón con mi diligencia he añadido todos los escolios que aparecen al margen del libro (44).

Los escolios de Simeón, que son numerosísimos, se hallan enmarcados por líneas de color rojo, colocados en los márgenes libres y en las posiciones más diversas. Wright (45) tiene por seguro que el copista es Simeón de Hisn Mansur, contra la opinión de Assemani quien sostiene que fue «exaratus a Severo» (46); del mismo parecer es Lamy: «El ejemplar adquirido por Assemani no es probablemente el mismo código de Severo, sino una copia hecha dos siglos más tarde por el monje Simeón de Hisn Mansur» (47). Baumstark sostiene la misma opinión (48).

Posteriormente fue trasladado al monasterio de la Santísima Virgen María en el desierto Scetense en Egipto, restaurado allí por un cierto presbítero Mirigano, como se nota en el mismo código, en el año 1957 según el cómputo griego (A.D. 1646) y finalmente en 1715 transportado a la Bibl. Vaticana.

Podemos ahora comparar el contenido de los dos Mss. que poseemos:

103 Vat.

Génesis fol. 1-32; Ex. 67-72; Lev. 72-76; Num. 76-80; Deut. 80-86; Job 86-91; Jos. 91-95; Jud. 95-99; Sam. 190-114; Reg. 114-133; Hos. 133-136; Am. 136-139; Mich. 139-143; Joel 143-145; Abd. 145 incompleto; Zach. 146 incompleto. Faltan totalmente los escolios a Jonás, Nah. Sof. Agg. Mal. 154-155; Ez. 155-166; Jer. Lam. 166-176; Dan. 181 a t. -190; Is. 190-218; us esc. a Prov. 30, 15; fol. 240.

DCCCLIII Londinense

Gen. 1; Reg. 4-12; Profetas Menores 14 a Ez. 38 b; Jer. y Lam. 47; Cantar de los C. 55; Daniel, Susana 60; Is. 68-69; Prov. Eclesiastés 116a. Un pasaje del Eclesiástico 47,2 fol. 123 (49).

(43) Assemani, Cat. III, 7 ss. Bibl. Or., I, 63.

(44) Codex Vaticanus 103, fol. 370.

(45) Wright, op. cit. Par. II, 908 nota.

(46) Pohlmann, op. cit. pag. 14.

(47) Lamy, R.B. 1893 p. 7.

(48) Baumstark, Geschichte d. Syr. Lit. p. 279, parágr. 44 j.

(49) W. Wright, op. cit. p. 908; Pohlmann, op. cit. p. 15.

Autoridad de la Catena: La autoridad de una Catena depende ante todo de la autenticidad de los lugares citados y del grado de precisión con que el compilador ha transmitido el pensamiento y aún las palabras mismas del autor. Oigamos a Severo explicar el principio que ha seguido en la composición de la que actualmente nos ocupa:

Confiados en la virtud y auxilio de Dios nos hemos decidido a escribir una explicación compendiosa del Antiguo y Nuevo Testamento, tomada de los comentarios de Mar Efrén y Mar Jacobo de Edesa, escogiendo la interpretación de los pasajes difíciles. Se ha terminado con la ayuda de Dios la composición de este libro (50).

De la inscripción aducida y del estudio de la obra misma de Severo, vemos que ha seguido el método comunmente usado por los autores de Catenas y que expone en forma clara Dionisio Bar-Salibi, obispo de Amida (1207) hablando de sus comentarios al Antiguo y Nuevo Testamento, en el prefacio al Evangelio de San Mateo, cap. I:

No hemos dicho nada de nuestra propia cuenta, sino que sobre el fundamento de los comentaristas, hemos ordenado una exposición para edificación del espíritu y utilidad del alma (51).

Y la realización del plan la refiere a continuación:

Viendo que era imposible transcribir la exposición de todos los comentaristas, nos limitamos a reunir todas las sentencias de todos los intérpretes compendiosamente, reduciendo la extensión y prolijidad de sus palabras, en cuanto era posible (52).

Lamy observa a este propósito: «según el uso de los autores o compiladores de Catenas, Severo ha conservado las palabras mismas de los Padres que ha transcrito, pero abreviando y escogiendo solamente las frases principales, como advierte él mismo» (53).

Cotejando algunos lugares paralelos tomados de los dos manuscritos 110 y 103 nos daremos una idea más precisa del método empleado por Severo y al mismo tiempo tendremos ocasión

(50) Cod. Vat. 103, fol. 1.

(51) Bibl. Or. II, 157.

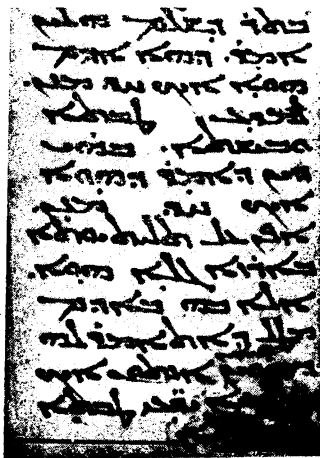
(52) Bibl. Or. II, 158.

(53) T. J. Lamy, RB. 1893, pag. 8.

de esclarecer ciertas objeciones, nacidas de las discrepancias ideológicas y estilísticas, muy notorias, sobre todo en lo que atañe al Génesis, pues respecto al Exodo, la mayor parte de los escolios están tomados casi a la letra. Tomamos dos pasajes al azar, con lo cual aparecerá claro cómo a pesar de las diferencias de expresión, se revela todavía en el fondo, la misma mano, en una obra de diversa índole (como son, según veremos, los dos comentarios escritos por Efrén) y a través de las modificaciones introducidas por el compilador. Comparemos el comentario a Gen. 3,22.

Ms. 110

Después de terminadas estas cosas, dijo Dios: he aquí a Adán hecho como uno de nosotros, conocedor del bien y el mal. Y en lo que dijo —hecho como uno de nosotros— aunque reveló misteriosamente la Trinidad, sin embargo quería con ello hacer mofa de Adán por lo que le había sido dicho, que seréis como Dios conocedores del bien y del mal.



Ms. 103

He aquí que Adán ha sido hecho como uno de nosotros: con estas palabras se mofó, pues, Dios de él (Adán) (54).

Y continúa un poco más adelante:

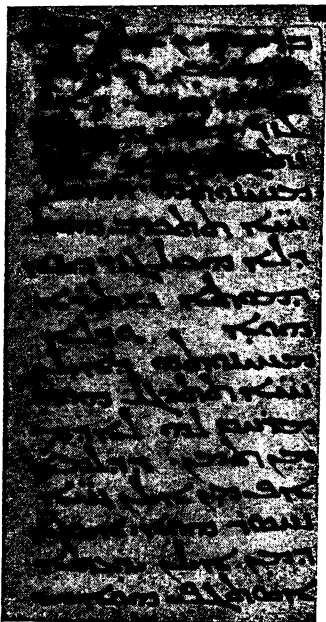
Porque ciertamente si hubiesen comido, una de dos hubiera sucedido: o la sentencia de muerte se hubiera frustrado, o el poder vivi-

Puesto que Dios había ya antes decretado: el día que comieres del árbol, morirás, por eso no les permitió que comieran del árbol de la

(54) Op. Syr. I,38 C; 135 A. Cfr. Tonneau, pag. 45 n. 34.

ficante del árbol de la vida se habría manifestado falso. Por consiguiente para que no se abrogase la sentencia de muerte y para que no apareciese como ineficaz el poder vivificante del árbol de la vida, alejó a Adán de allí... para que no fuese a recibir detrimento del árbol de la vida así como había sido perjudicado por el árbol de la ciencia....

vida, para que no se frustrase la palabra de Dios y la sentencia de muerte: si habiéndolo tocado permanecían en la vida; o si habiéndolo tocado —el árbol de la vida— morían, aparecería que en el árbol de la vida, no estaba la vida puesto que el mismo árbol de la vida, les causó la muerte y la trasgresión del mandato les conquistó la muerte (55).



En muchas otras perícopas se conserva el mismo paralelismo; otras en cambio, divergen totalmente, poniendo de manifiesto la existencia de otra obra original de Efrén.

Comparemos ahora la última sección del Ms. 110 sobre Exodo 32,20 con su paralelo en el Ms. 103:

Ms. 110

Quando vio Moisés el becerro y los címbalos, rompió las tablas que había traído del monte, al pie del

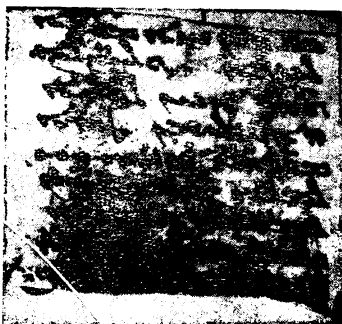
Ms. 103

Y se indignó Moisés y arrojó las tablas de su mano y las rompió; rompió las tablas que había traí-

(55) Op. Syr. I,39 B; 138 C. Cfr Tonneau, pag. 46. Tomo 71.

monje. Qué utilidad tendrían los preceptos para un pueblo que había sustituido al Legislador por un becerro.

do del monte al pie del monte. Para qué servían los preceptos en las tablas para un pueblo que había sustituido al Legislador por un becerro.



והאלהים העביר את ישראל אל המדבר
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם

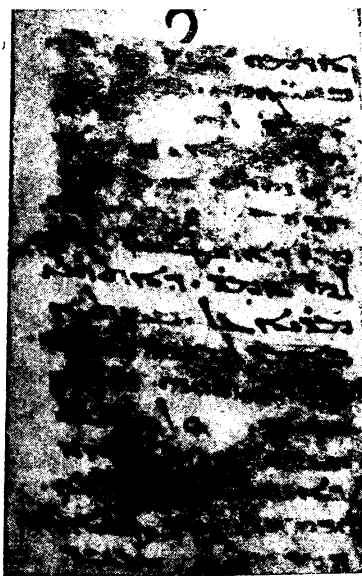
Los trozos finales son como siguen:

Ms. 110

...Ciña cada uno la espada sobre el muslo... He aquí que no le dijo el Señor, pues le había dicho cosas peores antes de se aplacase. Desde que fue persuadido por él, le fue dicho: Se aplacó el Señor del mal que había prometido hacer a su pueblo; arriba fue intercesor; abajo, vengador; ante la justicia, compasivo y en los campamentos celoso por el castigo.

Ms. 103

Y he aquí que no le dijo el Señor que hiciese aquellas cosas: arriba pues, fue intercesor y abajo vengador. Ante la justicia, misericordioso y en los campamentos lleno de celo; lo que hizo en su ira, lo ejecutó por orden de Dios (56).



והאלהים העביר את ישראל אל המדבר
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם
 ואלהם אליו ואלהם אליו ואלהם

NOTA: Obsérvese el mal estado de conservación de la última pág. del Ms. 110.

(56) Apud. Pohlmann, op. cit. p. 8-9.

Desde el primer momento aparece manifiesto que Severo usó una fuente diversa del Ms. 110 para la elaboración de sus escolios al Génesis, pues al lado de varios paralelos, se presentan tales divergencias que suponen evidentemente un texto diverso, como ya lo hemos anotado anteriormente. No sucede lo propio con el Exodo, cuyas explicaciones las más de las veces, reproducen a la letra las correspondientes del Ms. 110, con algunos aditamentos, cuyas fuentes son difíciles de determinar. Este hecho no constituye un problema, por sí mismo, ya que el mismo Efrén, en la introducción al Gen. Ms. 110, alude a ciertos comentarios escritos anteriormente y de los cuales el actual no sería sino un compendio:

No quería hacer un comentario al libro primero del Génesis, para no volver a narrar aquí, lo que ya habíamos tratado en Sermones y lecciones (Mimrés y Madrashés); pero obligados por el amor de los amigos, he aquí que escribimos brevemente las mismas cosas que en sermones y lecciones habíamos tratado difusamente (57).

Tenemos además otros indicios de la existencia de esta doble serie de comentarios. Moisés Bar-cepha, a fines del siglo IX conocía las dos obras exegéticas del diácono de Edesa, como anota en su tratado de Paradiso parte I, cp. I: «Deinde Beatus Ephraem duplici interpretatione exposuit librum Moysis prophetæ, quarum altera mystica est, atque arcana eruit sensa, altera res ipsas pertractat a Moyse descriptas». Y poco más adelante, añade: «Ita et Dominus Ephraem in suo commentario quo librum Geneseos de rebus ipsis interpretatur, paradisum revera extitisse affirmat» (58).

Como conclusión general de estas notas acerca de la autoridad de la Catena, vienen muy al caso las palabras de Mr. A. E. Brooke, refiriéndose a los Comentarios de Orígenes (Fragment of Heracleon, p. 19,20): «Podemos afirmar que la mayoría de los fragmentos de la Catena provienen de la pluma de (Efrén) por lo que a opiniones se refiere. Pero en los relativa-

(57) Op. Syr. I,1 «Los mimrés son discursos, tratados o poemas en prosa o en versos uniformes de siete sílabas. Los madrashés son poesías variadas, como los himnos de la liturgia y las melodías bizantinas, a las cuales han servido de modelo. Se componen de estrofas formadas sobre un ritmo determinado». Cfr. T.J. Lamy, S. Ephraem Syri Hymni et Sermones, t.III, Proleg. I-XXVIII.

(58) Bib. Or. I,6.

mente pocos casos en que cubren un terreno común con los comentarios existentes, el texto y aun el contenido, no son ni totalmente diversos ni demasiado divergentes. Se puede reconstruir el sentido de las partes perdidas de los comentarios, pero no mucho del texto mismo» (59).

De esta opinión es Bardenhewer: «Sobre la genuinidad de estos fragmentos, en su totalidad y en general no se puede dudar; aunque siempre permanece la incertidumbre, en casos particulares, de si han sido tomados de un comentario o de otros escritos de Efrén» (60).

Para un recto uso de la Catena hay que atender a dos defectos principales, debidos a la negligencia del copista: el primero es que no siempre los escolios se presentan en una serie continua, ordenada según el texto de la Escritura, sino en una forma caprichosa e inexplicable. Para más detalles Cfr. Pohlmann op. cit. p. 18. El segundo es que aunque de ordinario cada Escolio se halla encabezado por el nombre del respectivo autor, en caracteres rojos, sin embargo algunas veces se omite y en tales casos es preciso acudir a la crítica interna para asignar tales escolios, con alguna probabilidad, a los diferentes autores de que se halla formada la Catena. En ocasiones, además, no queda bien claro en donde termina lo perteneciente a un autor, dada la variedad en los signos de separación (61). Con todo, no es este el caso general y la mayoría de las veces se puede llegar a una suficiente seguridad sobre la procedencia y extensión de cada escolio.

Pasamos ahora a la consideración de otro problema de mayores proyecciones sobre el contenido: el problema del influjo del compilador sobre el pensamiento del autor. Hemos podido comprobar anteriormente, por los paralelos establecidos, que el compilador conservó en general, con bastante fidelidad, el pensamiento y a las veces, el texto mismo del autor (Cfr. escolios al Exodo). Sin embargo, dada la índole de las Catenas y la

(59) Burkitt, Texts a. Stud. VII, 86.

(60) An der Echtheit dieser Fragmente im Grossen und Ganzen wird nicht zu zweifeln sein; während es dahingestellt bleiben muss, ob dieselben im einzelnen aus einem Kommentare oder aber aus sonstigen Schriften Ephrams geschöpft sind» Bib. d. Kirch. Vater I, XVII.

(61) Baumstark, op. cit. p. 44 parágr. 8º.

mentalidad de una época en que no se creía ser desleal ni falsear el pensamiento de un autor, por el hecho de presentarlo con los propios términos y a la luz de las propias ideas, no podemos excluir la posibilidad de que el monje Severo, escribiendo a principios del siglo VII, hubiese expresado en ocasiones, el pensamiento del Doctor Siro, al través de conceptos y expresiones, propios de un ambiente posterior, más evolucionado en ciertas doctrinas ascéticas y místicas y sujeto a múltiples influjos en la interpretación de la Escritura. Téngase en cuenta que por aquel entonces la famosa escuela exegética de Antioquía, con sus grandes maestros Diodoro de Tarso (394), Teodoro (428), Crisóstomo (407), Teodoreto (460), hacía ya más de dos siglos había visto transcurrir su período de mayor florecimiento, precediendo a su vez a la no menos célebre de Alejandria, con el inmortal Orígenes (62).

Siendo imposible dentro de los límites de un artículo, emprender un estudio circunstanciado, concerniente a la extensión del influjo de Severo sobre el pensamiento de S. Efrén, limitaremos nuestra investigación al término *Theoría* y a los conceptos por él expresados.

La *Theoría*: Como es sabido, esta palabra adquirió una específica y profunda significación en la escuela exegética de Antioquía y otras diversas acepciones en las obras espirituales de algunos monjes egipcios. Dado el escaso contacto del diácono de Edesa con la civilización helénica (63) nos pareció extraño ya desde un primer momento, hallar este término, nacido en medio del mundo de la especulación, en uno de los más antiguos representantes de las letras siríacas. Consideramos pues la posibilidad de que el monje Severo o alguno de los copistas posteriores, lo hubiesen introducido como expresión adecuada del pensamiento de Efrén y esto bajo el influjo de las controversias religiosas, principalmente entre los monjes egipcios, merced a los cuales, como veremos, obtuvo esta palabra griega una amplia difusión entre los escritores sirios a partir del siglo VI. Sobre una posible influencia de las escuelas exegéticas en el com-

(62) R. Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche*, Paris, Gabalda, 1945, p.XI.

(63) El viaje de Efrén a Egipto se considera como una leyenda desprovista de fundamento histórico y tampoco queda fuera de duda la visita supuesta del mismo a S. Basilio, en el año 370; además ignoraba el griego, como queda dicho.

pilador, nuestras conclusiones son más inciertas. Examinemos primero la autenticidad del término en la obra misma de Efrén.

Argumentos contra la autenticidad: Aunque ninguno de los argumentos que podemos aducir es de por sí definitivo, sin embargo, tomados en conjunto, comunican a nuestra opinión una probabilidad no despreciable.

En primer lugar, es muy de notar que en el comentario al Génesis y Exodo, conservado en el Ms. 110 de la serie siríaca vaticana, único que ha transmitido directamente parte de la obra exegética del doctor siro, no se encuentra el término en cuestión, ni una sola vez. En la edición romana se extiende este código desde la página 1-115 para el Génesis y de la página 194 hasta la 226 línea 25 para el Exodo. Los restantes escolios al Exodo, hasta la página 235 derivan de otra fuente no indicada allí, pero que fundamentalmente es la Catena de Severo (Ms. 103 Syr. Vat.). Decimos fundamentalmente, porque los editores romanos se arrogaron el derecho de cambiar a veces el orden de los versículos y de introducir ciertos aditamentos y mutaciones, acerca de los cuales advierte Pohlmann: «Si editorem posueris partim ex toto aut scripturæ aut interpretationum contextu multa conclusisse, partim ex parallelis aliorum auctorum qui in codice exhibentur scholiis et interpretationibus cetera hausisse, a veritate multum te aberrare non arbitror» (64). Aplicando al compilador Severo lo que Pohlmann achaca a los editores romanos, tendríamos la clave para explicar la presencia, en las obras de S. Efrén, de un término tan extraño a su ambiente y a su espíritu, puesto que varios de los autores que forman parte de la Catena, pertenecen a una época posterior a la introducción de la Theoría en la literatura religiosa siríaca. Jacobo de Edesa, autor principal en la obra de Severo, usa el término repetidas veces (65).

Ahora bien, observamos que precisamente al comienzo de esta última sección del comentario al Exodo, aparece por vez primera esta palabra y solamente en las 8 páginas que van hasta el fin, se repite al menos nueve veces. Más tarde, a lo largo de los libros de los Reyes nos trapezamos nuevamente con ella unas cinco veces; cuatro veces en los profetas menores y

(64) Ant. Pohlmann, op. cit. pg. 57.

(65) Two Epistles of Mar Jacob bishop of Edessa, Add.12,172 fol. 79-134; 5,15. Apud W. Wright, Journal of Sacred Literature, 1867.

una vez en el Génesis Ms. 103. Es notable, por demás, que en los escolios a los profetas menores, Isaías, Jeremías, Lamentaciones, publicados por Lamy a base de los manuscritos londinenses, con el objeto de completar los fragmentos de la edición romana, no he encontrado el término ni una sola vez. Posteriormente publicó el mismo Lamy una traducción francesa de los escolios al profeta Zacarías, que descubrió después de un nuevo examen del manuscrito londinense; en estos escolios aparece una sola vez, pero aun allí tiene todas las trazas de haber sido introducido más tarde, como luego veremos (66).

Tenemos, pues, comprobada la ausencia total del término en el Ms. de mayor autoridad y en los escolios indudablemente genuinos y más cuidadosamente editados.

Existe otro hecho muy significativo: en el único lugar paralelo del Ms. 110 a otro del 103 que contiene la palabra *Theoría* (al menos yo no he hallado otros), conservándose el mismo contexto y aun las mismas frases, falta la palabra en cuestión. Como el texto ofrece un ejemplo interesante de las diferencias que presentan los dos comentarios, lo reproducimos aquí, para que así aparezca más claramente la conclusión que vamos a sacar. El pasaje se refiere a la alianza de Yahvé con Abraham, Gen. 15, 9ss.: Y le dijo Yahvé: *elígeme una vaca de tres años, una cabra de tres años también y un carnero igualmente de tres años y una tórtola y una paloma. Tomó Abraham todo esto y partió los animales por la mitad, pero no las aves y puso de cada uno, una parte frente a la otra». A este propósito dicen los comentarios:*

Ms. 110

En las partes de los animales que dividió, prefiguró sus tribus (de los Israelitas) y en las aves que no dividió representó (indicó) su concordia (67).

וְהָיָה כִּי יִשְׁחַט אֶת הַבְּרִיָּה וְאֶת הַטֹּרֶף וְאֶת הַטֵּיִם וְאֶת הַבְּרִיָּה וְאֶת הַטֹּרֶף וְאֶת הַטֵּיִם

(66) T. J. Lamy RB.6 (1867) 180.

(67) I, 64 D.

Ms. 103

Y según las Theorías pues, así también será el sentido para nosotros: por medio de las doce partes de los animales y las aves prefiguró las doce tribus y en ellas a los doce apóstoles, por los cuales (de los cuales) iban a tener padre (a Abraham) (68).

١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠
 ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠
 ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠
 ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠
 ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠ ١٠٠

Del examen de los comentarios se deduce que aunque la índole del texto sea diversa, sin embargo las frases que en el Ms. 103 motivan la palabra Theoría esas mismas se hallan en el 110, sin traza alguna de tal término. Parece pues, que fue introducido como expresión, corriente en aquella época posterior, de un sentido ulterior de la Escritura, diverso del sentido histórico. Más adelante trataremos de precisar este concepto.

Un tercer hecho que conviene notar es la sencillez del estilo efremita, ajeno a términos científicos, más aun si estos eran originarios de Grecia, de cuyo influjo siempre se mantuvo muy alejado. Su ignorancia del griego y su mismo espíritu le impidieron familiarizarse con ese mundo ideológico de un Platón, de un Filón de Alejandría, que dejó su impronta indeleble en los grandes maestros de la exégesis cristiana de los primeros siglos. A. Mingana sostiene este mismo punto de vista: «Aunque escribió en siríaco (Gregorio de Chipre) había recibido una buena cultura helénica. La prueba de esto se encuentra constantemente en su estilo, que aun siendo puro y arcaico, difiere en muchos respectos del usado por Efrén y Afraates, quienes vivieron alejados de toda atmósfera griega y cuyas obras literarias no revelan ningún vestigio sensible de helenismo» (69).

Pero la actitud de Efrén no se limitaba a la prescindencia, al alejamiento de aquella cultura, sino que se manifestaba en

(68) I, 162 F.

(69) Though writing in syriac (Gregory of Cyprus) he had received a good hellenic culture. The proof of this is constantly found in his style, which, though pure and archaic, differs in many respects from that used by Ephrem and Aphrahat, men who lived far from a Greek atmosphere and whose literary compositions do not betray any sensible trace of hellenisme. A. Mingana, Expositor, VIII Ser. vol. 9 (1915) 265.

una franca hostilidad; para él, griego era sinónimo de gnóstico, hereje. A propósito de Bardesanes hace notar F. Nau: «Centum post annos natus est Ephrem, qui ad studium Scripturarum omnes revocavit et qui crimini vertit Bardesani et eius discipulis cognitionem suam scientiarum græcarum et præsertim astrologiæ (70). De aquí podemos colegir la acogida que dispensaría a toda clase de escritos que se presentasen ataviados con el ropaje de la terminología, para él, anticristiana. Corroboración esta opinión el P. Hausherr cuando dice: «Atqui antiquissimi huius magistri (Ephraem) eo maioris faciendæ est auctoritas quod poshabitis immo despectis philosophorum commentis, ex evangelio solo et traditione doctrinam suam hausit» (71).

Mayor fuerza adquiere el argumento, si damos la razón a H. N. Bate, el cual a propósito del origen de la definición de Theoría que nos ha conservado Juliano de Eclana, se expresa así: «El P. Vaccari entiende las palabras «ut eruditus placuit»: Como dicen los Padres antioquenos. Sin embargo, es posible que los eruditos sean más bien aquellos maestros de retórica de quienes los antioquenos derivaron su terminología técnica (72).

Un cuarto hecho digno de atención es que entre todos los autores sirios de aquella época, y aun algo posteriores, cuyas obras he podido consultar, no hay uno solo siquiera que presente trazas de haber conocido el término en cuestión. En las 23 *Demonstrationes* de Afraates (muerto después del 345) editadas por J. Parisot, no aparece el término. En el *Liber Legum Regionum* de Bardesanes (muerto el 222); en los Himnos y Antifonas atribuidos a Simeón Bar Saba, mártir durante la persecución de Sapor hacia el 344 A.D. tampoco he podido descubrirlo.

Con estos hechos concuerda lo que afirma el P. Hausherr acerca de los orígenes de la palabra Theoría, al menos en su sentido místico, en aquellas regiones: «Apud Syros vero de hac theoria non ante disputatum est quam cum Philoxemus Hierapolitanus ad Patricium Edessenum et postea contra origenis-

(70) F. Nau, *Patrologia Syriaca*, Prs. Prima II, p.

(71) I. Hausherr, *De doctrina spir. Christ. Or.* RAM 30 (1933) 157.

(72) «It is possible, however, that eruditi may rather have been those rethorical teachers from whom the Antiochenes derived their technical equipment». H. N. Bate *Jour. of theol. Stud.* 24 (1922) 63.

tam Stephanum Bar-Sudaili epistulas dedit, id est, post annum 500, cum ante ipse Philoxenus de perfectione christiana agens ex professo, de contemplatione altum silentium servasset. Quibus litibus locum dedit, ut obiter dicam, edita hoc tempore translatio syriaca Evagri Pontici, ut elucet ex libro Sancti Hierothei et ex epistula Philoxenii ad Patricium et ex testimonio Gregorii Bar-hebraei» (73). Y en otro artículo el citado autor nos da un precioso detalle: «Por este conocimiento de las teorías de Evagrio (y sin duda de Orígenes) Filoxeno ocupa en la historia de la teología espiritual de los sirios, un lugar de excepcional importancia: el cruce en donde la antigua espiritualidad de Afraates y S. Efrén, que se mantenía dentro de la sola tradición evangélica, encuentra a la filosofía» (74).

Evagrio Póntico vino a morir en Egipto hacia el año 400 (75). Filoxeno habitó en Edesa hacia el 435-457; obtuvo el episcopado de Hierápolis (Mabbug) hacia el año 485 y allí desarrolló su actividad literaria (76). De aquí se desprende claramente que sólo hasta fines del siglo V encontramos las circunstancias históricas que determinan la penetración de este término en la literatura siríaca.

La comparación de algunos textos de la Catena con apartes de las obras de Evagrio y Filoxeno nos reafirma en la opinión de que con toda probabilidad esta fue la vía por la cual se introdujo tardíamente la Theoría en las obras de Efrén, aunque matizada por el influjo de la ya grandemente célebre escuela exegética antioquena. En efecto la acepción común de la

(73) I. Hausherr, Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta, Or.Christ. Anal. 110 (1937) 22 Cfr. Wallis Budge, The discourses of Philoxenus bishop of Mabbugh, London, 1894.

(74) «Par cette connaissance des théories d'Evagre (et sans doute d'Origène) Philoxène occupe dans l'histoire de la théologie spirituelle des syriens une place, toute à fait intéressante: le correfour où l'antique spiritualité d'Aphraate et de s. Ephrem, qui s'en tenait à la seule tradition evangelique, rencontre la philosophie». I. Hausherr, Contemplation et Sainteté. RAM 14 (1933) 175.

(75) Las principales etapas de la vida de Filoxeno son: nació en Ibora del Ponto, fue Lector y perteneció a la comunidad de los monjes de s. Basilio, fue discípulo y diácono de Gregorio Nacianceno en Constantinopla, monje y autor ascético en los desiertos de Nitria y Escitia. ZAM 8 (1933) 21, Karl Rahner, S.J.

(76) A. Vaschalde, CSCO, Script. Syr. 27 p.

palabra en los Escolios de Severo corresponde a las doctrinas filosóficas y ascéticas del monje egipcio, si exceptuamos algunos pasajes en que presenta un sentido exegético cuyo contenido no es fácil de determinar exactamente, ya que ni en los Escolios, ni en el resto de las obras del Santo Doctor, tropezamos con disquisiciones de esta índole.

Para los textos de Evagrio nos serviremos principalmente de la obra de W. Frankenberger en los *Abhandlungen der Königlich-Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge. Band XIII, N° 2, Berlin 1912*, el cual publicó la versión siríaca de Evagrio con el comentario del Archimandrita Babaí (77). De éste dio una traducción alemana y retradujo el texto de Evagrio al griego. La traducción siríaca de las obras de Evagrio fue hecha directamente sobre el griego, y es de una fidelidad admirable en el conjunto, como puede apreciarse comparando la octava carta de S. Basilio (PG. 32,245-268) que es en realidad original de Evagrio, con la versión siríaca de Babaí.

Aduciremos ahora algunos textos de la Catena, en los que aparece la palabra *Theoria*, para tratar de determinar su sentido y establecer una comparación con textos similares tomados de las obras de Evagrio y Filoxeno. Abramos el comentario al libro primero de los Reyes 6,4:

Le hizo a la casa unas ventanas anchas y angostas. Símbolo: las ventanas que tienen dos caras son un tipo de los grados de contemplación de los santos, porque los que reciben la luz que entra por las partes anchas, gozan perfectamente de la visión espiritual de los misterios del Emmanuel; pero los que están en la parte angosta se hallan todavía en un lugar tenebroso y el sol de justicia proyecta oscuramente sobre ellos el esplendor de sus misterios.

El misterio de este hecho de que las partes que miran al Templo son anchas y las que caen sobre

مجددًا خصلًا فتلا في النظر
من النظر. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
نظروا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.
الآن. فتلا. والآن. فتلا. والآن. فتلا.

(77) *Problemata prognostika* del cod. Vat. 178 Cfr. Thomas von Marga hist. mon. I,7ss. 27 ss Assemani, Bibl. Or. III, 1,88 ss. Cat. Bibl. Ap. Vat. III,367 ss.; los 8 libros del *Antirrheticus* del Ms. 567-add 14578 del 34-77 de Londres. Cfr. Wright Cat. II, 445-449.

las plazas y calles de la ciudad, son angostas, es una amonestación e invitación al alma que se ha hecho digna de la divina contemplación (Theoria) para que se concentre en su interior y así sea perfectamente iluminada por el esplendor divino (78).

Encontramos aquí una exhortación al recogimiento interior como medio para elevarse a un grado más perfecto de la contemplación y visión espiritual de las cosas divinas. Theoria parece ser pues, una comprensión más o menos perfecta de Dios y sus misterios, cuyo grado supremo podría identificarse con la contemplación mística, que él llama: «visión espiritual».

Escojamos otro ejemplo en este mismo orden de ideas: I Sam. 9,22 s.:

Considera aquí que Samuel subió al estrado (tribuna) y ofreció una oblación al Señor y después descendió a la habitación (dormitorio) y ungió a Saúl: ambas cosas eran convenientes al profeta y al juez: primero, pues, que subiese a la altura de la contemplación espiritual y después descendiese a la administración del pueblo (79).

ܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܡܕܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

En este segundo ejemplo, la palabra theoria está tomada en un sentido amplio que abarca todo género de trato con Dios, implícito en la oblación material del sacrificio, por medio del cual el alma se eleva, de alguna manera, sobre las cosas materiales.

En el comentario al Génesis encontramos otro texto de importancia para determinar el sentido del término que nos ocupa:

(78) Op. Syr. I,458 F. 459 A.; Cfr. In Ezechielem XII,16; Op.Syr. II,200 A.

(79) Op. Syr. I,351 A.

nuestro hombre interior en donde no hay diversidad de pensamientos ni contemplación de cosas materiales... (82).

Y Evagrio Pónico en *Capita Practica ad Anatolium*:

Jamás verá la mente el lugar de Dios en sí misma si no se eleva por sobre todas las cosas mundanas; mas no se elevará sobre ellas, si no se despoja de los afectos que le ligan, por medio de los pensamientos, a las cosas sensibles; se liberará pues de los afectos por las virtudes y de los simples pensamientos, por medio de la contemplación espiritual y de ésta a su vez, al manifestársele aquella luz que en el tiempo de la oración representa el lugar de Dios (expresa) (83).

Y en el párrafo 65, *Capitula Prognostica*, se expresa así:

En el aumento de los pensamientos de las criaturas hay inquietudes y luchas, pero la contemplación de la Santa Trinidad (es) paz y tranquilidad inefable (84).

Esta contemplación que requiere una atmósfera de especial recogimiento y que desde un orden puramente natural se eleva hasta las alturas sublimes de la contemplación mística, nos la presenta La Catena dividida en grados o categorías bien definidas, reflejo fiel de las ideas expresadas por Evagrio y Filoxeno.

Por vía de ejemplo, transcribimos algunos pasajes de la Catena:

Los tres velos (85) que estaban allí de púrpura y de múnice y escarlata, de carmesí y lino retorcido: ante el Santísimo un velo; ante la puerta del Tabernáculo un segundo velo y ante el atrio un tercer velo. Con estos se expresa el misterio del Emanuel, pues por El penetran los que están adentro, hasta la Theoría divina; por El entran los que están en medio, a la visión de la gloria y por El se aproximan, los que están fuera, al atrio del templo místico (inteligible) (86).

وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ
وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ وَبَيْنَ الْاَسْبَابِ

(82) Card. Mai, *Nova Patrum Bibliotheca* t. VIII, p. 175, n.25. Carta de Filoxeno a Patricio de Edesa. Mai creyó en el título y la atribuyó a Isaac de Ninive, pero M.J. Chabot ha demostrado en *De Sancti. Is. Ninivitæ vita*, Lovanii 1892 p. 12 que pertenece a Filoxeno de

Y con un sentido semejante se expresa en otro pasaje:

Y edificó sobre los muros (fundamentos) del Templo, unos pórticos en derredor: el inferior de cinco codos de ancho; el del medio de seis codos de anchura y el tercero de siete codos de anchura: con ésto indicó el misterio de la contemplación de los santos: los que ocupan, pues, el grado inferior, son los últimos en la percepción de los misterios; los que están en la mitad, son los que se van acercando a Dios y son abundantemente iluminados por su luz; y los que están en la parte superior contemplan la divinidad sin medio (87).

فَعَبَدَ عَلَى الْمَسْبُوحَاتِ الْوُجُوهَ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ
الْمُسَبَّحِينَ فِي الْمَسْبُوحَاتِ

Son tan abundantes las ideas de este género en las obras de Evagrio, que basta espigar, por decirlo así, al azar, para tropezarse con numerosos ejemplos. K. Rahner nos da una breve síntesis de las doctrinas de Evagrio sobre la contemplación, la cual nos ayudará para seguir las citas que pondremos a continuación: «La vida contemplativa la divide Evagrio en diversos grados. Ante todo en dos grandes categorías φυσική y θεολογία las cuales aparecen frecuentemente en Evagrio, juntamente con la vida activa, como las tres grandes etapas de la vida espiritual: vida activa, contemplación del mundo, contemplación de Dios. La φυσική aparece también con frecuencia dividida en contemplación de las corpóreas y de las incorpóreas, de tal manera que así indica Evagrio, tres estadios de la vida contemplativa: contemplación de lo corpóreo, de lo incorpóreo, contemplación de la Santa Trinidad (88).

Veamos algunos apartes del mismo Evagrio, con el comentario del Archimandrita Babai:

Mabboug. Solamente los números 8-15 son una interpolación de Isaac de Ninive. Cfr. H. Hausherr RAM 14 (1933) 172.

(83) PG 40, col.1243, n.LXXI — Cent. VII.

(84) Frenkenberger op. cit. p. 104-5. Cfr. pg. 131.

(85) No había tres velos (31.33.36) sino dos solamente (33.36). En la Pes. después de prs' (31) se le telt' purpúreo, y no tres: tlt'.

(86) Op. Syr. I,229-230 F.

(87) Op. Syr. I,459 B.

(88) K. Rahner ZAM 8 (1933) 30-31.

El primero de todos los conocimientos es el conocimiento del (Ser) Único y anterior a toda contemplación (Theoria) natural es el conocimiento en espíritu (del espíritu) pues este procede primeramente de la criatura y se recibe juntamente con la naturaleza que le corresponde.

Sigue un largo comentario de Babai sobre las diversas clases de conocimientos: el primero y que es causa de todos, el conocimiento en espíritu (del espíritu) y el conocimiento natural y añade una amplísima definición de Theoria: «Theoria es, pues, la visión peculiar que se da a todos los seres dotados de razón, por su naturaleza (89).

En otros pasajes expresa más claramente esta división de la Theoria en sus diversos grados:

Sión está en la primera theoria y toda la maldad tiene por nombre Egipto. Y el símbolo de la contemplación natural (Theoria física) es Jerusalén y en ella está el monte Sión.

Siguen las explicaciones de Babai:

En la 6 Centuria explia estos nombres así: Egipto es símbolo de la maldad y el desierto símbolo del culto y la tierra de Judá de la contemplación de las cosas corporales y Jerusalén de las incorpóreas y Sión de la Santa Trinidad (90).

...Sin resistencia ocupamos la tierra de Judá: theoria de las cosas corpóreas, la comida del pan significa la theoria de las cosas corporales (inteligentes?): Jerusalén de las incorpóreas: es decir theoria de los ángeles y de todas las cosas invisibles; y también Sión signo y símbolo de la Santa Trinidad: que está en una luz bienaventurada e inefable.

En el comentario a otra Centuria encontramos la misma división:

La luz del entendimiento se divide pues, en tres categorías, a saber: en el conocimiento de la Santísima Trinidad y en la visión de las cosas corporales y de las incorpóreas (91).

La doctrina de Filoxeno, en este punto, coincide con la de Evagrio, como era de esperar. El P. Hausherr recoge sus conclusiones en una frase que pudiera aplicarse indistintamente al anterior: «Hay en efecto, tres clases de contemplaciones: dos

(89) Frankenberger, op. cit. pg. 130.

(90) Frankenberger, op. cit. pg. 360.

(91) Frankenberger, op. cit. Cent. I, 27 (73) Comentario de Babai.

que versan sobre las criaturas tanto corporales como incorpóreas y una que se eleva hasta la Trinidad Santa» (92).

En la carta citada, Filoxeno se expresa claramente a este propósito:

Son tres las contemplaciones de las naturalezas, por las cuales la mente se eleva, obra y se ejercita: dos se refieren a las cosas creadas: racionales e irracionales, espirituales y corporales; y otra a la Santa Trinidad (93).

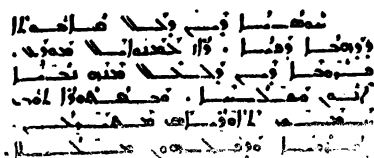
Otro detalle interesante, ya notado por Rahner, pone de manifiesto las relaciones doctrinales de Severo con el monje egipcio: «Solamente sea notado de paso que Evagrio muchas veces a estos tres grados, añade además el conocimiento del juicio y el de la Providencia de Dios, de modo que admite cinco grados de la vida contemplativa» (94). El Archimandrita añade que la división usual comprende solamente tres grados de contemplación y que solamente en algunos pasajes añade estos dos grados que se refieren al gobierno de Dios en el mundo.

Veamos las palabras de Evagrio:

Hay cinco theorías principales: su finalidad comprende todas las theorías: y la primera es la llamada también por los Padres, teoría de la adorable Trinidad; la segunda y la tercera es la teoría de los seres incorpóreos y corpóreos; la cuarta y la quinta es la teoría del juicio y de la Providencia de Dios (95).

En las obras de Efrén, compiladas por Severo, encontramos la misma concepción de estas cinco contemplaciones:

El propiciatorio que está sobre el arca, de oro purísimo, indica el misterio del Emanuel; los querubines que están sobre él, son los profetas y los apóstoles y además con la mesa se designan las cinco contemplaciones (theorías) del Creador y de los seres dotados de inteligencia (96).



(92) I. Hausherr *Contemplation et Sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug* (523) RAM 14 (1933) 187.

(93) Mai Angelo, *Nova Patrum Bibl.* VIII, III, p. 176 n. 26.

(94) «Nur nebenbei sei bemerkt, dass Evagrius manchmal zu diesen drei Stufen noch die Erkenntnis des Gerichtes und der Vorsehung Gottes hinzunimmt, und so fünf Stufen des beschaulichen Lebens erhält. K. Rahner, art. cit. p. 31 nota 98 Cfr. Brief 7 (751); Cent. V 16 (325), etc.

(95) Frankenberger, Cent. I, 27 (73).

(96) Op. Syr. I, 228, F.

tado de conservación, y que encierran, sin embargo, páginas de una audacia vertiginosa, no podrá ser comprendida, —a excepción de sus documentos más antiguos, tales como el «*Liber Graduum*»— sin las luces de los principios filosóficos y teológicos de Evagrio (99).

La Theoría Antioquena. Encontramos un solo pasaje en el comentario al profeta Zacarías, en donde el autor emplea la palabra *Theoría* en un sentido que se aleja ya del ascético que hemos estudiado y presenta una notable afinidad con el estricto exegético, expuesto por los grandes maestros de Antioquía.

El comentario al profeta Zacarías fue impreso fragmentariamente por los editores romanos en el vol. II del Op. Syr, páginas 285-311, comenzando por el capítulo III. Lamy ha dado una traducción francesa posteriormente, en base al Ms. londinense, con el objeto de completar la anterior y corregir sus defectos. Advierte al comienzo: «Los manuscritos de Londres contienen al profeta completo; pero con respecto a los diez últimos capítulos, no existen sino ligeras variantes entre el manuscrito de Londres y el de Roma» (100).

Se trata pues, de la primera edición completa de este comentario, que reviste especialísima importancia por ser el más antiguo de los comentarios al profeta Zacarías, que nos hayan dejado los SS. Padres; precede por medio siglo al de San Jerónimo; los grandes comentaristas como Cornelio A. Lapse y Calmet no lo conocieron.

Dice así el texto en cuestión:

He aquí el hombre: Oriente es su nombre. Es Zorobabel a quien el Espíritu manifestó e hizo célebre por medio de las profecías de Ageo y Zacarías. Y aparecerá desde abajo. O porque no ha recibido plenamente el poder de Darío y lo recibirá; o porque a causa de

(99) También Efrén habla de siete contemplaciones en el comentario a Zacarías. Op. Syr. II, 287 A «*Et etiam septem oculi super unum lapidem: symbolum Ecclesiæ, cui patefaciunt septem spirituales contemplationes*».

(100) Les Ms. de Londres contient les prophète tout entier; mais pour les dix dernier chapitres il n'y a entre le manuscrit de Londres et celui de Rome, que de légères variantes». RB 6 (1897) 381.

la destrucción de Gog lo hará victorioso y grande. Y él edificará el templo del Señor, con los despojos de Gog. Y él recibirá la gloria por la destrucción de Magog. Y él se sentará y reinará sobre su trono, porque ninguno lo derrocará de su dominación. Y Jesús será sacerdote sobre su trono y habrá buen consejo entre los dos. Esto sobre la armonía de voluntades y concordia que existirá por el temor de Dios, entre Jesús hijo de Josedec sacerdote y Zorobabel, príncipe y jefe del pueblo. Todo, pues, lo que típicamente se ha dicho de Zorobabel se realiza a cabalidad espiritualmente de Cristo. Místicamente se aplica a Cristo por la Theoría. Porque él es el verdadero Oriente y esplendor del Padre, que se manifestó corporalmente y que fue llamado Oriente (luz, esplendor) y también hombre porque se encarnó. Se dice que apareció de abajo porque nació de una Virgen y él mismo es quien edificó la casa del Señor: es decir, la Iglesia; y recibió la gloria y la excelencia y está sentado y domina sobre su trono por toda la eternidad (101).

٥٠
 ٥١
 ٥٢
 ٥٣
 ٥٤
 ٥٥
 ٥٦
 ٥٧
 ٥٨
 ٥٩
 ٦٠
 ٦١
 ٦٢
 ٦٣
 ٦٤
 ٦٥
 ٦٦
 ٦٧
 ٦٨
 ٦٩
 ٧٠
 ٧١
 ٧٢
 ٧٣
 ٧٤
 ٧٥
 ٧٦
 ٧٧
 ٧٨
 ٧٩
 ٨٠
 ٨١
 ٨٢
 ٨٣
 ٨٤
 ٨٥
 ٨٦
 ٨٧
 ٨٨
 ٨٩
 ٩٠
 ٩١
 ٩٢
 ٩٣
 ٩٤
 ٩٥
 ٩٦
 ٩٧
 ٩٨
 ٩٩
 ١٠٠

Dejamos ahora a un lado las amplias y variadas significaciones que la palabra *Theoría* abarca en los escritos de los Santos Padres y Escritores Eclesiásticos y de los cuales escribía H. Kihn ya en 1880, bajo el título *Bedeutung von Theoria nach den Kirchenschriftstellern überhaupt*: «a consecuencia de su generalidad el concepto de *Theoría* designa la concepción y la interpretación espiritual de las Sagradas Escrituras, en los diversos aspectos que presentan, sobre todo la explicación mística, ya sea que esté objetivamente fundada, ya sea que repose sobre una simple acomodación» (102). Consideremos pues, el sentido específico y técnico que adquirió en la Escuela de Antioquía.

(101) Op. Syr. II,295 A.

(102) H. Kihn, *Über Theoria und Allegoria nach den verlorenen herme-
neutischen Schriften der Antiochener*, Theol. Quartalschrift 62
(1880) 543.

Resumiendo con el P. Vaccari (103) la posición de la escuela y haciendo una aplicación al caso que nos ocupa, podremos apreciar hasta qué punto se acerca el autor a este concepto técnico-exegético.

La *Theoría* supone como base la realidad histórica o al menos literaria de las cosas que el autor anuncia. Aquí en primer término se designa la personalidad histórica de Zorobabel, investido de poder y prestigio y a quien se atribuyen títulos mesiánicos, como en Ag.2,23 y Zach.3,10, pasajes a que hace explícita referencia San Efrén.

Además de la primera realidad, la *Theoría* abarca otra ontológicamente posterior, es decir, la del futuro Reino Mesiánico.

Estos dos objetos o realidades se relacionan entre sí como lo pequeño a lo grande, como la imagen a la persona, como el esbozo al cuadro perfecto. Este parece ser el pensamiento de Efrén cuando dice: «Todo, pues, lo que se ha dicho típicamente de Zorobabel, llega a su completa (perfecta) realización (rwhn'jt) espiritualmente en Cristo... porque El es el verdadero Esplendor (germen, aurora, oriente) del Padre».

Estos dos objetos son términos directos de la *Theoría*, de tal manera que simultáneamente están comprendidos en el sentido del pasaje, pero de diversa manera: el inferior es como el medio al través del cual se llega al más excelso, que realiza en su totalidad la visión profética.

Para esclarecer este cuarto punto el P. Mariés cita las palabras de Diodoro a propósito del Ps. 68 (Macabeos): «De modo que las palabras del Salmo son a la vez historia y profecía; y que estas mismas desde el punto de vista de la historia son hiperbólicas (es decir, sobrepasan la situación histórica con ocasión de la cual fueron pronunciadas), pero desde el punto de vista profético, se realizan en verdad» (104).

Queda sin embargo por dilucidar un elemento de capital importancia y que Juliano de Eclana, parece no enunciar con suficiente claridad. P. Ternant lo propone en los siguientes términos: «La conciencia profética de la significación típica

(103) A. Vaccari, Bib. 1 (1920) 3-36; Bib. 15 (1934) 94-101.

(104) L. Maries Etudes préliminaires a l'édition de Diodore de Tarse «sur les Psaumes». Paris, Soc. d'Edit. «Les Belles Lettres», 1933, p.136.

del primer objeto o si se quiere: la voluntad del profeta de encerrar en las palabras que emplea para comunicar una revelación divina, dos objetos, de los cuales uno es figura del otro, siendo el segundo de orden superior, mesiánico» (105).

Aunque no podemos atribuir a todos los Antioquenos un mismo sistema, no diferenciado, según lo anota J. Guillet y J. Coppens lo ratifica (106); sin embargo las afirmaciones de algunos de ellos no dejan lugar a duda acerca de la conciencia que atribuyen al profeta del valor figurativo del primer objeto a que se refiere su predicción. Diodoro escribe: «Los profetas al predecir de antemano los sucesos, adaptaron sus discursos a las épocas en que los pronunciaron y a las épocas ulteriores; sus palabras aparecían como expresiones hiperbólicas para la época contemporánea, pero se hallaban en perfecto acuerdo y proporción con los sucesos que debían verificar las profecías» (107). No se podría desear una afirmación más explícita de la conciencia profética de una dualidad de objetos.

Sin embargo, al tratar de clasificar la *Theoría* en el ámbito de los sentidos de la Escritura, tropezamos con una gran divergencia entre los autores modernos: algunos, como Coppens la relacionan preferentemente con el sentido plenario (108); Vigouroux (109) Höpfel-Gut (110) ven en ella un sentido típico; otros preferimos con Vaccari y Ternant considerarla como «un sentido literal propiamente, no un sentido añadido al sentido literal, como sería el caso en la alegoría, la analogía, o aun la tipología ordinaria de otros siglos. En la *Theoría* de Antioquía al sentido mesiánico se opone, no el sentido literal, sino el histórico. Con esto no se introducen dos sentidos literales. El sentido literal adecuado es uno solo; uno solo substancialmente, pe-

(105) P. Ternant, *La Theoria d'Antioche dans le cadre des sens de l'Ecriture*. Bib. 34 (1953) 145.

(106) J. Guillet, *Les exegeses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?* Rech. Sc. Rel 34 (1947) 266; J. Coppens, *Les Harmonies des deux Ttestaments*, pg. 51.

(107) Diodoro de Tarso, Prólogo al Salmo 118 en *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Louis Maries Rech. Sc. Rel. 9 (1919) 97.

(108) J. Coppens, *Les Harmonies*, pg. 51.

(109) Vigouroux, DB art. Antioche col. 684.

(110) Höpfel-Gut, *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti libros Compendium Romæ*, 1940 pg. 537.

ro si se quiere denominarlo así, virtualmente doble. Hay una sola predicción que se verifica dos veces; la primera vez, parcialmente y la segunda, totalmente» (111). Podíamos llamar este sentido literal-típico ya que se expresa no solamente por medio de palabras, sino de personas e instituciones; pero su tipismo se aleja del significado tradicional, ya que no desborda la conciencia del autor humano.

El doctor siro no presenta una noemática elaborada o algunos principios teoréticos de hermenéutica y se contenta con la exposición del texto y sus aplicaciones, sin precisar en modo alguno el alcance que da a las expresiones que usa para introducir un sentido ulterior del texto: resulta pues, muy difícil reducir a las categorías actualmente recibidas, los diversos sentidos que atribuye a la Escritura el Santo Doctor. Las palabras *rmzn'jt'* a modo de insinuación arcana, de sugerencia, simbólicamente y *twphsn'jt'* típicamente, expresan el diverso modo como se realizan las predicciones en Zorobabel y en Cristo, pero en forma alguna excluyen un sentido realmente inherente al texto en su aplicación a los dos términos de la profecía y así añade: *slmn djn rwhn'jt'*.

El examen de algunos textos nos ayudará a precisar este supuesto de Efrén, de que la profecía puede contener dos realizaciones en su sentido literal (según la terminología moderna) imperfecta una y consumada y total la otra. Es el pensamiento de San Jerónimo, citado por Santo Tomás en el prólogo a su comentario a los 50 Salmos: «*Prophetiæ autem, aliquando dicuntur de rebus quæ tunc temporis erant sed non principaliter dicuntur de eis sed in quantum figura sunt futurorum. Et ideo Spiritus Sanctus ordinavit quod quando talia dicuntur inserantur quædam que excedunt conditionem illius rei gestæ ut animus elevetur ad figuratum*». Y cita como ejemplo el Salmo 71 que mira a Salomón in quantum est figura regni Xti. in quo omnia complebuntur ibi dicta: (112). Esto es precisamente lo que supone Efrén. Examinemos algunos textos a este propósito:

En el libro de Daniel 7,13 en donde se habla de «uno como Hijo de Hombre»... a quien fuéle dado el señorío, la gloria y

(111) P. Ternant, art. cit. pg. 150.

(112) Ciencia Tomista 64 (1984) 327-346.

el imperio y todos los pueblos y naciones y lenguas le sirvieron... también se trata un poco más adelante de todo un pueblo: dándole el reino, el dominio y la majestad de todos los reinos de debajo del cielo, al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino será Eterno...» Efrén comenta:

«Aunque el misterio de esto prefigure a los hijos del pueblo (de Israel) que subyugaron a los griegos y a los reyes circuevinos, sin embargo, la perfección de él se realizó en el Señor, a quien fue dado el poder sobre todos los pueblos, naciones y lenguas...» (113).

Un Texto tomado del comentario a Miqueas 4,6 es todavía más explícito a este respecto. Dice así:

«En aquel día reuniré a la (oveja) coja y congregaré a la extraviada...»

Efrén añade:

«La interpretación de la profecía la entendemos por su realización y decimos que estas cosas, sin embargo, se realizaron solamente en parte en el pueblo (judío) pues todo esto se concedió a los judíos. Conviene pues esto también arcanamente a los pueblos errantes que fueron reunidos por Dios y a los que estaban dispersos en varios cultos y los reunió el Evangelio de Cristo y se constituyeron en una Iglesia que lo adora en Espíritu y en verdad» (114).

En la exégesis que hace al II libro de Samuel 7,12 se pone de manifiesto que Efrén conceptúa claramente que un texto se refiere literalmente (en nuestra terminología) a dos objetos diversos, pero íntimamente relacionados entre sí, como tipo y antitipo. No se trata, pues, solamente de una simple acomodación o extensión del sentido escriturístico del pasaje o de un sentido consecuente.

Lo que dijo sobre la eternidad del reino de David y Salomón, tuvo ciertamente comienzo y figura en ellos, pero realización verdadera y manifiesta en el Mesías:

«El reino de David ciertamente fue continuado por Salomón y otros reyes de su estirpe por medio del Mesías y en él alcanzó verdaderamente la eternidad y extensión sin límites». (Cfr. Lc. 1,32). (115).

(113) Op. Syr. II, 215 F.

(114) Op. Syr. II, 277 E.

(115) I, 404 B.

En algunos de sus sermones expresa Efrén con mayor nitidez esta idea de la unidad interna de los dos Testamentos, que es el fundamento de este sentido profético inherente al A. T. En el Sermón 22 Adv. Scrutatores, reputado como genuino, comienza así:

«Gloria al Señor de todo que compuso y también preparó para sí dos cítaras, la de los profetas y la de los apóstoles. Pues un solo dedo pulsa en ambas los diversos sonidos de los dos Testamentos. Y aunque la cítara produce varios sonidos, sin embargo una es la cítara y también el artista» (116).

En el Sermón 22 contra los Herejes tiene frases como éstas:

«Hay algunos que se atreven (a decir) que los profetas no predijeron nada acerca de Nuestro Señor... Como los profetas predijeron las cosas anteriores (primeras) de igual manera también los apóstoles predijeron las futuras» (117).

El texto más explícito a este propósito, nos lo ofrece el Sermón 36 Adv. Hæreses:

«El Testamento cuyas víctimas iban a ser abrogadas, está compenetrado todo él del Mesías. Los dos Testamentos fueron rechazados por los apóstatas (infieles). Ambos están relacionados armónicamente (unánimemente). Es pues, el Antiguo Testamento figura, tipo, ejemplar porque precedió al que debía durar, permanecer establemente y porque debía realizar y no cambiar, porque el Nuevo Testamento consumó en sí los tipos del otro Testamento y los realizó» (118).

Tenemos pues, un único sentido literal con un doble objeto, es decir, formalmente uno, virtualmente doble, como resultado de esta orientación interna del A. T. hacia las realidades de la nueva Alianza.

Queda todavía por dilucidar una última cuestión acerca de la conciencia que atribuye Efrén a los profetas, de esta doble perspectiva de sus vaticinios: si la considera como efecto exclusivo del Autor divino o como fruto de una intuición del profeta que contempla confusamente, bajo la inspiración profética, un objeto lejano y misterioso a través de los tipos y figuras que se lo representan imperfectamente y los abarca con una sola visión simultánea, en forma diversa.

(116) Adv. Scrut. III,39 C.

(117) II,488 F.

(118) Op. Syr. II,521.

La desproporción que señala claramente entre la realización histórica y el contenido de la profecía, puede ser ya un indicio de que Efrén atribuye al hagiógrafo una conciencia, al menos oscura, de una realidad futura, de orden superior, mesiánica. Pero además, al confrontar algunos pasajes se ve que Efrén sí reconocía, al menos en casos particulares, esa ciencia profética, que previó imperfectamente los tiempos mesiánicos, al través de los tipos que fueron objeto inmediato de sus predicciones. Comentando el Deut 32,49 añade:

«Habló Yahvé a Moisés diciendo: sube al monte Nebo y mira desde ahí la tierra de Canaán: esto es figura de la ley y los profetas que contemplaron la venida del Mesías en tipos y no alcanzaron su tiempo: y además que conoció Moisés la vocación de los pueblos (gentiles) y no pudo entrar en el grupo (redil) de los predicadores del Evangelio» (119).

Y más explícitamente al comienzo del libro de Samuel nos manifiesta Efrén, cómo los profetas fueron objeto de una especial revelación:

«Hubo un hombre en Ramatha de Douka, es decir: Collado de los Videntes, de donde era Elcana: cuyos videntes escrutaban y estaban dotados del dón de profecía, pues videntes eran los profetas y también exploradores del pueblo, los cuales escrutaban en qué tiempo se manifestaría y atestiguaría el espíritu de Cristo que habita en ellos, los futuros sufrimientos del Mesías y sus posteriores glorias» (120).

Al comentar el vers. 3, cap. 3 del profeta Habacuc: llega Dios de Teman (parte austral) da primero la interpretación literal, entendiendo la expresión de la salida de los Israelitas de Egipto, con lo cual la salvación se difundió por todo el mundo y luego añade: «estas cosas fueron dichas en otro sentido, proféticamente por el profeta de Dios Habacuc, de la venida en la carne del Hijo de Dios» (121).

Prescindiendo del valor de la explicación dada por Efrén, parece que distingue entre el hagiógrafo que consigna un hecho histórico y el profeta al cual atribuye (no solamente al texto) cierta conciencia de un sentido ulterior: sería el caso anotado por Coppens en que «el contexto indica suficientemente que el

(119) Op. Syr. I,287 F.

(120) Op. Syr. I,331 B Cfr. I,352 C.

(121) Lamy II,271.

hagiógrafo ha tenido conciencia de ser el instrumento de Dios, fuente no sólo de inspiración sino también de revelación» (122).

Esta «intuición simultánea de la sombra y la sustancia», este contacto directo, aunque imperfecto con la realidad futura lo atribuye a Isaías, en el comentario al profeta Jonás, 4,5 ss. «La sombra que se hizo el profeta Jonás, fuera de la ciudad, significa la sinagoga que yace fuera de la Iglesia: nos la prefiguró espiritualmente, porque el profeta Isaías atestigua que la sinagoga se llama sombra. Is.1,8. (123).

Se refiere a aquellas palabras de Isaías: «¡La hija de Sión ha quedado como cabaña (sombrió) en viña. (Ha sido abandonada, avergonzada).

Parece pues que Efrén, sin haber tenido contacto alguno con la Escuela de Antioquía, se acercó, sin embargo a los conceptos elaborados por sus grandes maestros. En efecto, a lo largo de sus obras hemos ido reconociendo todos los elementos de la Theoría, excepto el nombre: un sólo sentido, que es literal, según nuestra terminología y que comprende varios aspectos: el histórico, pues se refiere a un hecho o persona del A.T., profético, por abarcar una realidad Neotestamentaria: típico, ya que tiene por objeto simultáneamente al tipo y al antitipo. (124).

Con todo, la autenticidad del término Theoría, con su significación técnica, en el pasaje aducido del profeta Zacarías, no deja de tropezar con las dificultades históricas que hemos considerado anteriormente. Y atendiendo al contexto, en este único pasaje en que aparece, se ve que hay una redundancia de términos casi sinónimos, que desaparecería omitiendo precisamente el inciso en que se halla la palabra Theoría y que presenta todas las trazas de haber sido introducido posteriormente por el compilador. La frase es como sigue: «Todo lo que se dice típicamente de Zorobabel se realiza espiritualmente en Cristo: típicamente se aplica a Cristo por la Theoría, pues El es el verdadero Germen (Oriente)...» La frase quedaría perfecta y más acomodada al estilo efremita, si, omitiendo el inciso, se escribiera así: «Todo lo que se dice típicamente de Zorobabel se

(122) Op. cit. pg. 47.

(123) Lamy II,245.

(124) A. Fernández, S.J., Bib. 34 (1953) 299 ss.

realiza espiritualmente en Cristo, pues El es el verdadero Ger-men (Oriente«).

Con los datos que poseemos actualmente, no podemos llegar a una conclusión cierta y definitiva; con todo creo que las siguientes afirmaciones se justifican suficientemente:

El término penetró en Siria hacia el siglo VI, a través de las controversias ascéticas, procedente de Egipto y en un sentido que armoniza con el expresado por Evagrio y Filoxeno en sus tratados de espiritualidad.

Así se explica por qué no aparece en ningún autor contemporáneo de Efrén; por qué en las obras ciertamente genuinas de éste no se registra ni una sola vez y solamente, según todos los indicios, pasa por medio de Severo, quien la introdujo en una época en que ya se había difundido plenamente por Siria. Igualmente así se comprende la presencia de un término nacido en los centros de la especulación helénica, en el ambiente sencillo y evangélico de la Edesa del siglo IV.

La Edición Romana: No obstante todas sus graves deficiencias, la Edición Romana es la más importante y útil de las ediciones hasta ahora publicadas y continúa siendo la única con respecto al Ms. 103 de la serie siríaca vaticana. Se debe a los maronitas José Simón Assemani y Pedro Mobarac (latinizado = Benedictus). El primero se encargó de los textos griegos y el segundo de los siríacos. Por muerte de Mobarac le sucedió en la empresa Esteban Evodio Assemani, sobrino de José Simón. Toda la obra comprende seis volúmenes en folio, tres de los cuales contienen el texto griego con la traducción latina (1732-1746); y los otros tres el texto siríaco igualmente con traducción latina (1737-1743).

Haremos algunas observaciones sobre su valor científico: es decir sobre la exactitud y fidelidad en reproducir los códices anteriormente descritos. Así se verá claramente con cuánta cautela debe proceder quien desee aprovechar el valioso material allí reunido.

La primera deficiencia consiste en que no da información alguna sobre los manuscritos allí empleados. Para suplir este defecto hay que consultar la Bibliotheca Orientalis de J.S. Asse-

mani y el magnífico Catálogo de manuscritos siríacos existentes en el Vaticano, publicado por J.S. y S.E. Assemani (125).

Desgraciadamente los errores y defectos de los códices no siempre han disminuido en la edición romana, sino que a las veces han adquirido mayores proporciones. Oigamos la apreciación de Burkitt, indudablemente algo exagerada: «La edición romana de S. Efrén es una de las obras más desconcertantes y equívocas que jamás haya sido publicada. La traducción latina es una paráfrasis ampulosa e inexacta. La impresión del siríaco es igualmente mala. Las lecciones de los Mss. han sido cambiadas a veces arbitrariamente y sin previo aviso, mientras que es imposible descubrir el principio por el cual han sido seleccionados y ordenados los varios himnos y homilias. Al lado de una homilía de indudable genuinidad, tomada de un manuscrito del siglo VI, hallamos otra que lleva el nombre de Efrén únicamente al través de unos rasgos trazados por la pluma de un copista del siglo XII. La única manera de usar críticamente la edición romana consiste en determinar lo que primeramente debía haberla integrado, es decir, con un índice en el que aparezcan las fuentes de donde ha sido tomado cada trozo» (126). Hay que recordar que los mejores Mss. del Vaticano, provienen de la misma fuente que la mayoría de los del Museo Británico: la gran biblioteca siríaca de Santa María Deípara en el desierto de Nitria.

Gildemeister añade a este respecto: «Los textos han sido tomados sin ninguna diligencia y selección» (127), y Krumbacher: «El texto está plagado de millares de errores de todas clases y el lector tiene que abrirse camino, paso a paso, a través de esa maleza, por medio de correcciones» (128). Sobre la traducción latina se expresa Bardenhewer: «Traducción libre y no rara vez arbitraria» (129).

Quien desee conocer más en particular todas las erratas e imprecisiones de la edición romana, puede consultar los artícu-

(125) Bibl. Or. I, 63-164.

(126) Burkitt, op. cit. pg. 5 con índice de la Ed. R.

(127) Gildmeister, *Über die im Bonn entdeckten neuen Fragmente des Makarien*, Zweites Wort, IX Eberfeld, 1867.

(128) Krumbacher, *Miszellen zu Romanos*, p. 76, München, 1907.

(129) Bardenhewer, op. cit. Einleitung.

los siguientes: A. Pohlmann, *Zeit.d.D.M.G.* 15 (1861) 649, el cual nota: «Los comentarios han sido editados tan deficientemente y con tan gran falta de crítica que una nueva edición parece indispensable» (130). El libro del mismo autor, titulado «*Sancti Ephræmi Syri Commentariorum in Sacram Scripturam Textus in Codicibus Vaticanis Manuscriptus et in Romana Editione impressus, commentatio critica. Brunsbergæ, 1864*, es lo más completo que conozco sobre el particular. Georg. H. Bernstein, *Syrische Studien, Zeit.d.D.M.G.* 4 (1850) 314 ss. trae una serie de artículos en los cuales recoge un gran número de erratas que se han deslizado a los editores romanos; termina con estas palabras: «Con esto, sin embargo, no hemos tocado absolutamente, todas las erratas que se encuentran en el texto siríaco de la obra de S. Efrén, editada según los Códices Mss. vaticanos por Benedicto y St. Ev. Assemani. Pues una ojeada a los Mss. empleados por los editores pone de manifiesto que todavía hay otras muchas; que al copiar o imprimir se han suprimido o cambiado no raras veces, una o más palabras... de modo que no siempre se puede apelar a ella como a una autoridad segura» (130). También hace algunas observaciones a este respecto el Dr. Gerson en *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 17 (1868) 15-33.

Resumamos las principales objeciones hechas a la edición romana: los editores no suministran indicación alguna acerca del estado de las fuentes, del uso que han hecho de ellas, de las correcciones que han introducido, de la verificación de textos inciertos, etc. La puntuación es negligente; omiten muchas palabras del texto y algunas, al parecer, de propósito; se permiten cambiar algunas frases y aun introducir nuevas amplificaciones que no aparecen en el código. No reproducen todos los escolios efremianos; llegan hasta omitir el nombre del autor adjunto a un escolio y a suplirlo arbitrariamente en otro. Cfr. *Op.Syr.* I, 149 ad lin. 10 se omite el nombre de Efrén que aparece en el código; por el contrario en la lin. 31 y 42 y en la página 152 lin. 43 lo añaden arbitrariamente.

Sin embargo, conviene notar que la parte más libre de errores es la correspondiente al Gen. Ms. 110, del cual R. M. Tonneau ha hecho una excelente edición, con traducción latina, pu-

(130) Die Kommentare aber sind so mangelhaft und unkritisch edirt, dass eine neue Ausgabe derselben als unumgänglich notwendig erscheint».

blicada recientemente bajo el título *Sancti Ephraem Syri In Genesiam et in Exodum Commentarii*. Louvain, 1955. CSCO T. n. 71-72. Para los escolios sobre Jonás, Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, parte final de Isaías y Lamentaciones tomadas del Cod. 12.144 del Mus. Británico, tenemos la magnífica edición de J. Lamy en 3 volúmenes. *S. Ephraem Syri Hymni et Sermones*. Louvain 1882-9.

II — Principios generales de Noemática.

San Efrén es el representante típico de la Iglesia siríaca cristiana, y el que sin duda ha ejercido mayor influjo en su desarrollo posterior. Pero no solamente los católicos, sino también los nestorianos y monofisitas acuden a espigar en la mies enorme de su producción literaria. Desgraciadamente el occidente católico lo ha ignorado casi completamente, debido en parte a la ignorancia de la lengua siríaca y a la carencia de ediciones de sus obras. Sin embargo, al estudiar su teología, se admira la claridad y precisión de sus ideas, la nitidez en la exposición de ciertos dogmas, como el de la Inmaculada Concepción. Sus testimonios son tan explícitos que en este campo solamente podría compararse con un Atanasio o un Cirilo de Jerusalén, sus contemporáneos.

Casi toda su producción se presenta como una reacción a las especulaciones gnosticas, aunque también se debe en gran parte a su celo y espíritu de apostolado que lo impulsaban a difundir los principios de la vida cristiana y a divulgar el conocimiento de la Sda. Escritura. Su actitud general, su orientación podría caracterizarse con un término moderno, como anti-racionalista. Va directamente contra la tendencia gnóstica de analizar los dogmas, desde un punto de vista puramente humano y naturalístico, para explicarlos según los sistemas astro-lógicos orientales, tan en boga en aquellos tiempos. No condena toda especulación racional, sino la presunción de querer reducir las verdades reveladas a los límites estrechos del entendimiento humano. «Existe en la Iglesia dice, una investigación para conocer lo que ha sido revelado, pero no para escrutar lo que está oculto» (131).

(131) Sermo 8 adv. Scrutatores. Op. Syr. III, 18.

En general no demuestra sino que expone las verdades con claridad y precisión, apoyándose en la autoridad de la Iglesia: no se preocupa por hacer ver que su doctrina está de acuerdo con la Sgda. Escritura, ni con la razón, lo supone y precisamente con este método muestra su actitud adversa a las elubraciones gnósticas. Así, su intención al escribir los comentarios no fué la de componer una obra científica y erudita, en el moderno significado de la palabra, sino la de hacer fácilmente asequible al lector las Sdas. Escrituras, instruyéndole al mismo tiempo, sobre las verdades divinas allí contenidas y explicándole los pasajes más intrincados. No caía, pues, fuera de su propósito, el contribuir al cultivo espiritual de los fieles, por medio de explicaciones de orden ascético, aunque destituidas a veces, de suficiente fundamento en el texto mismo. El segundo comentario al Génesis representa un avance hacia la exégesis científica, histórico-gramatical y fue escrito en prosa, mientras los primeros, al menos en gran parte, fueron compuestos en verso.

Efrén se llega a la Biblia, no como a una obra cualquiera humana, sino como al mensaje de Dios, al libro divino por excelencia. Son frecuentes frases como ésta:

«Escribió el Espíritu (Santo) que dijo Dios en plural, a imagen y semejanza nuestra» (132).

Y en el libro de Job:

«El Espíritu (Santo) dijo que Job no pecó ni blasfemó contra Dios con sus labios» (133).

Al concluir su explicación del Génesis afirma:

«Dios que por medio de su Hijo creó las criaturas de la nada, no escribió estas cosas desde un principio» (134).

En el comentario al segundo libro de Samuel, 23,2 hace una bella exposición de la actividad conjunta del autor divino y del autor humano en la composición de los Libros Santos, revelando, claro está la excelencia de la obra de Dios, pero sin reducir al autor humano a la categoría de un simple instrumento inerte:

«El Espíritu de Yahvé habla por mí y su palabra por mi lengua. Trata pues de demostrar la verdad y rectitud, no solamente

(132) Op. Syr. I,128 C.

(133) Op. Syr. II,134 D.

(134) Op. Syr. I,115 B.

te de lo que decía en este Salmo, sino también de todas las de-
anteriormente por palabra y revelación de Dios: puesto que to-
das las sentencias escritas en el libro de los Salmos, de Dios las
aprendió, el cual movía la lengua de David a la manera que el
escriba maneja su pluma. Como el mismo David lo atestigua en
un Salmo, cuando dice: mi lengua es pluma de escriba veloz. Y
en su palabra triple (porque repite tres veces la misma senten-
cia) indica que el libro divino se debe atribuir a las Tres Per-
sonas» (135).

Como se ve, el fundamento de la inerrancia es la inspira-
ción y revelación de Dios, lo cual supone igualmente un instru-
mento inteligente, capaz de recibir el mensaje y comunicarlo a
los demás. En un pasaje del comentario a Jeremías 20,15 expo-
ne más claramente el mismo pensamiento.

«También muchas de estas cosas fueron escritas en el libro
de los Salmos, en consonancia con aquellas, las cuales el profeta
las aprendió del Espíritu y las escribió (136).

Efrén no se preocupa por exponer una doctrina completa
sobre la inerrancia, porque para él es esta una verdad que no
necesita demostración: es preciso pues, deducir sus enseñanzas,
de la manera como resuelve ciertas dificultades que a primera
vista constituirían un obstáculo a la absoluta verdad de la Es-
critura. Por ejemplo, nunca pone en duda la realidad de cier-
tos relatos un poco inverosímiles, como las hazañas de David
al desgarrar los leones, etc. I Sam. 17,34: I,368, sino que bus-
ca una explicación razonable. En el caso, es la fuerza sobrena-
tural que David recibía de Dios, después de haber sido ungido
por Samuel.

En forma semejante trata de armonizar textos diversos
relativos al mismo objeto: por ejemplo, Saúl que aparece ungi-
do en secreto, por intervención directa de Dios y al mismo tiem-
po en público por voto popular, I Sam,9,1 ss.: 10,20 ss; I,352
DF. La solución que da, puede reducirse a estas palabras: el
público voto confirma la elección hecha en secreto.

Aunque, como es evidente, no se propuso la cuestión de los
géneros literarios, sin embargo comprendió que no se debían
extender las afirmaciones de la Biblia, más allá de lo que per-
mite la naturaleza de las cosas y de los textos mismos, ni sacar

(135) Op. Syr. I,433 AB.

(136) II,134 D.

conclusiones fundadas en motivos que dependen unicamente del modo de **narrar** propio de los autores **sagrados**. Hagamos un recuento de los principios más importantes que el Santo Doctor va consignando ocasionalmente a lo largo de sus explicaciones.

El orden de la Biblia no indica siempre sucesión cronológica. Se expresa así:

«Aunque al principio del libro de los Jueces está escrito: después de la muerte de Josué, sin embargo, hechos del mismo Josué se encuentran al principio del libro y así él mismo se habría ocupado en escribir sobre su muerte» (137).

Pueden verse casos semejantes acerca de las leyes del Levítico I,236 AE- de las exhortaciones de Samuel I,345 BC, etc.

Encuentra también una explicación al problema de las repeticiones y él como semita y cultivado en ese ambiente podía darse cuenta mejor que nosotros de la razón de ser de algunos supuestos duplicados. Respecto al c.II del Génesis, escribe:

«Después de haber hablado sobre el descanso del sábado y sobre la bendición y santificación de ese día, se ocupa nuevamente Moyses del relato de la creación primera de las criaturas, de tal suerte que considerando sucintamente las cosas ya tratadas, narra más ampliamente las que había pasado por alto» (138).

Xavier Ducros llama la atención sobre otro hecho importante en la inteligencia del texto: «A retenir aussi la position que prend Ephrem quand il rencontre des textes où il estime que l'Ecriture parle selon les apparences: ici encore il applique très fermement de principe que l'inerrance couvre ce que la Bible a voulu dire et non ce qu'elle paraît dire» (139). Refiriéndose a la escena de Saúl y la Pitonisa, dice S. Efrén:

«Sin duda que la Escritura indica en las dos historias (I Sam.28: Gen.18,1) no lo que es en realidad sino lo que se manifiesta a la vista del vidente y según aquellas apariencias diversas, así las expreso» (140).

(137) I,309 E.

(138) Op. Syr. I,21 A.

(139) Xavier Ducros, *L'inspiration biblique chez Ephrem*, Melanges F. Cavallera, pg. 163 s. Toulouse 1948.

(140) Op. Syr. I,390 C.

Formula un principio general para la recta inteligencia de textos en que aparecen maldiciones, como en Job, algunos Salmos, etc. Frases como esas deben interpretarse no como la expresión de una cólera reprochable, sino como manifestación de un dolor supremo o un anuncio profético de grandes calamidades. Cfr. II,134 BE.

No podemos terminar estas observaciones sin llamar la atención sobre un hecho que caracteriza la posición exegética del diácono de Edesa: cuando tropieza con actitudes o hechos reprochables o difíciles de conciliar con algún atributo divino o con las doctrinas de la Iglesia, acude a diversas explicaciones según el caso, pero jamás se acoge al simbolismo o alegorismo para eludir la dificultad. Véanse los episodios de Esaú y Jacob I,79-80 A: de Rebeca y Jacob I,80 D etc.

Un episodio interesante a este respecto nos lo ofrece Gen. 6,6 y Sam.15,11 en los cuales quiere Efrén justificar los aparentes cambios de Dios:

«En segundo lugar, dice que se arrepiente de haber constituido Rey a Saúl, no porque Dios cambie de determinación, sino porque desea que modifique su conducta, como lo explicó el mismo Samuel a Saúl, cuando le dijo: no es el Señor un hombre que necesite consejo. Parece pues que dijo Dios estas cosas para que supiera Saúl que el Señor quería cambiar el bien que había hecho y también Saúl comprendiese que le convenía reformar sus malas obras. Y de la misma manera habló el Señor a Noé el justo acerca de la destrucción de la raza de Adán en los días del diluvio, cuando le dijo: me arrepiento de haberlos creado: no ciertamente que Dios, que no puede pecar, se acusase de arrepentimiento, sino para exhortar a los pecadores a hacer penitencia (141).

Esta rápida ojeada sobre algunos principios generales de interpretación de la Escritura, nos servirán para comprender más exactamente el pensamiento del Dr. Siro sobre los sentidos del texto, que expondremos en breve sumario.

El sentido literal

Efrén designa con diversas denominaciones el sentido primordial de la Escritura, las cuales denotan al mismo tiempo, la idea que de él se formaba. En el cap. 16,16 del comentario al

(141) I,362 BD.

profeta Jeremías encontramos la palabra «'dtn'jt» opuesta a «'rwn'jt». Significa estrictamente eclesiástico, pero contiene el sentido de literal, como resultado de una evolución ideológica. Op. Syr. II, 129 A.

Otra expresión frecuente para designar la significación obvia del texto es pwsq' brj' cuyo equivalente sería exterior, remoto, simple y de ahí tropológicamente profano, literal. II, 228 D: II, 306 F.

Se encuentra repetidas veces también el término «swkl'-qdmj'» sentido primordial, opuesto a 'hrn' sentido secundario. No intenta con esto Efrén establecer categorías sino indicar simplemente el orden normal en que los diversos sentidos proceden del texto, su conexión más o menos remota con la letra misma. I, 270 B.

Otra locución muy usada es «sw`rn'jt» opuesta a «'rwn'jt». Procede de la raíz «s`r» visitar, inspeccionar y ejecutar, realizar una obra de donde el nombre: hecho, acción, lo que realmente existe, real: de ahí pasó a la significación de literal. Op. Syr. II, 189 B. En otros textos se opone este sentido a otro misterioso y arcano. I, 357 B.

Encontramos otros pasajes en que literal se opone a *otro sentido* sin calificarlo ulteriormente. Op. Syr. II, 17 F.

Este sentido primordial lo relaciona Efrén con la intención del autor divino (Cfr. Op. Syr. I, 2: I, 115) con la intención del autor humano, o del profeta (II, 129 A) e inmediatamente con el texto mismo (I, 6 AB).

Las profecías directamente mesiánicas, es decir, aquellas que se refieren exclusivamente al Mesías y no han podido realizarse en ningún otro personaje histórico, pertenecen al sentido literal. (I, 108 CD). También a la Iglesia puede referirse literal y exclusivamente un texto (II, 140 B-141 B).

Las expresiones metafóricas forman parte del sentido literal, no gramaticalmente consideradas sino en su sentido *translativo*: Efrén no se detiene en la materialidad de la expresión, sino que pasa directamente a su sentido figurado, que él considera como literal. Insistimos sobre este punto, porque no pocos autores de importancia se inclinan a creer que la mayoría de los Padres consideran el sentido metafórico como espiritual.

Veamos, por ejemplo, lo que dice A. Karrigan en su tesis St. Cyril of Alexandria's Interpretation of the O.T. «Briefly,

apart from Theodore and perhaps Chrysostom, the Antiochenes do not seem to regard the figurative sense as literal sense: they appear rather to associate it with the spiritual sense». Y hablando en concreto de S. Cirilo añade: «Concerning the relation that the figurative sense bears to the literal sense in general he makes no explicit reference. In the passages cited in the footnotes the figurative sense is obviously opposed to what is nowadays styled the strictly literal sense...» (Vol. I p. 39 Diss).

En el ejemplo aducido sin embargo, parece que se esconde únicamente cierta ambigüedad de terminología, dado que los Padres no distinguen entre sentido literal propio e impropio y para ellos lo que no está contenido en la significación verbal, debe constituir otra categoría diversa del sentido literal, aunque creo que sea difícil probar que se trata de un sentido espiritual, en la significación estricta de la palabra. Como puede observarse en los textos que aduciremos, tanto S. Cirilo como S. Juan Crisóstomo, no afirman que se trate de un sentido espiritual, sino solamente que el texto no se puede tomar a la letra. San Cirilo refiriéndose a aquel pasaje de los Prov. 5,16 s. Habrán de derramarse fuera tus fuentes... sean para tí solo y no para extraños contigo... dice:

«Hoc enim si respexeris id quod scriptum est nec a verbis declines, ut sensum persequaris, erit valde inhumanum ut ne aquam quidem illi impertiaris... sed hic quidem loquitur de uxore... fontem vocans eam et cervam...» (142).

Y San Juan Crisóstomo respecto a Is. II,6: «habitará el lobo con el cordero, dice que se ha de entender: en sentido diverso de lo que está escrito (143), pero no afirma que sea precisamente en sentido espiritual. Es interesante lo que afirma a este propósito el P. de Lubac, hablando de Orígenes, quien se ha tenido siempre como uno de los representantes más caracterizados de la interpretación alegórica o espiritual. Me parece que toca el fondo de la cuestión muy acertadamente. «Su terminología es diferente de la nuestra. Siempre que encuentra un antropomorfismo, una metáfora, una parábola, una expresión figurada, dice que es preciso tomarla en sentido espiritual. No rechaza el sentido literal, sino, según sus términos más habituales, el sentido histórico, el corporal o también la letra. Traduz-

(142) PG. 55,126.

(143) PG. 70,321. Cfr. Vaccari, Hist. Ex. Comp. pg. 42.

camos estas últimas expresiones por sentido literal propio y digamos que su sentido espiritual o alegórico es, en este caso, un sentido literal figurado (144). Las expresiones que emplea favorecen esta explicación: excluye: *litteræ sonus*, etc. (145). A. Gilly corrobora este punto de vista: «Basta estudiar el contexto (del *Periarchôn*) para convencerse que él llama sentido corporal, el sentido literal propio de las palabras y sentido espiritual el sentido literal-metafórico... Los ejemplos que aduce no dejan lugar a duda acerca de su pensamiento... (146).

Basta lo dicho para comprender la posición del problema, que por parte de Efrén, no ofrece dificultad alguna, ya que éste no aborda el problema teórico y en la práctica, llama sentido literal al metafórico y no al gramatical o material de las palabras (147).

Con lo dicho queda suficientemente claro que Efrén atribuye a la metáfora un sentido correspondiente a la realidad histórica y lo llama literal contraponiéndolo a otro, derivado por cierta semejanza o por motivación ideológica, del anterior y al cual denomina espiritual, simbólico, etc. En la misma forma trata los antropomorfismos, interpretándolos directamente en el sentido del autor: es decir, el brazo del Señor como símbolo de su potencia, etc. Cfr. Is.26,11 Op.Syr. II,63 C.

«El sentido espiritual complementa siempre el sentido literal», dice Efrén. Op. Syr. II,61 E: I,503 CD. Más aún, conceptúa que la Escritura se realiza plenamente y en todo su alcance, no en su sentido histórico antico-testamentario, sino en su proyección profética hacia el Nuevo Testamento. Cfr. Lamy II,297: Op. Syr.II,16 D: II,306 F: Lamy II,175,135. Este contenido trascendente del texto, lo afirma ya desde la primera página del código 110, donde dice:

«Moisés escribió sobre los misterios del Hijo, prefigurados en la creación de los seres: preanunció sus figuras representadas típicamente en los justos que le precedieron y en los símbolos sugeridos por las acciones realizadas con su vara. I,» C.

«El sentido de las voces proféticas lo entendemos por su

(144) Henri de Lubac, *Histoire et Esprit*, pg. 113.

(145) *Periarchôn* 4,2,2 pg. 308.

(146) A. Gilly, *Des divers sens de l'Ecriture*. R.d.Sci. Eccl.2 (1867) 240.

(147) I, 109 E: I,113 B: C: 110 E-113 F.: Lamy, II,247,275,277,175:297.

realización», escribe en II,141 B o al través del Nuevo Testamento, Cfr. Lamy II,159.

En los primeros capítulos del Gen. Ms. 110 predomina la interpretación histórico-gramatical, aunque no es exclusiva: en el resto del Ms. aparecen más frecuentemente explicaciones típicas o simbólicas: en los libros históricos, es continuo el uso del sentido espiritual, el cual adquiere su plena expansión en los textos proféticos.

De lo dicho anteriormente se desprende que Efrén comprende bajo el sentido literal lo referente a la realidad histórica y doctrinal del Antiguo Testamento, tomando los términos en su sentido gramatical o metafórico, según el caso, e incluye en la amplísima gama de su sentido espiritual, con los matices que a continuación veremos, toda significación ulterior, sea que esté contenida verdaderamente en el texto, como es el caso de la *Theoría* o el de las profecías directamente mesiánicas, sea que se derive de él por un simple raciocinio o a modo de aplicación ascética.

El sentido espiritual

Es inútil buscar en las obras exegéticas del doctor siro una teoría elaborada sobre la interpretación de la Sagrada Escritura, o al menos algunos principios generales de hermenéutica: a El le interesan las aplicaciones inmediatas, las soluciones concretas, la exposición objetiva del texto, sin mostrar preocupación alguna por construir una noemática bíblica, inexpresiva para su mentalidad semita. Es preciso pues, estudiar sus interpretaciones concretas para tratar de hallar los principios que las inspiran y que comunican a su obra un carácter definido, sin que por eso haya llegado a constituir un sistema desarrollado y coherente.

Ya en el estudio del sentido literal tuvimos ocasión de tratar varias veces de esa significación arcana de la Escritura, que en las obras de Efrén, forma casi un plano total y paralelo a la realización histórica y obvia del texto y ocupa un puesto de importancia superior al anterior. Muchas veces sería de desear una aclaración que nos indicara si la interpretación de un pasaje pertenece realmente al texto sagrado, cae dentro de la intención del autor, al menos divino, según la mente del exégeta,

de tal modo que se deba aceptar como palabra de Dios, o si solamente ha pretendido presentarnos una aplicación espiritual, una exhortación de carácter religioso, tomando pie de las palabras de la Escritura, aprovechando la semejanza de la doctrina inspirada con la que él quiere inculcar a sus lectores. En otros términos, desearíamos poder determinar si Efrén admite la existencia del sentido acomodaticio, o pretende que todas sus interpretaciones se fundan inmediatamente en el texto sagrado.

Existe además otra dificultad para determinar de manera clara la naturaleza de este sentido espiritual y los diversos matices con que lo presente: es la multiplicidad de términos que sirven para introducirlo y la amplitud y elasticidad de su significado, juntamente con la variedad y libertad con que los combina, de modo que a veces se tiene la impresión de estar en presencia de una multitud de sinónimos y solamente con gran trabajo se logra determinar una diferencia, suficientemente apreciable, de significación. Efrén emplea más de 40 vocablos para designar un sentido ulterior que se contradistingue del estrictamente histórico. Dentro de este sentido ulterior de la Escritura, quedan comprendidos según la terminología moderna, el sentido típico, la Theoría, el sentido plenario, el sentido espiritual y algunas aplicaciones, que podríamos llamar consecuentes con fines parenéticos, más lejanamente relacionadas con el texto.

Una rápida ojeada sobre algunos pasajes de San Efrén, según lo permite la índole de este sumario, nos dará una idea de la amplitud que reviste en sus obras, este sentido ulterior de la Escritura. De la Theoría ya se habló anteriormente.

Encontramos el sentido típico, presentado con estas expresiones. A propósito de la serpiente de bronce, dice:

«Representaba el tipo de aquel que dijo: así como Moisés levantó la serpiente...» (148).

Incluye también a la Iglesia en este sentido. Al explicar el texto de Miqueas 4,13 Alzate Hija de Sión... y aplastarás muchos pueblos y consagrarás a Yahvé sus despojos y sus riquezas al Señor de la tierra:

«Ciertamente mostró también un tipo de aquellos bienes al

pueblo, a su regreso (de la cautividad): pero la realidad (verdad) la reservó para su Iglesia» (149).

La palabra «twphs» derivada del griego, abarca desde los tipos, reconocidos como tales en la terminología moderna, hasta personajes y hechos de la Antigua Economía cuya relación con la Nueva Economía no parece pueda fundamentarse suficientemente en el texto. Sin embargo para Efrén como para otros autores siríacos, esa relación existe en la totalidad de los dos Testamentos, como ya se ha visto. Otros ejemplos de esta amplia acepción Lamy, II, 239, 233:247: Op. Syr. I, 243-265 E: 276 C D E F. Cfr. Jacobo Sarugense BO I, 312: Isaac de Antioquía (Is. Antioquiensis Opera omnia, Gust. Bickell I, 258, 179).

Con significación semejante encontramos la palabra dmwt' derivada de la raíz dm' «ser semejante, asemejarse». Corresponde al hebreo «dmwt» imagen, simulacro. Describiendo los ornamentos del Sumo Sacerdote dice: que el «Efod» representa para nosotros una figura del Emmanuel (150). Acerca del Exodo 25,8: «Hazme un Tabernáculo en todo conforme al modelo que te mostraré, interpreta:

«Ante todo lo llama figura (tipo, ejemplar) y tabernáculo temporal para significar que dará en su lugar la Iglesia como prototipo perfecto que durará eternamente. Y era precioso a sus ojos por ser tipo del tabernáculo celestial» (151).

Para otros sentidos más amplios Cfr. 208 C: 254 B: 112 F.

Otro término análogo al anterior y que proviene de la misma raíz es dwmj', (figura, semejanza, tipo). En este sentido se encuentra en varios autores siríacos como Bardesanes, en *Le Livre des lois des pays* ed. F. Nau, p. 33, 15, Paris. 1899: *The book of the Bee by the bishop Salomon*, ed. Wallis Budge, p. 158, 19, Oxford 1886. La Peshitta traduce Rom. 2,20 por el griego «morfōsin». Encontramos en Efrén un pasaje de cierta significación, cuando explica cómo la vid representa a la sinagoga a la cual estaba vinculado el reino que debía transmitirse y cómo para significar esta conexión Cristo ligaría su asno a la vid. Gen. 49,11: «Nuestro Señor cuando vino también ligó su

(149) II, 278 D.

(150) I, 231 A.

(151) I, 223 E.

asno a la verdadera vid, para que así como se habían realizado en él todos sus misterios (tipos, figuras) ejecutase realmente también aquello que les había sido transmitido por medio de una figura (imagen) (152).

Nos encontramos luego con una serie de términos que con diversos matices, se emplean para presentar un sentido místico, espiritual, secreto, el cual, sin embargo, viene a coincidir preferentemente con el sentido típico, ampliamente concebido, como ya lo hemos visto. Un sentido espiritual, estrictamente tal, que fundándose en el texto bíblico, pueda deducirse de éste para la edificación de los fieles, pero sin proyección alguna hacia realidades del Nuevo Testamento, no es frecuente en estos comentarios de Efrén.

Citaremos algunos términos: de los más importantes aduciremos algunos ejemplos:

El término r'z' de raíz persa, cuya significación es misterio, arcano, tipo, figura. Noé es figura o tipo de Cristo, dice Efrén (153)

El adverbio también se emplea frecuentemente (154). Afraates y Jacobo de Sarug lo usan en el mismo sentido (155).

En el comentario a Jonás, II,2 con el verbo sr, que proviene del nombre «swrt'», imagen (acadico usurtu) de la raíz jsr: plasmar, formar, presenta a Jonás como tipo de Cristo (156). Y en Génesis 27 a Rebeca como tipo de la Iglesia (157). Cfr. Dionisio Bar Salibi B.O.II,184.

Paralelo al anterior hallamos el término skl' (acadico saklu) como sentido, significación profunda, mística, opuesta a sentido literal (158). Muy semejante en su uso es también el término pl't' de la raíz pl', enigma, símbolo, tipo, pará-

(152) Op. Syr. I,108 E.

(153) Op. Syr. I,153 A. Cfr. Afraates, Demonstratio IV de Oratione, Patr. Syr. I,145: Jacobo Sarugense BO. I,323.

(153) Op. Syr. I,153 A.

(154) Afraates, Demonstratio IV de Oratione, Patr. Syr. I,145: Jacobo Sarugense BO. I,323.

(155) Lamy II,297.

(156) Lamy II,235.

(157) Op. Syr. I,177 C.

(158) Op. Syr. I,263 E.: Lamy, II,275.

bola (159). La palabra *tphne'* la cual se cree proviene de una raíz persa: molde, orfebre, prototipo, ejemplar, imagen: La Iglesia, como prototipo perfecto del (tabernáculo temporal) durará eternamente (160).

Igualmente se usa *njs'* como estandarte, símbolo, figura (161).

Encontramos luego una larga serie de verbos, que solamente por el contexto en que se encuentran, sirven para introducir un sentido ulterior de la Escritura, las más de las veces típico.

bdq correspondiente al griego *fanizein* manifestar, anunciar, representar (típica, simbólicamente). Al tratar de la fiesta de la expiación, Lev. 16,7 dice Efrén:

«Los dos machos cabríos que había ofrecido Aarón, uno que fue inmolado, representa a Cristo que fue muerto por nosotros (162).

hwj, mostrar, indicar, manifestar (en figura, símbolo). Acerca del Ex. 29,38... ofrecerás dos corderos primales cada día perpétuamente... uno por la mañana, el otro al atardecer... comenta Efrén:

«Esto indica que es uno solo (el mismo) el cordero de Dios que se inmola por nosotros» (163).

mtl (acádico: *masalu*) comparar, representar, proponer una parábola. Lo encontramos en *Ethaph.* con *b* en el Lev. 1,1. El mes pues, representaba al Emmanuel (164).

psq en Pael significa ordinariamente explicar, interpretar,

(159) Op. Syr. I,269 E.: I,257 A.: Isaac Antioquensis, Opera Omnia ed. Gust. Bickell I,258,179.

(160) Op. Syr. I,223 E.: Lamy, I,607, 2. Cfr. Jacobo Sarugense, *Homiliæ Selectæ* ed. P. Bedjam, 4,585,20.

(161) Op. Syr. I,219 E: I,231 B.

(162) Op. Syr. I,245 A. Cfr. Titi Bostrensi contra manichæos libri quatuor ed. P.A. Lagarde, p. 129,34, Berlin, 1859: Eusebio de Cesarea *The Theophanie of our Lord* ed. by S. Lee, pg. 19,22, London, 1842.: Jacobo Sarugense, Opera Omnia, ed. P. Bedjan, 5,708, Paris, 1910.

(163) Op. Syr. I,230 F. 233 D.: 229 B. Cfr. Afraates Patr. Or. I,19... ed. Parisot. Jacobo de Edessa Op. Syr. I,171 E.: Jacobo Sarugense B.O. I,321.

(164) Op. Syr. I,250 D. Cfr. Is. Antioquensis, Op. Omn. Gust. Bickel, II, 310,1284, Giassie 1883.: Miguel el Sirio, Ed. Chabot 521 a,15 Paris, 1910.

declarar, revelar y en Ethpeel, manifestarse. En este sentido lo usa Rabbula.

En Efrén aparece con significación más precisa:

. Los bordes que están entre las dos coronas, representan típicamente al Emmanuel (porque es Mediador) (165).

rmz (hebreo rzm) sugerir, insinuar, representar típicamente. El Adverbio lo traduce Lengerke por «nutum arcanum» (166). Efrén dice acerca del sacrificio de la vaca roja: «El misterio indica simbólicamente la muerte de Cristo (167).

Swd` Safel de la raíz jd` significar, enseñar, anunciar, prefigurar (168). También el adverbio se emplea frecuentemente. Is. 59,20 A Sión vendrá un Salvador: «Es decir Zorobabel: Sión místicamente la colina de las visiones o casa de las revelaciones», es la Iglesia: el Salvador que viene a ella es el Mesías, aquel gran Zorobabel (169).

Es muy usada la raíz rsm en el sentido de prefigurar típicamente: «La paloma que envió Noé del arca representa típicamente el Espíritu Santo (170).

De lo dicho ya hemos podido concluir que para Efrén es evidente la existencia de un sentido trascendental en la Escritura, dependiente de los designios divinos, en parte manifiestos a los mismos escritores sagrados al través de tipos, figuras y símbolos y en parte velados bajo la trama de los acontecimientos y personajes de la antigüedad, de tal manera que sólo por medio de una visión retrospectiva, con la ayuda de una Nueva Revelación, podemos ahora descubrir el significado arcano que pasó desapercibido aun a los más profundos videntes de la Antigua Alianza. Así lo afirma explícitamente Efrén: a propósito de Deut. 32,49 cuando habló Yahwé a Moisés diciendo: «Sube al Monte Nebo y mira desde ahí la tierra de Canaán: «esto es figura de la Ley y los Profetas que contemplaron la venida del Mesías en tipos y no alcanzaron su tiempo...» (171). Y refi-

(165) Op. Syr. I,229 A Cfr. Rabbula ed. Overbeck, 229,19 Ox. Afraates, Patr. Syr. I,888,13: 976,6.

(166) Caesar Lengerke, De Ephraemi Syri arte hermeneutica, 120 nota.

(167) Op. Syr. I,241 A: 240 B. Lamy II,225. Cfr. Jacobo de Edessa, Scholia on passages of the O.T. ed. S. Phillips 2,17.

(168) Op. Syr. I,255 A: I,228 E.

(169) Lamy II,171: II,298 B.

(170) Op. Syr. I,149: I,233 D.

(171) Op. Syr. I,287 F.

riéndose al juicio contra la serpiente (Jo.16,11) tiene frases como ésta: «Esclareció el Señor en el Nuevo Testamento lo que en el Antiguo estaba oculto» (172).

La orientación total del Texto Sagrado hacia la Nueva Alianza tomada, como se ha podido ver, en un sentido muy amplio, da derecho a Efrén para interpretar los textos aplicándolos no solamente a Cristo, a los apóstoles, a la Iglesia visible e invisible, sino también a todos los sucesos en que interviene misteriosamente la providencia de Dios en el gobierno de las criaturas. Según el concepto del Santo Doctor, se trata pues de un sentido espiritual y típico, estrictamente tal, ya que los textos se refieren realmente a todos esos acontecimientos, por voluntad de Dios, que iluminó a sus profetas y adaptó la Antigua Alianza de tal suerte que sirviera de ejemplar y de sombra imperfecta, a todas las instituciones de la Nueva. Este es el fundamento extensísimo de las aplicaciones un tanto libres y difíciles de justificar, desde nuestro punto de vista actual.

Además de los textos aducidos al hablar de la Theoría, sobre las relaciones de los dos Testamentos, veamos lo que anota al cap. 25,7 de Isaías (notar la variante de la Pesitta). «Y perecerá en este monte la faz del dominador que domina todos los pueblos».

Aunque habla de Senacherib, sin embargo quiere indicar a Satanás. Pues el sentido espiritual (se realiza siempre en) conviene siempre a las cosas de la Iglesia. Ya que las palabras de los profetas acerca de lo que acontecerá al pueblo, igualmente se aplican misteriosamente al futuro desarrollo de la Iglesia que florecerá y al gobierno de Dios y a su juicio sobre los justos e impíos (173).

Como consecuencia inmediata de la orientación trascendental de la Escritura, se sigue que su perfecta realización, la verificación total de su contenido, se encuentra en la Nueva Economía, de la cual era preparación la Antigua. Lo expresa así: «Se realizaron en El todos los misterios (174). Los misterios de la Ley, cuyo prototipo era el Arca, los realizó en la Iglesia (175).

(172) I, 37 F. y Adv. Scrut. III, 22 B: 90: I,11 B.

(173) Op. Syr. II,61 E.

(174) I, 108 E.

(175) III,90 D.

Se puede aplicar a Efrén lo que dice Angelo Penna de San Jerónimo: «Es lícito afirmar que la exégesis espiritual de Jerónimo se basa en el principio clásico de la interdependencia de los dos Testamentos» (176). No se trata, como muy acertadamente dice Gribomont O.S.B., de afirmar un estrabismo intelectual hacia objetos diversos, sino más bien una visión profunda, una intuición que en el interior del objeto israelita capta la realidad cristiana» (177).

No parece, pues, que para Efrén exista propiamente un sentido acomodaticio, como aplicación de las palabras de la Escritura en un sentido no contenido realmente en el texto. Es cierto, que en realidad, todas las veces que Efrén presenta una explicación como sentido espiritual de la Escritura, no siempre cumple con todas las condiciones requeridas por los modernos tratadistas, pero la dificultad está en probar que Efrén no presenta su explicación como genuinamente típica, figurativa de un tiempo mesiánico, representativa de una realidad superior en la futura Iglesia: al menos faltan bases suficientemente claras para establecer esas distinciones en los comentarios del Doctor Siro.

Supuesta la finalidad y orientación providenciales del A.T. según el concepto de Efrén, creemos poder condensar en unas palabras de Gribomont, el principio que lo guía en las amplias aplicaciones que hace del Sagrado texto: «Una palabra de la Escritura profundamente penetrada, se convierte en un principio de aplicaciones nuevas, sirve de punto de apoyo a un progreso de las exigencias morales y de la esperanza. Entonces no es la imaginación la que obra sino la inteligencia» (178).

(176) Tesis inédita pg. 93.

(177) Gribomont, *Les liens des deux Testaments selon la Theol. de S. Thomas*, pg. 72 Eph. Theol. Lov. 22 (1946) 70-89,

(178) Art. cit. p. 70.

BIBLIOGRAFIA SELECTA SOBRE SAN EFREN SIRO

- ASSEMANI J. S. — *Bibliotheca Orientalis*, 3 volúmenes.
- ASSEMANI ST.E. — *Ephraem Syri opera omnia quæ exstant syriace et latine I-III Romæ, 1737-1743.*
- BAUMSTARK ANTON. — *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.
- BECK EDMUND O.S.B. — *Die Theologie des HL.Ephraem. C. Vatic. 1949.*
- BERNSTEIN G.H. — *Syrische Studien, Zeitsch.d.D.M.G.4 (1850) 305.*
- BICKELL GUSTAV. — *Conspectus rei Syrorum litterariæ*, Münster, 1871.
- BONSIRVEN, BARDY. — *Histoire de l'interpretation de S.S. Dict. de l.Bibl. Supl. IV,561-645.*
- BURKITT F.C. — *Quotations from the Gospel (St.Ephraim's) Textes a. Studies, vol. VII, n. 2.*
- CHABOT J.B. — *L'Ecole de Nisibe, son histoire, ses status. Journal Asiatique 8 (1896) 43-93.*
- DUCROS X. — *Le dogme de l'inspiration chez S. Ephrem d'après ses Commentaires de l' A.T. Melanges F. Cavallera, Toulouse, 1948.*
- DUVAL R. L. — *La Litterature syriaque*, 3 ed. Paris, 1907.
- EIRAINER C. — *Der hl.Ephräm der Syrer. Ein dogmengeschicht. Abhand. Kempten, 1889.*
- EPHRAEMI SYRI. — *Fragmenta, PG. 86,2 col. 2099-2110.*
- GERSON D. — *Die Commentarien d.Ephräm in Verhältniss zur jüdischen Exegese. Monastsschrift f.Gesch.u.Wiss.d. Iudentum 17 (1868) 15-32 etc.*
- LAMY T. J. — *L'Exegèse en Orient au IV siècle ou les Commentaires de S. Ephrem. R.B. 2 (1893) 5-25 ss.*
- LAMY T. J. — *Les Commentaires de S. Ephrem sur le prophète Zacharie R.B. 6 (1897) 380-395: 536-546: 7 (k898) 89-97.*
- POHLMANN A. — *S. Ephraem commentariorum in S.S. textus in codicibus vat. impressus, commentatio critica, Brunsbergæ, 1862.*
- POHLMANN A. — *S..Ephraem Syri Commentariorum in S.S. textus. Bruns. 1864.*

- RICCIOTTI G. — Sant Efrem siro, Biografia, Scritti, Teologia. Torino, 1925.
- SPOHN. — De ratione textus biblici in Ephr. Syro comment. obvii eius-que usu critico, Lipsiæ 1786.
- TONNEAU R. M. — Texte syriaque de la Génèse Hexæmeron, Museon LIX (1946) 335.
- R. M. TONNEAU. — Sancti Ephraem Syri in Génèsim et in Exodum commentarii. 1955. CSCO 152-153. Syr. 71-72. Louvain.
- TREPPNER M. — Ephraem der Syrer (Ansichten) u. seine Explanatio d. vier erstten Kapp. d. Gen. Passau, 1893.
- UHLEMANN FR.G. — Epräms des Syrrers Ansichten von dem Paradiese etc. Zeitsch. f. hist. Theol. 1 (1832) 127-318: 165 ss.
- WRIGHT W. — Catalogue of the syriac Ms. in the British Mus. II, 908. L. 1871. A Catalogue of the syriac Ms. preserved in the Libr. of t. U. of Cambridge (Chicago). 2 vols. 1901.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

- AMBROGGI DE — Il senso letterales pieno nella divina S. Scuola Catt. 60 (1932,2) 296.
- APHRAATE — Demonstrationes. ed. J. Parisot. Bibl. Or. Patr. Or. P. I, T. I, II, P. 1894.
- BARHEBRAEO — Chronicon Ecclesiasticum ed. Arbeloos et Lamy, Lovanio 3 vols. 1872-77.
- BARDESSANE — Les livres de lois des pays, ed. Nau, Paris, 1899.
- BAR SALIBY DION. — Expositio Liturgiæ, ed. Labourt, Paris 1903 CSCO II, 93.
- BAUMGARTNER — Geschichte der Weltliteratur, Freiburg.
- P. BEDJAN — Mar Jacob Sarugensis, homiliæ selectæ, Paris, Lipsiæ I-V, 1905-10.
- BARDY G. — Recherches sur St. Lucien d'Antioche et son ecole, Paris. 1936.
- BOVER J. M. — La Theoría Antioquena definida por Julian de Eclana, Est. Eccl. 12 (1933) pgs. 405-415.
- BUDGE E.A.W. — The book of Paradise, 2 vols. London, 1904.
- BUDGE E.A.W. — The book of the Bee by the bishop Salomon, Orford, 1876.
- BUDGE E.A.W. — The discourses of Philoxenum, London, 1894.