

EL 'COMENTARIO AL ECLESIASTÉS' DE DÍDIMO
ALEJANDRINO *

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ

En el año 1941 se descubrieron en *Toura* (Egipto) una serie de comentarios bíblicos que la crítica ha atribuido al escritor cristiano Dídimos de Alejandría: *Génesis* (= *GenT*), *Salmos* (= *PsT*), *Job* (= *HiT*), *Eclesiastés* (= *EccIT*), *Zacarías* (= *ZaT*). Aparecieron junto a ciertas obras de Orígenes, lo cual se juzga como fruto de la expurgación de alguna biblioteca conventual después de la condena que recayó sobre Orígenes, Dídimos y Evagrio Pónico en el 553 ¹.

Este descubrimiento ha supuesto un cambio notable dentro del corpus literario de Dídimos, ya que ha puesto a nuestra disposición un número importante de textos para conocer su método exegético, superándose de este modo una situación anterior bastante precaria desde este punto de vista, basada siempre en atribuciones de *cadena*s exegéticas. Así pues, hoy ha cambiado favorablemente la situación de este autor, conocido también como Dídimos «el ciego», el cual vivió en Alejandría durante el siglo IV, en cuya escuela enseñó por encargo del mismo S. Atanasio. Se trata de uno de los Padres con un grupo más numeroso de obras exegéticas para el Antiguo Testamento. Esto, además, tiene consecuencias importantes para el conocimiento de la actividad de la famosa escuela alejandrina durante los últimos decenios del siglo IV.

* El texto que publicamos es una apretada síntesis de nuestra tesis doctoral en «Teología y ciencias patristicas»: *El «Comentario al Eclesiastés» de Dídimos Alejandrino*. Tesi dottorale... Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1989, x, 299 p., 30 cm.

¹ Para *EccIT* nos servimos de la edición bilingüe hecha por la colección *Papyrologische Texte und Abhandlungen* (Bonn 1969-1983); en la misma colección han sido editados *HiT*, *PsT*. Mientras que la colección *Sources Chrétiennes* ha editado *GenT* (nn. 233, 244) y *ZaT* (nn. 83-85). Para lo relativo al resto de las obras y ediciones de Dídimos, se consulte M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout 1974-), vol. 2, nn. 2544-2572.

1. *El 'Comentario al Eclesiastés'*

El texto exegético de Dídimo que se nos ha proporcionado es el más completo de la patrística en este siglo: llega hasta *Eccl* 12,6, es decir, hasta el último capítulo, aunque no lo termine en todos sus versículos. Por eso, con él, hay la posibilidad de constatar con seguridad el modo en que se conducía la interpretación cristiana para todo el conjunto de este libro sapiencial.

En el desarrollo de su contenido y en la forma material en que ha llegado hasta nosotros existen algunas particularidades que hacen de él un caso especial dentro de la historia de la exégesis patrística: es un *comentario de escuela*, de alto nivel, que se presenta en un estado que pudiéramos definir de «copia estenográfica», o de «apuntes de clase» tomados durante la misma explicación, y ésto sin haber sufrido posteriormente alguna intervención del autor para ponerlo en condiciones de ser publicado. En este caso aquella *revisión* que el mismo autor llevaba a cabo antes de la difusión no se ha hecho, o no ha llegado hasta nosotros, lo cual hace que ahora tengamos un comentario en un estadio previo, el cual, por razones que nos son desconocidas ha sido dejado tal y como fue registrado. Esto no ha dejado de ser ventajoso para nosotros, puesto que nos da la posibilidad de conocer mejor la enseñanza escolástica alejandrina.

La situación especial aquí descrita afecta solamente a los comentarios de Dídimo para *Eclesiastés* y los *Salmos*².

Las consecuencias de esta particularidad se reflejan dentro del mismo comentario, que posee una marcha más irregular en la explicación y en el que aparece más explícitamente las características del típico comentario alejandrino: rico de sugerencias, desproporcionado en la atención prestada a cada lema bíblico, abierto a interpretaciones sucesivas que no se oponen entre sí, las cuales no son modos alternativos de entender el texto, sino más bien una continua profundización en la Palabra, cuya riqueza nunca es agotada del todo por el exégeta; además es un comentario con frecuentes derivaciones doctrinales, imprevisible en el resultado final de la exposición hermenéutica. Todo aquello que es significativo de una enseñanza oral se encuentra reflejado

² Esta particularidad de los dos comentarios es la causa de que P. Nautin les niegue a ambos la paternidad didimiana, pero ha sido la única voz contraria. Hasta el momento presente no ha justificado lo suficiente su opinión. Cf. P. NAUTIN, *Didimo il cieco d'Alessandria*, en *Dizionario di Patrística e di Antichità cristiane* 1 (Casale Monferrato 1983), col. 950-952.

de modo excepcional en *EcclT*.

Es tan real la situación aquí descrita, que hasta vienen registradas las sucesivas preguntas que los alumnos hacen al maestro; algunas son para pedir explicaciones, otras solicitando más interpretaciones del texto, otras para ponerle en dificultad. También desde este punto de vista el comentario de Dídimo constituye un *unicum* en la literatura patrística.

Pero, aun reconociendo esta especial configuración de *EcclT*, no se debe pensar a causa de ella como si se tratara de una obra de carácter informal, poco consistente, donde predominase más la improvisación que una cuidadosa atención al texto bíblico que se debía comentar. No es así. Estamos ante el tradicional comentario bíblico alejandrino con aquella misma forma que había inaugurado Orígenes en el siglo III, aunque éste en su primer momento de composición, es decir, como fruto de la enseñanza escolar, sin haber sido corregido y ajustado para una posible circulación.

2. El 'Eclesiastés' en la tradición exegética alejandrina

Dídimo no era el primero que comentaba este libro bíblico dentro de la cultura cristiana alejandrina. Lo había hecho antes Orígenes con 8 *homilias* predicadas al pueblo y con una serie de *escolios*; también se habían fijado en él Dionisio Alejandrino, Gregorio Taumaturgo, Gregorio Niseno. Existía, pues, una línea hermenéutica ya trazada y una norma interpretativa. Pero, en ninguna de estas iniciativas el *Eclesiastés* había sido explicado en su totalidad y de una forma global de modo que, *metodológicamente*, se hubiera aplicado una regla que tuviera en cuenta toda la problemática que ofrecía en la continuidad de su contenido, no sólo en pasos aislados.

Pero, aunque no tuviera a su disposición en la tradición de la propia escuela un precedente tan sistemático, sí que tenía una especie de código hermenéutico destinado para los tres libros sapienciales de Salomón (*Proverbios*, *Eclesiastés*, *Cantar de los cantares*), el ofrecido por Orígenes en el prólogo de su comentario al *Cantar*, donde éste pone las bases que estarán presentes en la lectura cristiana de estos tres libros bíblicos, los cuales vienen asumidos como representativos del progreso espiritual. Fue este prólogo (conocido por nosotros en una traducción latina de Rufino de Aquileya), como también el mismo comentario origeniano del *Cantar*, el punto de referencia más explícito del que se podía ser-

vir³. Aunque también es verdad que la aplicación práctica de aquellos principios programáticos de Orígenes, a veces, resultaba difícil, puesto que la explicación detallada de cada sapiencial se resistía a ella.

Mas lo que importaba de aquel prólogo no era el detalle, sino la mentalidad, el estilo que propugnaba, las sugerencias que lanzaba, y esto sí que lo ha tenido bien presente Dídimo desde el comienzo de su explicación.

Aquella idea programática prevista por Orígenes de poner en relación la trilogía sapiencial bíblica con la trilogía de las ciencias humanas (ética - física - enóptica), y que cada libro fuera representativo o se adecuase al diverso estado del progreso espiritual (principiantes — progredientes — perfectos), ciertamente está presente en *EcclT* y sería como la idea-base bajo la cual conduce la explicación, aunque -como hemos señalado antes- una aplicación exacta encontraba resistencia en el mismo texto bíblico, aspecto del que también es consciente Dídimo.

Así pues, este autor del siglo IV es heredero y testigo de aquella línea interpretativa para los tres sapienciales inaugurada por Orígenes. Precisamente este motivo origeniano provocará aquel aire espiritual que respira todo el comentario.

3. La técnica exegética de Dídimo

Cuando nuestro autor se propone explicar todo el *Eclesiastés* en el círculo de la escuela alejandrina (no en contexto homilético) sabe de sobra que lo hace en un ámbito mucho más exigente que el de sus predecesores. Sabe también que el libro bíblico en cuestión ofrecía para un cristiano la dificultad de ciertas afirmaciones con sabor hedonista. Igualmente no le pasa desapercibido el tono didascálico/moralizante que predominaba en el contenido de este sapiencial, es decir, un tema más al alcance de la mano en el sentido que ofrece una enseñanza directa, sin necesidad de acudir a relatos históricos, ni a preceptos legales.

En la marcha del trabajo exegético de Dídimo encontramos bien representadas algunas técnicas que eran bien conocidas en Alejandría para alegorizar: significado de los números y de los nombres, la polisemia, homonimia, ejemplos, disgresiones, análi-

³ Cf. ORIGENES, *Comentario al Cantar de los cantares* = Biblioteca de Patrística 1. Madrid, Edit. Ciudad Nueva, 1986.

sis gramaticales y retóricos, acumulación de interpretaciones sucesivas, etc. Lo que sí falta son precisiones de carácter filológico recurriendo, como era habitual allí, a las variantes bíblicas de las *Héxaplas*; pero, Dídimo era ciego desde la infancia. Además hallamos un recurso continuo a la filosofía, a las ciencias paganas, a Filón Alejandrino. Otro aspecto relevante es la referencia a herejías, lo mismo que importantes derivaciones doctrinales. Todo esto manifiesta cuánto debe al ambiente cultural que representa.

El argumento ha de ser precisado con más detalle cuando viene examinada la solución exegética ofrecida en este caso concreto, puesto que no coincide del todo con la del resto de las obras de *Toura* a él asignadas.

Existe un principio básico que le sitúa perfectamente dentro de la misma posición que adopta Orígenes ante el texto bíblico:

«No hay nada significado por el Espíritu Santo (en la Escritura) que no tenga *anagogé*. Pues, si son enseñanzas del Espíritu Santo, hay que comprenderlas *pneumáticamente*» (*EcclT* 281, 5-7).

Es el eco de aquel principio origeniano de que la Escritura siempre tiene un sentido *espiritual*, mientras que no siempre *literal*⁴.

Igualmente, Dídimo tiene una idea muy clara frente al *Cantar de los cantares*: «Todo él es *espiritual*» (*EcclT* 5, 23; 7, 23), es decir, este libro se ha de interpretar no literalmente.

Pero, hay que notar que la puesta en práctica de los principios origenianos para *Eclesiastés* no es tan compacta como se pudiera esperar de un alejandrino.

Se encuentra bien representada aquella interpretación que se construye a doble plano, el de la letra y el del espíritu, a través de un procedimiento de carácter alegórico. Para alzar el texto literal Dídimo aplica este sistema, aunque prefiere calificarlo, en lugar de *alegoría*, con la denominación de *anagogé*. Ahora bien, no siempre *alegoría* y *anagogé* son términos que se intercambian. La elección terminológica tiene en nuestro autor su intencionalidad; no es una preferencia casual en favor de *anagogé*, ya que el término *alegoría* lo encontramos presente en los otros comentarios de él.

⁴ *De Principiis* IV, 3, 5.

El fenómeno tiene su explicación: *anagogé* no es sólo una palabra específicamente cristiana y menos comprometida que *alegoría*; era un término mucho más genérico, vago, cuya aplicación no conllevaba necesariamente un procedimiento alegórico para llegar al sentido espiritual del texto sagrado. Y es así, puesto que en ocasiones Dídimo haciendo una simple paráfrasis, sin elevar el sentido literal, esto ya lo considera *anagogé*.

Este modo de proceder revela cierta tendencia que aparece frecuentemente en este comentario. Y es que Dídimo a menudo camina sobre una explicación moralizante, parafraseando el mismo texto, no considerando necesario alzarlo a un nivel superior. Los alumnos que escuchan su explicación, sin duda alguna bien formados en la técnica exegética alejandrina de carácter alegórico, reaccionan y retienen como insuficiente la solución ofrecida por nuestro autor. Por eso, las intervenciones de los asistentes van en busca de la *anagogé*, pero entendida ésta como solución lograda a través de una alegorización, algo mucho más acorde con su mentalidad.

Esta situación, que dura y persiste allí donde Dídimo prefiere servirse de la paráfrasis para encontrar la utilidad del sentido espiritual, se atenúa y desaparece hacia el fin (cuando explica *Eccl* 12); es entonces cuando se sirve más de la *alegoría*.

Así pues, este comentario de finales del siglo IV revela un estado de la cultura cristiana alejandrina que no se puede, ni se debe interpretar como un alejamiento o caída de aquellos elementos que la distinguían como tal desde los tiempos de Orígenes. En el caso de Dídimo, al menos, no se puede juzgar así, ya que nos encontramos con un hombre de formación alejandrina bien clara, incluso en aquellos puntos doctrinales (preexistencia de las almas, apocatástasis) cuya defensa, cuando él vivió, constituía un serio peligro; son los años en que arreciaba la controversia origeniana. Pero, Dídimo, *exegéticamente* era un hombre abierto, combinaba otros elementos que podían hacer creer que él se distanciaba, y no era así. El mismo Orígenes ya los había tenido en cuenta.

En la posición de Dídimo, aunque parezca extraña para un alejandrino, tendrían que entrar estos datos para juzgarla correctamente:

1) Él tiene en cuenta la clase de libro bíblico que se trae entre manos. No se comporta de igual modo ante todo el grupo de *Toura* que le pertenece. Distingue bien cuando es un libro histórico, poético, sapiencial, profético. De este modo, Los comentarios a *Génesis* y *Zacarías* son predominantemente alegóricos; *Job* es predominantemente literal, como también lo son *Salmos* y *Ecle-*

siastés. Y esto es lo que cuenta cuando explica *Eclesiastés*, cuyo contenido de tono moralizante le ofrecía bastantes ocasiones para dar aquella interpretación que él juzgaba *espiritual*, pero sin necesidad de aplicar un procedimiento alegórico; bastaba fijar la utilidad del paso bíblico mediante la paráfrasis.

2) Seguramente este autor es sensible a la crítica antioquena del siglo IV contra el alegorismo alejandrino. Es decir, tiene en cuenta la consideración de Antioquía hacia la letra de la Escritura, sobre todo en aquellos libros que se prestaban a una proficua lectura desde un primer nivel. Por eso, él prefiere sostener su consideración moralizante allí hasta donde pueda encontrar la utilidad en la misma letra de la Biblia.

Pero, ya lo hemos dicho antes. El modo de actuar del exégeta no deja satisfechos a los oyentes, los cuales solicitan una y otra vez la *anagogé* como un paso necesario a añadir a aquella paráfrasis moral por él practicada, pues no demuestran tanto interés por el sentido literal. Y es aquí donde este comentario refleja un cierto malestar entre maestro y alumnos, precisamente porque aquél no creía necesario añadir tal interpretación alegórico-espiritual, puesto que la lectura moralizante que hacía era ya para él *anagogé*.

Por eso, es en esta obra de Dídimos, es decir, en *EcclT*, donde mejor se constata el significado genérico que tiene para él la palabra *anagogé*; también es donde ésta se aleja más de alegoría.

4. Doctrina espiritual

Eclesiastés no era un libro bíblico que ofreciese muchos pasos llenos de simbolismo, excepto el insistente tema de la vanidad de las cosas y el cap. 3 sobre el tiempo oportuno de tantas situaciones vitales contrapuestas, un lugar que se prestaba mucho a una lectura alegórica. Por lo demás, no existían lugares tan significativos que hubieran llamado la atención.

Ahora bien, cuando se leía dentro del proyecto o programa que había previsto Orígenes para los tres libros sapienciales de Salomón, según lo traza en el prólogo del comentario al *Cantar*, era entonces cuando este libro adquiría un significado preciso como lugar de paso en el progreso espiritual hacia aquellas realidades simbolizadas y enseñadas en el *Cantar*.

Sobre esta visual programática camina el discurso espiritual de Dídimos, encauzado dentro de aquella tradición que consideraba *Eclesiastés* como libro del que progresa, de aquel que camina hacia el tercer estadio, el del alma-esposa de Cristo.

En la consideración de su finalidad como un libro correspondiente a la ciencia *física* y destinado a los *aprovechados* se deja sentir la filosofía platónica subyacente: aun no despreciando las realidades terrenas, puesto que son creación divina (tiene en cuenta el gnosticismo y el maniqueísmo), el *Eclesiastés* enseña la vanidad de estas cosas no porque no sean buenas, sino que acentúa su vanidad al compararlas con aquellas realidades celestiales, espirituales, a cuya consecución quiere conducir. Era un modo de afrontar el problema que refleja bien la mentalidad alejandrina, aunque esto dicho aquí con una cierta moderación para evitar la negación de la bondad de la creación. Pero es claro que se trataba de una manera de hablar muy conforme a la mentalidad platónica que subyacía a esta cultura.

Mientras que no es tan compacta la posición de Dídimo por lo que toca a los destinatarios de este libro. Y esto se entiende, ya que no bastaba la aplicación exacta del programa origeniano sin que no apareciera forzado el contenido del *Eclesiastés*. Serán los mismos alumnos quienes le harán precisar, de modo que apareciera armónico el razonamiento: si Salomón, en cuanto *Eclesiastés* (= el que habla en la *Ekklesia*), se dirige a los que se encuentran reunidos dentro de la *Iglesia*, puesto que dentro de ella hay toda clase de personas, *Eclesiastés* en cuanto tal no habla sólo a los aprovechados. Dídimo precisa aún más: habla a la multitud, a los que se pegan a las cosas caducas, a los que dicen «comamos y bebamos», es decir, a los principiantes; pero habla también a los perfectos, para que no se cansen de adherirse a las realidades celestes. Todos éstos tienen necesidad de un *Eclesiastés*, o lo que es lo mismo, del maestro celeste, Cristo.

Estos detalles no se han de interpretar como un abandono de la orientación origeniana. Mas bien son exigencia del ambiente en el que explica la Biblia, como también consecuencia evidente de una exégesis que debe resolver en continuidad, versículo tras versículo, todo el contenido de un libro bíblico, un proceso que no se puede compaginar siempre con un plano establecido de antemano, extrabíblico, como era el diseñado por Orígenes.

Otra ocasión en la que relativiza ciertas clasificaciones origenianas es cuando propone el tema de los *alimentos espirituales* adecuados a cada etapa del progreso. Dídimo completa el significado de la *leche espiritual* (de ordinario negativo) con una presentación bíblica más amplia y positiva.

Pero, quizá la parte más importante de esta doctrina espiritual es el tema de la virtud, un argumento que le exigía mucho al ser objeto de la atención de otros maestros contemporáneos suyos. Ciertamente aquí se trata de la presentación más completa

que nos haya quedado si se tiene en cuenta que otros aspectos espirituales apenas vienen enunciados. Era el ideal de la perfección que penetró los ambientes de la cultura alejandrina, aunque con una fuerte orientación filosófica. Ahora bien, no era nuevo; ya se hallaba bien enraizado desde los tiempos de Orígenes.

De este modo, Dídimo presenta las dificultades en el camino de la virtud, su clasificación y divisiones; la *antakoluthía* o consecución en cadena de las virtudes; la *mesotès*, aquel principio aristotélico de que la virtud está en el medio; el progreso en este camino. Son todos elementos más o menos comunes a los autores espirituales de esta época.

Lo que sí es más específico de nuestro autor es el significado del progreso espiritual como un vivir bajo *tiendas*; mientras que el final del mismo es como habitar en la *casa*, una diferencia simbólica que ya había usado el mismo Orígenes. Pero aún es más explícita en él la combinación ideológica de dos filosofías: la platónica para el progreso espiritual entendido como movimiento; la aristotélica para el final de este progreso entendido como una situación estable, sin movimiento. Es un dato que no se debe dejar de lado para entender su espiritualidad. Es decir, él acepta la doctrina del progreso en la virtud, pero no entendida como un progreso continuo, al infinito. Éste ha de tener también un culmen o final.

No parece que esta doctrina didimiana sobre el final del progreso se deba interpretar sólo como si la llegada a la perfección fuera, al mismo tiempo, comienzo en ésta (así lo afirma alguna vez); tampoco sería el final del progreso en cuanto referido al momento escatológico, modalidad que no se ha de excluir. Se trata más bien del valor positivo otorgado a la *estabilidad* de la virtud, a un final en ella sin movimiento y no solamente al progreso continuo de la virtud. Se defiende la *katástasis*, una situación en la que la virtud es algo terminado, estable, libre de cualquier condicionamiento, y no ya como un progreso ininterrumpido, sin final, siempre en movimiento.

Este modo de razonar lo hallamos en todo el grupo de Toura⁵, aunque en el *Eclesiastés* había un apoyo clarísimo para esta idea⁶.

⁵ *GenT* 69, 8; 141, 5-12; *PsT* 58, 11-13; 96, 17-18; 101, 16-20; 230, 27-28; 235, 32-36; 252, 14-15; 299, 24; *HiT* 149, 23-30; *ZaT* 403, 13-20.

⁶ *EcclT* 42, 24-28; 43, 9-13; 96, 6-8; 170, 1-27; 217, 19 - 220, 4; 238, 24-25; 303, 27 - 304, 3; 322, 8-10; 324, 4-13. 16-19; 328, 21-23.

A mi parecer, tal afirmación de este autor ha de ser comprendida desde una explicación más amplia, aun reconociendo el evidente influjo aristotélico que tiene, algo que además no se puede negar en toda la obra de Dídimo y que apoya no sólo esta posición ideológica:

1) En este comentario había necesidad de insistir sobre tal idea, puesto que el libro bíblico acentuaba tanto el movimiento, la poca consistencia de las cosas, la caducidad, el fluir del mundo como signo de su ser. Todo lo cual era calificado como *vanidad*. Por eso, el resaltar la estabilidad de la virtud tenía aquí su sentido.

2) No se debe proponer la problemática desde un radical exclusivismo: afirma una cosa para negar la otra. Las dos variantes (progreso/estabilidad) se encuentran en el pensamiento de Dídimo, y en esto él es tradicional. Pero lo que sí hace es organizar mejor la presentación de ambas: hay un progreso conveniente a los comienzos (positivo), cuando el pararse no sería bueno; mientras que llega un momento en el cual ese progreso (negativo) debe ser sustituido por la permanencia en la virtud alcanzada (*EcclT* 217, 19-220, 4). Según el estado espiritual, progreso/estabilidad tienen un significado diverso.

3) A la clásica cita bíblica sobre la necesidad del progresar (*Fil* 3, 13-14) usada también por Dídimo (*EcclT* 207, 10-13), se añaden otros textos paulinos que apoyan la situación opuesta (1 *Tim* 4, 15; *EcclT* 217, 19 - 220, 4 + 2 *Tim* 4, 7; *EcclT* 43, 9-13; 282, 16-24) y que hacen aún más evidente su posición. Pero, parece como si nuestro autor también quisiera suavizar esta afirmación con otros pasos bíblicos (*Jn* 4, 36 + *Sir* 18,7), y hasta con el de 1 *Tim* 4, 15 ya mencionado.

4) Todo parece indicar que los textos paulinos citados son usados para contrastar la opinión contraria del progreso continuo, sin detención, que estaba representada entonces por Gregorio Niseno en la *Vida de Moisés* y en su *Comentario al Cantar de los cantares*. Seguramente que es éste el blanco que Dídimo tiene en cuenta al hablar así. Pero se ha de tener presente que también el Niseno, en idéntico contexto exegetico, es decir, explicando el *Eclesiastés*, se demuestra favorable a la idea de la estabilidad de la virtud cuando explica *Eccl* 1, 4: «la tierra permanece». Y lo hace incorporando al dossier bíblico otros textos paulinos (1 *Cor* 15, 18 + 2 *Tim* 3, 14)⁷.

⁷ *Homilía I sobre el Eclesiastés: Gregorii Nysseni Opera*, ed. W. Jaeger (Leiden), vol. V, pp. 288-289 (PG 44, 628).

Estas aclaraciones se hacen para ayudar a precisar mejor la posición de uno y de otro; también para no absolutizar demasiado lo que es distintivo de un determinado autor.

Conclusión

Todo lo que hemos subrayado no agota por completo el contenido de *EcclT*. Es mucho más rico y variado. Bastaría señalar que en él tienen cabida otros temas netamente espirituales, como la paternidad espiritual del *didaskalos*, la generación espiritual, la edad infantil, el hombre interior y el hombre exterior, la vida bajo el «Sol de la justicia», el *Cantar de los cantares* y el matrimonio místico. No menos importante es la doctrina pneumatológica aquí desarrollada, la presentación de la penitencia eclesial; pero también otros temas que enraizan mejor con la tradición espiritual del antiguo monaquismo, como el de la doctrina sobre el enemigo y la tentación, las lágrimas, etc.

Este comentario a un libro bíblico que era tan delicado a la hora de hacer una lectura cristiana, permite acercarse al *exégeta* que busca una regla hermenéutica adecuada para todo su contenido. Pero no es menos importante para llegar al *hombre espiritual* que hay detrás. Ambos aspectos se han de tener en cuenta cuando nos acercamos a este alejandrino cuya existencia ocupó todo el arco del siglo IV, sin duda alguna la etapa mejor de la patrística griega.

BIBLIOGRAFIA FUNDAMENTAL

- BIENERT, W.A., *Allegorie und Anagoge bei Didymos dem Blinden von Alexandrien* = Patristische Texte und Studien 13 (Berlin 1972).
- TIGCHELER, J., *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique* = Graecitas Christianorum Primaeva 6 (Nimègue 1977).
- LEANZA, S., *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste* (Reggio Calabria 1975).
- *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo* (Messina 1978).
- *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet: Orpheus* 3 (1982) 73-90.
- *Sul Commentario all'Ecclesiaste di Didimo Alessandrino*, en *Studia Patristica* 17 (Oxford-Paris 1982) pp. 300-316.

- *Sapienziali (libri): Dizionario patristico e di antichità cristiane* 2, 3081-3096.
- SIMONETTI, M., *Lettera e allegoria nell'esegesi veterotestamentaria di Didimo: Vetera Christianorum* 20 (1983) 341-389.
- *Didymiana: Vetera Christianorum* 21 (1984) 129-155.