

Ἔτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα – *Quae sunt per allegoriam dicta*

Gálatas 4,24 e a autoridade de Paulo
na tradição exegética patrística

Poucas afirmações paulinas mereceram tanta atenção e desempenharam um papel tão determinante na história da exegese patrística como esta de Gl 4,24. Tal relevo tem a ver nomeadamente com a introdução, no vocabulário e hermenêutica cristãs, dum termo novo (ἀλληγορία), oriundo da cultura literária helenista. Estamos perante um bom exemplo do esforço crítico de diálogo com a cultura grega, diálogo que decorrerá sempre numa dialéctica de aceitação e rejeição polémica e provocará fortes debates no seio do próprio cristianismo.

Paulo de Tarso, Orígenes de Alexandria, Diodoro de Tarso e Agostinho de Hipona: quatro nomes, e outros tantos momentos importantes na história da exegese bíblica.

Propomo-nos, nestas curtas páginas de homenagem ao grande estudioso de S. Paulo, Professor Manuel Isidro Alves, percorrer estes momentos hermenêuticos, centrando-nos no modo como Gl 2,24 foi usado pelas diferentes tradições exegéticas representadas pelos nomes acima referidos.

Paulo, *Gálatas*, 4,24: ἔτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα

Tratando-se de um *hapax legomenon*, seria de esperar que Paulo nos justificasse ou explicasse o uso de tal expressão. Se não

o faz, é porque lhe parece evidente que, para um cristão que lê o Antigo Testamento como Palavra de Deus, há uma continuidade e coerência no agir do único Deus. Esta convicção preside à exegese de outros passos em que o Apóstolo pratica a alegoria, mesmo quando a não nomeia: cf. 1Cor 5,7-8; 9,8-10; 10,1-11.

O verbo ἀλληγορέω tanto significa «falar alegoricamente» como «interpretar alegoricamente»¹. Em Gl 4,24, Paulo emprega-o no primeiro sentido. Segundo este, a narração paleotestamentária é uma «alegoria» (isto é, significa coisas diferentes das que as palavras enunciam). Neste caso concreto, os dois filhos dados a Abraão, um da escrava Agar e outro da mulher livre Sara, um filho da carne outro filho da Promessa (Gn 16,15; 17,16 ss.), constituem uma «alegoria». Isto é, a referida página do Génesis, interpretada «alegoricamente» vê nas duas mulheres de Abraão a figura das duas Alianças: a escrava Agar significa a Jerusalém actual que continua sob a servidão da Lei, enquanto Sara, a esposa legítima de Abraão, corresponde à Jerusalém celeste que goza da liberdade cristã. Tal leitura «alegórica» não significa, no entanto, que as duas mulheres e os dois filhos de Abraão deixem de ser, para Paulo, pessoas históricas concretas (cf. Rm 4, 9). É precisamente este respeito pela letra e pela história que distingue Paulo da alegorização helénica.

Reinterpretando o Antigo Testamento à luz de Cristo, que retirou o «véu» que dificultava o acesso ao seu cabal entendimento (2Cor 3,13), Paulo vê nas Escrituras Sagradas o «mistério escondido» (Rm 16,25; 1Cor 2,1) que obriga à superação da «letra que mata», para aceder ao «Espírito que dá vida» (2 Cor 3,6).

Os eventos e figuras do Antigo Testamento são «prefigurações» (τύποι) de Cristo e da sua Igreja. De facto, é este o vocabulário preferido por Paulo (cf. Rm 5,14; 1Cor 10,6)², quando se trata de interpretar o Antigo Testamento em chave cristã. Ora a leitura tipológica caracteriza-se pela sobreposição dos dois sentidos, o antigo e o novo, sem que este último destrua o primeiro. O termo τύπος parece não ter sido usado, como vocábulo da técnica exegética, nem pelos gregos nem pelos judeus helenizados. O que dá a entender que Paulo evita intencionalmente a terminologia hermenêutica praticada por esses.

¹ Cf. Fr. BÜCHSEL, ἀλληγορία, GLNT I, Bescia 1965,695-696.

² Cf. GREGÓRIO DE ELVIRA, *Tractatus Originis de libris Sanctarum Scripturarum*, III,12 (CCL LXIX,22).

É, pois, surpreendente que, apenas em Gl 4,24, o Apóstolo recorra ao verbo ἀλληγορέω, num contexto em que pretende desacreditar as pretensões judaizantes da comunidade de Jerusalém. Poderíamos, mais uma vez, pensar que Paulo evita o uso habitual do termo «alegoria» (e mesmo na única vez que aparece, é na forma verbal e não nominal) para fugir à terminologia recorrente no âmbito da interpretação da mitologia homérica³. Há, porém, que ter presente que, embora a hermenêutica do «sentido subjacente» (ύπονοία) há muito se exercitasse na literatura pré-cristã⁴, o uso do vocábulo ἀλληγορία para designar tal método era pouco anterior, senão mesmo posterior ao ἀλληγορούμενα de S. Paulo⁵.

O que parece, por um lado, dar razão aos antioquenos, quando sustentarão que, em Gl 4,24, Paulo fala de «alegoria» mas quer significar outra coisa que não a alegoria pagã⁶; mas justifica também os alexandrinos que vêem no mesmo Apóstolo o fundador da

³ Tal influxo será manifesto posteriormente. Cf. H. RHANER, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1957², 357. Hipólito faz-nos saber que a seita gnóstica dos chamados Naassenos chegou a propor uma harmonização das Escrituras judaicas com os poemas homéricos, através duma exegese alegórica bastante livre e arbitraria. Hipólito apresenta mesmo o seguinte exemplo: no início do último canto da *Odisseia* (XXIV,1-2), as almas dos defuntos pretendentes de Penélope são conduzidas ao Prado de asfódelos pela verga de ouro de Hermes de Cilene. Os Naassenos fazem desta divindade o Logos coincidente com o Verbo cristão, que assume idêntica função de Cristo em Ef 5,14. Cf. HIPÓLITO, *Philosophoumena*, V,8 (A. STOUVILLE, *Hippolyte de Rome, Philosophoumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, I, Paris 1928, 135-136).

⁴ Cf. F. BUFFIER, *Les mythes d'Homere et la pensée grecque*, Paris 1973, 45-48.

⁵ J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, 493; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, II, Paris 1959, 373. Tal vocabulário não se encontra nos LXX. Plutarco (morto cerca do ano 140 d. C.) assinala, na sua obra *Sobre a leitura dos poetas*, a passagem da ύπονοία à ἀλληγορία nestes termos: «*Quis-se fazer violência aos textos de Homero (mitos de Homero) e desvirtuar-lhe o significado, por meio daquilo que agora é chamado 'alegoria' e que os antigos chamavam 'ύπονοία'*»: οὗς ταῖς πάλαι μὲν ύπονοίαις ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις παραβιάζόμενοι καὶ διαστρέφοντες ἔνιοι», PLUTARCO, *De audiendis poetis*, 4,19 (W.R. PATON, Leipzig 1925, 38).

⁶ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *In ep. ad Gal.* IV,3 (PG LXI,662). Para Diodoro de Tarso, veja-se mais à frente. Mas não se pense que são apenas os autores de área antioquena a veicular tal parecer. Também S. Jerónimo defende que Paulo usa o termo «alegoria», mas o contexto mostra que tal vocábulo grego é algo de novo e não habitual (*graeci sermonis abusionem*), cf. JERÓNIMO, *Commentarii in IV Epistulas Paulinas: Ad Galatas...* 2 (PL XXVI, 389).

alegoria cristã⁷. Esta era entendida como uma «figura estilística que diz uma coisa mas significa outra diversa do que é dito» (ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημάτων, ἐπώνυμος ἀλληγορία καλεῖται)⁸.

Os antigos manuais de retórica definiam a «alegoria», decompondo-a nas suas partículas: isto é, o sufixo ἄλλος, η, ον (=outro, outra coisa), associado ao verbo ἀγορεύω (falar em público, falar na praça). Ora, no grego antigo, há uma quase correspondência entre ὁ ἕτερος (o outro entre dois) e ἄλλος (outro entre muitos) que se interpenetram na respectiva esfera semântica⁹.

Os exegetas de Homero vão explorar particularmente esta etimologia do verbo ἀλληγορεῖν que significa «dizer / declarar / proclamar outra coisa» (não manifesta, oculta ao grande público) diferente do que é dito na praça ou às multidões¹⁰. Falar alegoricamente é não dizer as coisas abertamente, ou dizer uma coisa em público (na praça, para a massa) mas querer significar outra coisa na mente e intenção (só confidenciada a poucos). A alteridade (entre dois sentidos)¹¹, assim como a discriminação dos destinatários (aos privados/iniciados contrapõe-se o público, a massa) constituem dimensões fundamentais do discurso alegórico.

A questão que opõe alegoristas a anti-alegoristas cristãos reside essencialmente no modo como entendem esta «alteridade». Os primeiros vêm na alteridade do «sentido espiritual» uma condição inerente ao texto que não põe em causa o seu primeiro sentido literal. Os anti-alegoristas temem que o acento no «outro sentido»

⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 377. Mas já Tertuliano, em polémica com Marcião, atribui a Paulo também esse mérito, cf. *Adv. Marcionem*, V,7,11 (CCL I, 684;).

⁸ PSEUDO-HERACLITO, *Alegorias de Homero*, 5 (F. BUFFIÈRE, Paris 1962, 4).

⁹ Cf. Fr. BÜCHSEL, *ἀλληγορία*, GLNT I, Brescia 1965,707.

¹⁰ Cf. CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* VI,15,115,5-6; 116, 1-3 (D. MAYOR, 521-522).

¹¹ Trifão (século I a. C.), no seu tratado *De tropois*, define a alegoria como «um discurso que, em sentido próprio diz uma coisa (λόγος ἕτερον μὲν τι κυρίως δηλῶν), mas inspira ao pensamento uma outra coisa» (ἑτέρου δὲ ἔννοιαν παριστάνων), cf. SPENGLER, *Rhetores graeci*, III, 193. Quintiliano, exprime-se, por sua vez, nos seguintes termos: «alegoria... aliud sensu ostendit» (*Instit. Orat.* VIII,6,44); MÁRIO VITORINO, *Commentarii in Apistulas ad Galatas...*, 2: «Cum aliud dicitur, aliud significatur, haec allegoria est» (PL VIII, 1189); AMBRÓSIO: *De Abraham*, 1,28: «Allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur» (PL XIV, 454); ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologiae*, I,22: «Allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, et aliud intellegitur» (PL LXXXII, 115).

(*aliud in verbis, aliud in sensu*)¹² implique a negação do valor histórico-literário do texto. Para estes, Paulo não podia usar o termo «alegoria» no sentido de pura ficção, tal como a entendiam os mitólogos gregos. Defendem, por isso, que, quando o Apóstolo afirma que as realidades do Antigo Testamento «se devem entender alegoricamente (ἀλληγορούμενα), tal não significa que devam interpretar-se diversamente (ἑτέρως). De facto, ele não eliminou a história, mas ensina as coisas que foram pré-tipizadas na história (τὰ ἐν τῇ ἱστορία προτυπωθέντα διδάσκει)»¹³.

No ambiente do judaísmo helenístico, cedo se adaptou o método alegórico em voga entre os gramáticos alexandrinos e mestres do neoplatonismo para interpretar Homero e Esíodo à exegese do Antigo Testamento. Filon, principal representante do judaísmo aberto à cultura grega vulgata¹⁴, e apenas poucos anos antes de Paulo, será, na senda de Aristobulo, o grande impulsionador da alegoria como chave interpretativa das Escrituras inspiradas. De facto, é a este mestre da exegese bíblica que devemos uma complexa teoria e prática da alegoria entendida não como *um* modo de expressão, mas como múltiplos modos trazer à luz os muitos sentidos e mistérios re-velados no texto sagrado. Nesta perspectiva, a «alegoria», tal como a entende Paulo e todos os exegetas cristãos posteriores, não é senão um dos muitos modos de expressão e interpretação¹⁵.

¹² JERÓNIMO, *Commentarii in IV epistulas Paulinas, Ad Galatas* 4,24: «Allegoria proprie de arte grammatica est, ... aliud praetendit in uerbis, aliud significat in sensu» (PL XXVI,416 B). Tertuliano, referindo-se ao mesmo texto de Gl 4,24, comenta: «Si enim Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui vero ex libera per repromissionem, – quae sunt allegorica, id est aliud portendentia» (*Adv. Marcionem*, V, 4,8, CCL I, 673).

¹³ TEODORETO, *Interpretatio Epist. Ad Gal.* IV (PG LXXXII, 489).

¹⁴ Aristobulo, embora não use o vocábulo «alegoria», conhece já o método correspondente que traduz com o advérbio φυσικως = alegoricamente. O judaísmo helenístico converge, também neste aspecto, com o a tradição grega; o motivo de tal metodologia era também ele comum: «todos os filósofos admitem que é necessário nutrir santos pensamentos sobre Deus, coisa que é precisamente recomendada pela nossa escola» (Fr. 4). Em G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Brescia 200 (Freiburg im Br. 1996) 89.

¹⁵ Cf. J. PEPIN, *Mythe et allegorie*, 247-252 ; H. CROUZEL, *La distinction de la «typologie» et de l'«allégorie»*, in BLE 65 (1964) 161-174.

Em relação aos exegetas da mitologia tradicional que se esforçavam por salvar o legado de Homero¹⁶, interpretando-o em sentido simbólico, isto é, abandonando totalmente o sentido primeiro ou literal, em nome de um sentido mais profundo, considerado superior, Filon introduz um elemento novo relevante: os personagens e factos bíblicos por ele interpretados assumem, de facto, um valor histórico, no seu sentido literal¹⁷, ainda que a este primeiro sentido se siga imediatamente o significado simbólico, considerado superior¹⁸.

Nesta perspectiva, o episódio da vida de Abraão, Sara e Agar (Gn 16,1-2), um dos mais comentados pelo Alexandrino, serve-lhe para explorar todas as potencialidades da sua técnica alegórica, retirando dele uma vasta gama de referências exegéticas e éticas.

Os mestres da escola do «pórtico», popularizaram uma interpretação de Homero, segundo a qual as servas de Penélope eram identificadas com os estudos constituintes da *enkyklios paideia* (gramática, retórica, dialéctica, aritmética, geometria, música, astronomia). Enquanto os pretendentes de Penélope eram identificados com os estudantes que frequentavam estas ciências propedêuticas, Penélope era a figura simbólica da sabedoria-*sophia* à qual os estudos enciclopédicos eram orientados, e Ulisses significava o sábio (*sophòs*) em permanente marcha para a união fecunda com a sua

¹⁶ Estes, partindo do princípio de que as narrações do divino poeta não podem ser imorais, e cientes de que «tudo em Homero é impiedade se nada é alegórico» (PSEUDO-HERACLITO, *Alegorias de Homero*, 1 (F. BUFFIÈRE, Paris 1962,1), concluem que há que evitar a tentação dos «ignorantes que, não entendendo a linguagem alegórica de Homero, não souberam penetrar nos arcanos da sabedoria... e não entendem o sentido filosófico dum mito, e se apegam às aparências da ficção» (*Ibid.* 3, 3).

¹⁷ Cf. FILON, *De migrat.* 89 ss. (R. CADIU, Paris 1957, 48-49).

¹⁸ Cf. FILON, *De conf. Ling.* 2-3. Por exemplo, a propósito da serpente do Paraíso, Filon comenta, no *De opif. mundi*, 56,157: «estas coisas não são ficções míticas como aquelas em que se deleitam os poetas e sofistas, mas sim modos de tornar visível os protótipos, modos de remeter para a interpretação alegórica conforme às explicações por meio de significados escondidos». Para Filon, portanto, os factos narrados no Antigo Testamento, embora mantenham a aparência de mitos, são, na verdade, indicadores ou sinais de que o texto esconde um sentido figurado ou alegórico (ἀλληγορία), cujo significado «escondido» (ὑπονοία) cabe ao hermeneuta desvendar. Note-se que ἀλληγορία não é, de todo, coincidente com ὑπονοία. Razão pela qual sobreviverá ao sucesso da ἀλληγορία. Cf. CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* V,4,24 (D. MAYOR, 391); BASILIO, *Homil. In Hexaemeron*, II,5 (PG XXIX, 40).

Penélope-sabedoria. Tal interpretação põe em evidência que o domínio que os pretendentes podem vir a ter sobre as servas (estudos enciclopédicos), não garante, todavia, que algum deles possa passar da posse das servas à posse de Penélope (a sabedoria ou verdade). Só Ulisses se mostra capaz de chegar a tanto, com a ajuda de Minerva (sua protectora e símbolo da razão) ¹⁹.

Fílon retoma esta leitura alegórica de Homero, aplicando-a a Abraão e à sua história contada em *Génesis*. Abraão é agora o sábio por definição; embora sendo esposo de Sara (como Ulisses o era de Penélope), o seu matrimónio é estéril durante o período em que ele se dedica aos estudos 'encíclicos' (como, por ex. a astromomia, cf. Gn 15,5). Sara dá-se conta da imaturidade de Abrão e aconselha-o a gerar filhos correspondentes ao grau de maturidade em que se encontra, unindo-se a Agar, a serva de Sara, figura simbólica dos conhecimentos alcançados pela *enkyklios paideia*. Uma vez progredido na perfeição, Abrão torna-se Abraão, isto é, *sophos-sábio-filò-theos*. Poderá então unir-se de modo fecundo a Sara. O fruto desta união será o filho da promessa, Isac, figura simbólica da intuição espiritual ²⁰.

¹⁹ CLEMENTE, *Strom.* I,5,30,1 e ss. (D. MAYOR, 67-68). Clemente ilustra esta verdade através da exegese bíblica da história de Abraão, Sara e a sua escrava Agar. Abraão significa a fé, Sara personifica a «senhora Sabedoria», Agar personifica a «serva» cultura estrangeira ou mundana, Isac representa Cristo. Para gerar Isac, Abraão teve que «frequentar por algum tempo» a sua serva. Para chegar à sabedoria que é Cristo, o homem deve passar (mas não ficar aí) pela cultura mundana, retirando desta apenas o que é «útil», I,5,30-31. Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II,37 (SC 1^{bis}, 41-42).

²⁰ FILON, *De Cherubim* 81-84 (J. GOREZ, Paris 1963, 58. 60). Nas numerosas vezes que Filon comenta o referido texto genesiaco, Agar está sempre associada a conotações negativas: A sua origem egípcia faz com que nela predomine a dimensão sensível (*Somn.* I, 240; *Congr.* 20) e denuncia a sua imperfeição (*Fug.* 202), condizente com a condição de «escrava» em relação à virtude soberana (*Congr.* 14,22), de quem deve receber a educação (*Fug.* 2). Agar significa, de facto, «residência em terra estrangeira» (*Congr.* 20), pelo que a nota comum aos diversos significados desta personagem é a sua qualidade de mediadora, intermédia entre Abraão que aspira à sabedoria e virtude, e Sara, que personifica o saber e a virtude (cf. *Congr.* 23). A própria interpretação etimológica (*peregrinatio*) acentua esta transitoriedade: «Agar autem quae interpretatur paroikia, id est incolatus, siue peregrinatio, sive mora, generat ismael, qui tantum audiat dei praecepta, nec faciat hominem rusticum, sanguinarium, deserta sectantem», JERÓNIMO, *Commentarii in IV Epistulas Paulinas, Ad Galatas...*, 2 (PL XXVI, 416). Em constante oposição com Agar aparece Sara, a mulher de Abrão, o homem que aspira à sabedoria (cf. *Congr.* 23).

Não podemos provar que Paulo tenha conhecido o uso filoniano ou judeo-helenístico da alegoria. A verdade é que as referências veterotestamentárias de Paulo são Gn 16,15; 21,2.9-21, isto é, essencialmente as mesmas utilizadas por Fílon. Deve ainda ter-se presente que tanto este último como Paulo usam o texto comum dos LXX (sem excluir que ambos possam ter tido acesso a uma interpretação judaica já divulgada). Apesar de tudo, a interpretação paulina dos referidos episódios da vida de Abraão parece mesmo bastante independente da de Fílon²¹. O elemento de sintonia fundamental entre Fílon e Paulo está no facto de ambos exigirem a abertura aos dois sentidos. Mas há mais, e é aqui que reside o contributo fundamental de ambos para a hermenêutica bíblica: tal contributo consiste em reconhecer que «os autores do Antigo Testamento exprimiram as suas revelações através de alegorias e, por consequência, os seus escritos devem ser objecto de uma interpretação alegórica»²².

Etimologicamente Sara significa «soberania sobre mim» (*Congr.* 2) ou simplesmente «soberana» (*Mutat.* 61. 77) e representa a virtude soberana (LA II,82), que guia o sábio quando este alcançou uma certa maturidade (LA III, 244 ss). Recorde-se, a este propósito, que tanto Fílon como os autores cristãos, interpretarão alegoricamente as normas prescritas em Dt 21,10-13 (sobre o matrimónio com uma mulher inimiga feita prisioneira), como paradigma da conversão da cultura pagã, e Paulo é frequentemente visto como expressão exemplar da osmose entre a *eruditio saeculi* e a *scientia scripturarum*. Abraão, Agar e Sara simbolizam as componentes deste confronto/encontro. Assim, Jerónimo vê em Gl 2,24 mais uma prova da abertura de Paulo frente à cultura profana (cf. *Commentarii in IV epistulas Paulinas, ad Galatas* 4,24 (PL XXVI,416 B-C).

²¹ O mesmo já não se poderá dizer, no entanto, em relação a exegetas cristãos posteriores, muito mais devedores da alegorização filoniana (Cf. D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999, passim). É verdade que a ameaça da cultura pagã, a qual recorria à alegoria como modo de auto-sobrevivência, mas também o uso arbitrário que o gnosticismo fazia da mesma (cf. IRENEU, *Adv. haer.* V,35.1.2 (SC 153, 436), fez com que o vocábulo seja evitado, ainda que reconhecido como um modo de expressão a par de outros que já se encontram no Novo Testamento. Assim, Ireneu, embora combatendo a maneira abusiva com que os gnósticos recorrem a tal metodologia, reconhece que os profetas falaram *in parabolis et allegoriis et non secundum sonum*» (*Ibid.* II,22,1, SC 294, 214). Clemente de Alexandria, muito mais benévolo em relação ao legado pré-cristão, pode afirmar que «todos os bárbaros, e os gregos que falaram de Deus mantiveram escondido os princípios das coisas e transmitiram a verdade servindo-se de enigmas, símbolos, alegorias, metáforas e outras figuras semelhantes» (*Strom.* V,21,4, D. MAYOR, 390).

²² J. PÉPIN, *Mythe et Allégorie*, 248.

ORÍGENES

Orígenes assinala um momento fundamental na história da exegese bíblica. A ele se deve, de facto, a primeira reflexão teórica e sistemática, em ambiente cristão, sobre os métodos hermenêuticos há muito aplicados à interpretação escriturística²³. Pelo influxo que exerceu, tanto no oriente como no ocidente cristãos²⁴, a doutrina exegética do alexandrino merece a nossa primeira atenção.

Deve antes de mais, ter-se presente a crítica de Orígenes à alegoria pagã (isto é, à exegese simbólica dos mitos homérico). Esta peca, segundo o Alexandrino, sobretudo por não respeitar estes dois requisitos: a regra da sensatez que deve presidir a toda a interpretação e a total inconsistência do objecto ao qual se aplica, uma vez que os deuses e mitos aí narrados carecem de realidade²⁵. A alegoria cristã exige, em contrapartida, não só a disciplina hermenêutica no uso deste instrumento, mas pressupõe ainda o respeito e consistência do sentido literal. É a partir destes pressupostos que Orígenes se assume como o grande defensor da alegoria cristã, imprimindo-lhe uma dimensão histórica que não se encontra nem nos comentadores gregos de Homero, nem nos comentários alegóricos de Fílon²⁶.

De facto, não é a «alegoria» enquanto método que está em questão, mas o modo como era aplicada pelos mitólogos gregos²⁷. Aliás, a justificação do procedimento alegórico continua a assentar na convicção tradicional, segundo a qual o texto a interpretar (quer

²³ Recorde-se a *Carta aos Hebreus*, o *Pseudo Barnabé*, ou o *Diálogo com Trifão* de Justino. Orígenes assinala, no entanto, um momento marcante para a futura exegese. Não só introduziu no âmbito bíblico a técnica da crítica textual, como criou uma nova linguagem e metodologia exegética. É com ele que, por exemplo, se começa a falar dos «sentidos da Escritura» e a usar-se o termo ἀναγωγή para designar o sentido espiritual superior (cf. *De Principiis*, IV,3,6.7 (SC 268, 366.368).

²⁴ Cf. M. A. SCHATKIN, *The influence of Origen upon St. Jerom's Commentary on Galatians*, in *Vigiliae christianae* 24 (1970) 49-58.

²⁵ ORÍGENES, *Contra Celsum*, III,23 (SC 136, 54).

²⁶ H. DE LUBAC, *Storia e spirito*, Milano 1985, 30.

²⁷ Cf. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, 455. Enquanto Celso questionava a legitimidade da sua aplicação aos textos atribuídos a Moisés, cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, I,20 (SC 132, 126).

ele seja de Homero ou de Moisés) é um tesouro que esconde um oceano de mistérios²⁸. Estes mistérios relativos a Cristo e à Igreja estão, todavia, selados e protegidos pelo véu da letra e da narração de mitos ou factos históricos, a fim de evitar que aqueles que não se exercitam ou não são dignos da sabedoria (os não iniciados) profanem tais mistérios²⁹.

Por outro lado, uma tal abordagem do texto deve inserir-se no quadro mais amplo de uma visão do homem e do mundo fenoménico no qual tudo é simbólico, prefiguração e vestígio da realidade mais verdadeira do mundo transcendente. A partir desta concepção do texto, do homem e do mundo, deriva uma inevitável relativização da letra material, entendida como invólucro externo do qual o mistério se reveste, colocada ao serviço da «utilidade» edificante do texto³⁰.

Partindo da velha convicção, segundo a qual a realidade profunda das coisas «gosta de se ocultar»³¹ (cf. 2Cor 3,14), requer-se, da parte do hermeneuta, não só uma disponibilidade e capacidade para ir «além do véu», mas é necessário também um método ou instrumento adequado de interpretação³². A alegoria parecia ser a melhor chave de acesso aos mistérios (re)velados.

Mas o que distingue, no pensamento de Orígenes, a alegoria cristã é o facto de esta nascer e se fundamentar na própria Bíblia

²⁸ Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, IV,2,2 (SC 268, 302). Neste ponto também os exegetas rabinos estão de acordo.

²⁹ Cf. ORÍGENES, *De Principiis*, IV,2,8; IV,2,5 (SC 268, 332. 334; 316).

³⁰ O passo de 2Tm 3,16 («toda a Escritura é divinamente inspirada e útil»), obrigava a ler as expressões antropomórficas e inverosímeis no sentido de encontrar o tal conteúdo moral e espiritualmente «útil».

³¹ Cf. HERACLITO, fr.123 (G.S. KIRK-J. E. RAVEN, *Os filósofos pré-socráticos*, Lisboa 1982, 195). Clemente traz para o pensamento cristão esta velha noção: «Porque a verdade parece ainda mais augusta e grandiosa quando se descobre como que através de um véu; é como quando se contemplam os frutos na transparência da água, ou como quando os vestidos elegantes realçam e insinuam a graça das formas (de um corpo)» (*Strom.* V,9,56,5 (D. MAYR, 412).

³² ORÍGENES, *De principiis*, IV,2,6 (SC 268, 322. 324).

³³ É um lugar comum, ontem como hoje (cf. FÓCIO, *Biblioteca*, 105, PG CIII, 373; K. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure and theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin-N. York 1986, 1-3), acusar Orígenes de ter «inventado» a exegese alegórica, a qual não encontraria, portanto, fundamento na tradição cristã anterior. Além de Paulo, bastaria recordar os nomes e as obras anteriores ao Alexandrino, tais como o Pseudo-Barnabé, Justino e Ireneu, para refutar tal afirmação.

e, mais precisamente, na autoridade de Paulo ³³, considerado o grande pioneiro da interpretação tropológica ³⁴. Nas obras do Alexandrino que chegaram até nós, é bem notória a importância

³⁴ ORÍGENES, *Contra Celsum*, IV,44 (SC 136, 298). Cf. F. COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia dalla recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Roma 1992; EADEM, *Origene e i riferimenti veterotestamentari in Paolo*, in *Studia Patristica* 21, 226-233.

³⁵ Gl 4,21-26:

Commentarii in Canticum canticorum, 2 (GCS XXXIII, 130)

Gl 4,21-24:

Contra Celsum, IV, 44 (SC 136, 298);

Homiliae in Genesim, VII,2 (GCS XXIX, 71);

De Principiis, IV,2,6 (SC 268, 322);

Gl 4, 21-23 :

Homiliae in Genesim, X,1 (GCS XXIX, 94);

Fragmenta e catenis in Psalmos, D (PG XVII, 190);

Commentarii in Romanos, C (PG XVII, 55);

Gl 4, 21-22:

Contra Celsum, II,3 (SC 132, 286);

Fragmenta e catenis in Epistulam prima ad Corinthios, 35 (GCS XXXIII, 504);

Fragmenta e catenis in Romanos, 10 [*Journal of Theological Studies* 13 (1912), 217].

Gl 4, 22-24:

Homiliae in Genesim, VI,1 (GCS XXIX, 66);

Gl 4, 22-23:

Homiliae in Genesim, XIV,1 (GCS XXIX, 122);

Commentarii in Matthaëum, 17,34 (GCS XL, 695);

Fragmenta e catenis in Proverbia, 3 (PG XVII, 390);

Gl 4, 24-26:

Homiliae in Numeros, XI,1 (GCS XXX, 74);

Gl 4,24:

Homiliae in Genesim, X,1 (GCS XXIX, 94);

Homiliae in Genesim, X,5 (GCS XXIX, 99);

Homiliae in Genesim, XIII,3 (GCS XXIX, 116);

Commentarii in Canticum canticorum, 2 (GCS XXXIII, 131);

Commentarii in Ioannem, 20,67 (GCS X, 337);

Commentarii in Ioannem, 20,74 (GCS X, 339);

Homiliae in Iosue, 9,8 (GCS XXX, 353);

Commentarii in Matthaëum, 10,14 (GCS XL, 17);

Commentarii in Matthaëum, 17,34 (GCS XL, 695);

Fragmenta e catenis in Proverbia, 3 (PG XVII, 390);

Fragmente e catenis in Psalmos, D (PG XVII, 190);

Commentarii in Romanos, 2,13 (PG XIV, 907);

Commentarii in Romanos, 10,6 (PG XIV, 1260).

desta perícopa paulina, citada cerca de trinta vezes ³⁵. Se tivermos presente que, nos autores anteriores e contemporâneos, a mesma perícopa é referida apenas por Tertuliano (duas vezes) e Hipólito (uma vez) ³⁶, muito mais evidente é o significado desta herança paulina de Orígenes.

De facto, para o Alexandrino, Paulo assinala a demarcação decisiva face à hermenêutica judaica, pois é o próprio que afirma que «a lei é espiritual» (cf. Rm 7,14), e, «quando fala de Abraão, da esposa e dos seus filhos, ouvimo-lo pronunciar a palavra 'alegoria' ³⁷. E como o Alexandrino bem sabe que há vários tipos de «alegoria» (*Et licet cuiusmodi allegorias habere debeant*), retomará várias vezes o passo Paulino para explicar o sentido da alegoria cristã, a partir do exemplo típico da vida de Abraão, narrada no Génesis e evocado por Filon e Paulo ³⁸.

O Apóstolo das Gentes que Orígenes admirava como «homem genial que soube, com termos simples enunciar coisas grandes» ³⁹, é não só a autoridade justificativa para o uso da alegoria («ego Paulum Apostolum sequens dico haec esse 'allegorica'») ⁴⁰, mas constitui também a referência quanto ao uso e modo de entender a alegoria. Ao descrever, no *De principiis*, este método, dedica ao Apóstolo todo um capítulo (IV,2,6), e, na sétima homilia sobre o Génesis, comenta Gn 21,9, fazendo sua a exegese de Paulo:

«Haec quomodo intelligi debeant, non ego nunc commentabor. Apostolus ita disseruit dicens: «dicite mihi, qui legem legistis, legem non audistis? Scriptum est enim quia Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera. Sed is quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui vero ex libera, per reprobationem. Quae sunt allegorica» (Gl 2,21-24) ⁴¹.

³⁶ Cf. AA. VV., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, I, Paris 1986, 487; II, Paris 1986, 403.

³⁷ ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, VI,1 : «Si quis haec secundum litteram solum audire vult et intelligere, magis cum Iudaeis quam cum Christianis debet habere auditorium. Si autem vult Christianus esse et Pauli discipulus, audiat eum dicentem quia «lex spiritualis est» et, cum de Abraham atque eius uxore ac filiis loqueretur, pronuntiantem haec 'allegorica'» (GCS XXIX, 66).

³⁸ Cf. ORIGENES, in *Homiliae in Genesim*, VI,1 (GCS XXIX, 66).

³⁹ ORIGENES, *Contra Celsum*, III,20 (SC 136, 48).

⁴⁰ ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, X,5 (GCSXXIX, 99).

⁴¹ ORIGENES, *Homiliae in Genesim*, VII,2 (GCS XXIX, 71).

O facto, porém, de o Apóstolo falar de «alegoria» (*quae sunt allegorica*)⁴² não significa, garante Orígenes, que negue a consistência literal do texto e a existência histórica de Isac, a sua circunscisão, as suas brincadeiras com Ismael, «coisas que não se pode duvidar que sucederam segundo a carne». E, no entanto, Paulo fala de «alegoria»⁴³.

A *auctoritas* de Paulo legitima, portanto, a alegoria⁴⁴. Mas é também o mesmo Apóstolo que está na base da especificidade do seu uso «cristão», o qual, embora demarcando-se do rígido literalismo judaico, não nega o sentido literal⁴⁵. E evoca-se, mais uma vez, Gl 4,22 ss., precisamente para defender o sentido literal da Escritura:

«Sed et in aliis Apostolus ubi dicit quia: «Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera», quis dubitat haec secundum litteram stare debere? certum est enim quia et Isaac de Sarra et Ismael de Agar filii fuerint Abrahae. Addit tamen his Apostolus et dicit: «haec autem sunt allegorica», quaeque in 'duo testamenta' convertit et Sarrae quidem subolem tamquam in libertatem gignentis novi testamenti liberos dicit, Agar autem tamquam 'in servitutem generantis' terrena Hierusalem filios nominavit».

A partir desta referência paulina, Orígenes pode concluir a seguinte regra de interpretação da Lei e dos Profetas:

«Aliqua penitus refugienda esse et cavenda, ne secundum litteram ab evangelii discipulis observentur, quaedam vero omnimodis, ut

⁴² ORÍGENES, *Commentarii in Canticum canticorum*, 2: «Scriptum est enim quia Abraham duos filios habuit, unum ex ancilla et unum de libera. Sed is quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui vero ex libera, secundum repromissionem. Quae sunt allegorica» (GCS XXXIII, 130).

⁴³ ORÍGENES, *Homiliae in Genesim*, VII,2: «hoc est enim, quod mirabile est in Apostoli sensu, quod, de quibus non potest dubitari quin secundum carnem gesta sint, haec ille dicit 'allegorica'» (GCS XXIX 71).

⁴⁴ ORÍGENES, *Homiliae in Genesim*, III,5: «Confugere enim tibi ad allegorias nostras, quas Paulus docuit, non permitto» (GCS XXIX, 54).

⁴⁵ ORÍGENES, *Homiliae in Numeros*, XI,1: «Haec quod allegorica mysteria contineant, Paulus, cum in epistola sua hoc ipsum posuisset exemplum» (GCS XXX,74). Cf. H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1984, 94. 98.

scripta sunt, obtinenda, alia autem habere quidem et secundum litteram veritatem sui, recipere tamen utiliter et necessario etiam allegoricum sensum»⁴⁶.

De facto, o verdadeiro «sábio escriba» é aquele que é capaz de retirar coisas novas das antigas, sem negar estas últimas⁴⁷. Por isso, apelar á superioridade do sentido moral e místico, não significa, de modo algum, negar o sentido literal (tendo em conta que, para Orígenes, o sentido literal ou corporal significa o texto na sua materialidade elementar, antes de qualquer interpretação)⁴⁸.

DIODORO DE TARSO

No complexo de factores que foram definindo as características do que se convencionou chamar a «escola de Antioquia», não deve esquecer-se a polémica anti-pagá. Efectivamente, no seio do paganismo culto assiste-se também a uma insistente crítica da interpretação alegórica da bíblia. Essa uma das razões pelas quais a exegese alegórica será objecto de uma declarada oposição da parte dos teólogos da ária siro-palestinense, a partir do século IV. Coincidente com o período áureo do florescimento do paulinismo⁴⁹, desenvolveu-se, sobretudo a partir da última parte deste século, uma sistematização metodológica da parte dos mais ilustres comentadores da «escola» antioquena, de entre os quais se destaca Diodoro de Tarso (morreu cerca 394).

Na falta de outros escritos, infelizmente perdidos, o *prólogo* do seu *Comentário ao Salmo 118*, típico exemplo da hermenêutica antioquena, permanece, para a história da exegese, um testemunho

⁴⁶ ORÍGENES, *Homiliae in Numeros*, XI,1 (GCS XXX,74).

⁴⁷ ORÍGENES, *Homiliae in Numeros*, XI,2 (GCS XXX, 75).

⁴⁸ Por exemplo, no caso das parábolas ou da linguagem hiperbólica, que não podiam, naturalmente, ser entendidas literalmente. Cf. H. CROUZEL-M. SIMONETTI, *ORIGENE, Traité des Principes*, SC 269, IV, Paris 1980, 184, n. 39; H. CROUZEL, *Origène*, 92-93.

⁴⁹ Cf. M. G. MARA, *Il significato storico-esegetico dei commenti al corpus paolino dal IV al V secolo*, in *Annali di Storia dell'esegesi* 1 (1984) 59-74.

⁵⁰ *Diodori Tarsensis Commentarii in psalmos*, 1 (I. M. OLIVIER, CC Series Graeca, VI, Turnhout-Brepols 1980).

de capital importância ⁵⁰.

Diodoro quer mostrar que, ao contrário do que comumente se pensava entre os alexandrinos, que acusa de «inovadores» (οἱ καινοτόμοι), «não existe, de facto, ἀλληγορία neste salmo, como imaginaram alguns exegetas, depois de terem abandonado o significado histórico, tendo ensinado coisas inventadas por eles, em vez daquilo que se encontra no texto» ⁵¹.

Em vez disso, Diodoro prefere falar de θεωρία que define exactamente em oposição à ἀλληγορία, entendida à maneira grega e praticada pelos alexandrinos, acusados precisamente de deverem demasiado à matriz pagã. O que não correspondia, como vimos, à compreensão e prática dos visados.

Efectivamente, Diodoro entende a ἀλληγορία como o procedimento hermenêutico pelo qual um facto é compreendido de modo diverso daquele que é enunciado, enquanto a θεωρία compagina esses dois significados sem prejuízo da letra. «De facto, afirma o exegeta de Tarso, quando se afirma um sentido diferente daquele que se encontra no texto, temos a ἀλληγορία e não a θεωρία» ⁵².

A alegoria é, pois, rejeitada por Diodoro, porque não permite compreender cabalmente o texto, uma vez que «afirma um sentido diferente daquele que se encontra no texto». (ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον...) ⁵³, e «um facto é entendido diversamente de como é enunciado» (πράγμα ἄλλως μὲν νοούμενον, ἄλλως δὲ ἀγορευόμενον) ⁵⁴.

Como exemplo, Diodoro recorda precisamente o passo de Gl 4,24, tão caro à exegese alexandrina. Neste lugar escriturístico, garante, o Apóstolo fala de «alegoria», mas o que põe em prática é a θεωρία:

«Antes de mais, há que ter presente... que a Escritura divina conhece o termo ἀλληγορία a mas não conhece o seu uso (ἡ θεία γραφή τῆς ἀλληγορίας τὸ μὲν ὄνομα οἶδεν, τὸ δε πρᾶγμα οὐκ οἶδεν). Na verdade o beato Apóstolo usou o termo quando disse: 'tais coisas são ditas em alegoria, de facto estas são as duas Alianças',

⁵¹ L. MARIÉS (Ed.), DIODORE DE TARSE, *Prologue du Psaume*, in *Recherches de Science Religieuse* 9 (1919) 96.

⁵² *Diodori Tarsensis Commentarii, Prologus*, CC (SG) VI, 7, 133-134.

⁵³ *Diodori Tarsensis Commentarii, Prologus*, CC (SG) VI, 7, 133-134.

⁵⁴ L. MARIÉS (Ed.), DIODORE DE TARSE, *Prologue du Psaume*, 90.

e o que se segue; não usou, porém, o termo e não se serviu do procedimento como o usam os gregos. Na verdade, os gregos definem a ἀλληγορία um facto entendido diversamente do modo como é enunciado»⁵⁵.

Este argumento de Diodoro assumirá um tal peso, ao ponto de ser retomado pelos seus mais ilustres discípulos Teodoro de Mopsuestia⁵⁶, João Crisóstomo⁵⁷ e Teodoreto⁵⁸ que, ao adoptarem tal interpretação de Gl 4,24, farão com que, em ambiente antioqueno, não se fale mais de «alegoria», a não ser para a combater.

Tanto Diodoro como seus discípulos continuam a ter como referência a concepção grega de «alegoria»⁵⁹ e é esta noção que constitui o alvo da sua polémica. Não há dúvida de que o passo paulino tanto caro aos alexandrinos causava algum embaraço aos adversários da interpretação alegórica e a argumentação de Diodoro não esconde tal dificuldade. Mesmo assim, tudo fazem para provar que a Escritura, ainda quando nomeia a «alegoria», a entende de um modo totalmente diverso daquela que era a concepção grega. De facto, continua Diodoro, a alegoria escriturística «não extingue de modo algum ao fundamento da ἱστορία, mas examina atentamente os acontecimentos semelhantes sem destruir a ἱστορία.

«Assim apliquemos esta noção [de alegoria] a esta mesma citação do Apóstolo [isto é, Gl 4,24], donde é evidente que o Após-

⁵⁵ R. DEVRESSE, DIODORO DE TARSO, *Prologue du Psaume CXVIII*, 6,6-25.

⁵⁶ Cf. TEODORO DE MOPSUESTIA, *Commentarius ad Galatas* (PG LXVI).

⁵⁷ J. CRISÓSTOMO, *In epistolam ad Galatas commentarius*, III,24 (PG LXI, 662).

⁵⁸ TEODORETO, *Interpretatio Epist. Ad Gal.* IV (PG LXXXII, 489).

⁵⁹ É significativo que os exemplos apresentados para refutar a alegoria alexandrina sejam retirados precisamente da interpretação comum de alguns mitos homéricos, praticada nomeadamente em ambiente estóico. Ora este modo de alegorizar era o menos respeitador da letra do texto e, por isso, o que mereceu maior contestação da parte do próprio paganismo. Assim, Porfírio critica o uso da alegoria que, sob o pretexto do *defectus litterae*, era praticada por medioplatónicos, estóicos e cristãos (*Adversus christianos*, fr. 69; *O antro das Ninfas*, ed. L. SIMONINI, Milão 1986, 94). Veja-se também o imperador Juliano (que residiu por longo tempo em Antioquia), *Oratio VIII*,214, in J. PEPIN, *Mythe et allegorie*, 210). Esta crítica poderá ter, de um modo ou de outro, influenciado os exegetas antioquenos que investem grande esforço no sentido de recuperar a exegese literalista e uma abordagem mais científica e filológica dos livros sagrados. Cf. G. RINALDI, *L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro*, in *Augustinianum* 22 (1982) 109.

tolo define ἄλληγορία a ἐπιθεωρία [consideração superior]. Tendo, de facto, como fundamento a ἱστορία de Isac e Ismael e de suas mães, isto é, Sara e Agar, desenvolveu, deste modo, a consideração superior [ἐπιθεώρησεν]: tomou Agar como imagem do monte Sinai, e a mãe de Isac como Jerusalém que é livre e devia tornar-se a mãe de todos os crentes. Porém, uma vez que se aplicou deste modo a consideração superior, o Apóstolo não destruiu por isso a ἱστορία. Quem, de facto, poderia convencer o Apóstolo a dizer que não eram verdadeiros os factos relativos a Agar e a Sara?».

«Tendo, portanto, a ἱστορία como fundamento, aplicou a consideração superior [ἐπιθεώρησε] e entendeu os acontecimentos que estão na base como eventos superiores. Portanto, o Apóstolo a tal consideração ulterior [ἐπιθεωρία] designa-a ἄλληγορία. Conhece, de facto, como ficou dito, o termo ἄλληγορία, mas não acolhe o seu uso»⁶⁰.

Se, no trecho citado, Diodoro faz corresponder a alegoria paulina à sua ἐπιθεωρία, logo a seguir, identifica-a com a θεωρία⁶¹, quando afirma que «o Apóstolo não subverteu a ἱστορία, introduzindo a θεωρία e chamando esta ἄλληγορία; e isto não por ignorância de termos, mas para ensinar que se deve entende-la segundo a θεωρία, sem lesar de modo algum a natureza da ἱστορία»⁶².

É, sem dúvida, com uma certa habilidade que Diodoro contorna as dificuldades levantadas por Gl 2,24, mas não deixa de denunciar alguns limites na sua argumentação. Esta, assenta, por um lado, no conceito restrito de alegoria entendida à maneira grega, que atribui aos alexandrinos; por outro, na noção de θεωρία que, segundo ele, corresponde melhor ao conceito paulino de «alegoria».

A argumentação anti-alegórica dos antioquenos vê-se, deste modo, fragilizada pela noção redutora de «alegoria», mas também pelo modo algo arbitrário com que se distanciam do vocabulário e parcimónia paulinas. Assim se explica a situação algo paradoxal a que nos vemos chegados: tanto os defensores da alegoria como

⁶⁰ L. MARIÉS (Ed.), DIODORE DE TARSE, *Prologue du Psaume*, 90, 26-92,7.

⁶¹ θεωρία: este conceito, também ele proveniente da alta cultura pagã, fora já usado por Orígenes em contexto exegético, e será assumido na posterior tradição alexandrina como sinónimo de ἀναγωγή, isto é, interpretação espiritual. Diodoro usa também θεωρία no sentido de ἀναγωγή». Cf. *Diodori Tarsensis Commentarii, Prologus*, CCG VI, 7, 126. 147.

⁶² *Diodori Tarsensis Commentarii, Prologus*, CCG VI, 7, 133-139.

os seus adversários apologistas da ἱστορία⁶³ e partidários da *theoria* se servem de Gl 2,24 para defender procedimentos hermenêuticos considerados inconciliáveis.

AGOSTINHO

Aproximadamente pela mesma altura em que Diodoro se despediu desta vida, Agostinho redige o seu comentário à Carta aos Gálatas. O problema da interpretação da Escritura está, como sabemos, na base do percurso intelectual e espiritual do Hiponense. Bem conhecemos, de facto, a importância que teve a exegese alegórica de Ambrósio na sua conversão, a qual está directamente ligada à superação duma leitura literalista (maniqueísmo) para uma abordagem espiritual⁶⁴.

Ciente dos excessos a que podiam conduzir, sobretudo em contexto polémico, tanto alegoristas como literalistas, manterá uma moderada, denunciando tanto o escrúpulo historicista dos literalistas, como a exasperação do sentido figurado dos alegoristas⁶⁵. De tal modo que, com Agostinho, assistimos, podemos dizer, à superação da crispação entre alegoristas e literalistas⁶⁶.

⁶³ Por ἱστορία entende-se «a pura narração de um facto passado», L. MARIÉS (Ed.), DIODORE DE TARSE, *Prologue du Psaume*, 94, 38.

⁶⁴ Cf. AGOSTINHO, *Confessiones*, V,14,24 (ARNALDO DO ESPÍRITO SANTO, 209). E não é por acaso que recomenda aos catequistas o uso da interpretação alegórica da Escritura, sobretudo tendo em conta os candidatos oriundos da escola de gramática e retórica, cf. *De catechizandis rudibus*, IX,13 (CCL XLVI,135). Sobre a importância dos escritos paulinos na conversão e itinerário espiritual de Agostinho, cf. L. M. POLAND, *Augustine, allegory, and Conversion*, in *Journal of Literature and Theology* 2/1 (1988) 37-48; A. POLLASTRI-F. COCCHINI, *Bibbia e storia nel cristianesimo*, Roma 1988, sobretudo pp. 18-53; M. G. MARA, *L'influsso di Paolo in S. Agostino*, in J. RIES-F. DECRET-W. H. C. FRENCH-M. G. MARA, *Le epistole paoline nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Roma 1989, 144-162. EADEM, *Agostino interprete di Paolo*, Roma 1993; B. DELAROCHE, *Saint Augustin lecteur et interprète de Saint Paul dans le 'De peccatorum meritis et remissione'*, Paris 1966, 77-106.

⁶⁵ AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVII,3: «Mihi autem sicut multum videntur errare, qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud praeter id quod eo modo gestae sunt, significare arbitrantur, ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt» (CSEL XLVIII, 553-554).

⁶⁶ De facto, o Hiponense bem sabe que a dificuldade e ambiguidade de muitos passos da Escritura tem a ver com dois motivos: «Duabus autem causis non intelleguntur, quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem

O Bispo de Hipona conhece bem as dificuldades levantadas por Gl 4,24⁶⁷. Ele próprio nos informa que alguns tradutores latinos preferiram mesmo evitar o vocabulário usado por Paulo no referido passo⁶⁸. Apesar disso, prefere manter-se fiel às palavras do Apóstolo, defendendo o conceito (*in verbis*), mas também o facto (*in facto*) da alegoria paulina:

«Sed ubi allegoriam nominavit apostolus non in verbis eam reperit sed in facto cum ex duobus filiis abraham, uno de ancilla, altero de libera, quod non dictum sed etiam factum fuit duo testamenta intellegenda monstravit»⁶⁹.

Na verdade, Agostinho reconhece que a Escritura usa tanto a linguagem própria como figurada, fonte de dificuldades e ambiguidades na sua interpretação. E é precisamente aqui que reside o motivo de oposição entre alegoristas e literalistas, e o ponto de partida para a superação agostiniana. Se alguns passos escriturísticos merecem uma interpretação apenas literal, outros devem ler-se em sentido figurado, outros ainda num duplo nível de sentido, isto é, literal e alegórico⁷⁰. Tudo o que no texto bíblico não serve

signa vel propria vel translata», (*De doctrina christiana*, II,10). Cf. J. PÉPIN, *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allegorie*, in *Rech. Augustiniennes I* (Paris1958) 105-118.

⁶⁷ Assim, Tertuliano rejeita a *allegorica argumentatio* usada pelos pagãos na interpretação dos seus mitos (cf. *Ad nationes*, II,12,17 (CCL I, 61-62). Por outro lado, o mesmo apologista (cf. *Av. Marcionem*, III,5,4; 513), tal como o fará mais tarde S. Jerónimo (*Commentarii in IV epistulas Paulinas, ad Galatas*, 2), acusa os marcionitas por recusarem a alegoria, em evidente contradição com a autoridade de Paulo e de Gl 4, 24. Ora bem sabemos da autoridade de que Paulo gozava no seio do Marcionismo.

⁶⁸ AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV,9,15: «Unde quidam interpretes nostri quod ait apostolus, quae sunt in allegoria, nolentes graecum vocabulum ponere circumloquendo interpretati sunt dicentes, 'quae sunt aliud ex alio significantia'» (CCL 50/A, 481). Cf. ID., *De utilitate credendi*, 3,5 (CSEL XXV/1, 7-8). O Ambrosiaster parafraseia Gl 4,24 nos seguintes termos: «Ideo haec per allegoriam adserit dicta, ut aliud ex alio significant personae Ismahel et Isaac», *Ad Galatas*, 4,24 (CSEL LXXXI/3,51). Parece que também os Marcionitas traduziam o texto paulino a seu modo, cf. TERTULIANO, *Adv. Marcionem*, V,4,8 (CCL I, 673).

⁶⁹ AGOSTINHO, *De Trinitate*, XV,9,15 (CCL 50/A, 482).

⁷⁰ AGOSTINHO, *Sermo* 89,4: «Omne quod dicitur sive fit, aut per suam proprietatem cognoscitur, aut significat aliquid figurate; aut certe habet utrumque, et propriam cognitionem, et figuratam significationem» (PL XXXVIII, 556-557).

neque ad morum honestatem neque ad fidei veritatem, deve ler-se como linguagem figurada ⁷¹.

Em apoio da sua leitura «espiritual» da Escritura, evoca a autoridade do próprio Jesus que faz uso do sentido alegórico do Antigo Testamento ⁷². Mas o precedente que melhor serve a este intento do Hiponense é S. Paulo e, mais em concreto, a perícopa de Gl 4,24 ⁷³.

Na Carta 196, recorre ao referido passo paulino para mostrar, *secundum spiritalem atque apostolicam intelligentiam*, que Isac prefigura os cristãos e Ismael os judeus ⁷⁴. Paulo constitui a referência da *forma intelligendi* do texto inspirado abordado pelo hermeneuta (*haec forma intelligendi, de apostolica auctoritate descendens*) ⁷⁵. Sabendo-se autorizado pelo exemplo paulino, Agostinho não teme recorrer à interpretação alegórica: «*non enim ego dixi quod apostolus non dixit, cum de duobus filiis abraham diceret: quae sunt, inquit, in allegoria*» ⁷⁶.

Dirigindo-se a um público habituado a ouvir e ver os textos dos poetas clássicos alegorizados no teatro, o filho de Mónica apressa-se imediatamente a explicar qual a sua noção de «alegoria», a qual coincide com a concepção paulina e não com a noção profana divulgada pela cultura literária e performances teatrais:

«Allegoria dicitur, cum aliquid aliud videtur sonare in verbis, et aliud in intellectu significare. Quomodo dicitur agnus Christus: numquid pecus? leo Christus: numquid bestia? petra Christus: numquid duritia? mons Christus: numquid tumor terrae? et sic multa aliud videntur sonare, aliud significare; et vocatur allegoria. Nam qui putant me de theatro dixisse allegoriam, putet et dominum de amphitheatro dixisse parabolam. Videtis quid faciat civitas ubi abundant spectacula: in agro securius loquerer; quid

⁷¹ AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, III,14 (CCL XXXII, 91). Cf. ID., *De vera religione*, 50 (CCL XXII, 251).

⁷² «Ipsa Liberatores noster in Evangelio allegoriam utitur ex veteri testamento», e cita Mt 12,39-40. *De utilitate credendi*, 8 (CSEL XXV/1, 11-12). Tertuliano, embora pouco entusiasta da alegoria, defende que já Cristo *allegorizavit*, cf. *Adv. Marcionem* IV,17,12 (CCL I, 587).

⁷³ AGOSTINHO, *De utilitate credendi*, III,8 (CSEL XXV/1, 11-12).

⁷⁴ AGOSTINHO, *Ep.* 196,2,12-13 (CSEL LVII, 225-227). Cf. ID., *Ep.* 93,2 (PL XXXIII, 323-324).

⁷⁵ AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XV,2 (CCL XXXIII, 144-145).

⁷⁶ AGOSTINHO, *En. In Psalmos*, ps. 103, *Sermo* I,13 (CCL XL, 1486).

sit enim allegoria, non ibi forte didicissent homines, nisi in scripturis Dei. Ergo quod dicimus allegoriam figuram esse, sacramentum figuratum allegoria est»⁷⁷.

Esta definição agostiniana de alegoria, qual *sacramentum figuratum*, situa a «alegoria» no âmbito específico da semântica cristã⁷⁸. Estas duas palavras (*sacramentum* e *figura*) ocupam no vocabulário exegetico agostiniano uma importância capital. O Antigo Testamento, como no-lo mostra já S. Paulo no modo de interpretar simbolicamente os dois filhos de Abraão (*deinde apostolica doctrina edocemur inuisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicer, et ea quae latent per manifesta investigare... deinde apostolus ea quae conscripta sunt in libris, quod dicitur testamentum uetus, in figura contigisse commemorat*)⁷⁹, está repleto de *figurae*, ou *praefigurae* do Novo⁸⁰.

É neste sentido de «pré-figuração»⁸¹ que Agostinho interpreta a «alegoria» paulina. A Escritura encerra uma profundidade de mistérios (*profunditas sacramentorum*), pois todas as realidades nela narradas são *in mysterio* relativas a Cristo e à Igreja (*futurarum rerum*):

«Si ergo illa nihil significant, quamvis sint gesta; si nihil denique significant duo filii abrahamae nati secundum ordinem nascendi

⁷⁷ AGOSTINHO, *En. in Psalmos*, ps. 103, *Sermo* I,13 (CCL XL, 1486).

⁷⁸ O que não quer dizer que Agostinho não mantenha o significado tradicional de «alegoria», tal como era definido pelos mestres da retórica: «quid est ergo allegoria nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur» (*De Trinitate*, XV,9,15, CCL L/A, 481). Porém, mesmo neste caso, Paulo continua a ser a referência: «quale illud est ad thesalonicenses...» (*ibid.*).

⁷⁹ AGOSTINHO, *Sermo* 8,1: «Deinde apostolica doctrina edocemur invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspicer, et ea quae latent per manifesta investigare... deinde apostolus ea quae conscripta sunt in libris, quod dicitur testamentum vetus, in figura contigisse commemorat» (CCL XLI, 80).

⁸⁰ A propósito de Gl 4,30, comenta: «Apostolus hoc commemorat; et in illis duobus filiis Abrahamae dicit apostolus fuisse figuram duorum testamentorum, ueteris et noui», *In Iohannes Ev. Tractatus*, XI,18 (CCL XXXVI, 115); «...tamquam ideo non fuerint duae milieres. Agar et Sarra, et ex eis duo filii Abrahamae, unus de ancilla, alius de libera, quia duo testamenta in eis figurata dicit apostolus», *De Civitate Dei*, XIII, 21 (CCL XLI, 80); cf. *Retrattationes*, I,21 (CCL XLVIII, 404).

⁸¹ Agostinho utiliza os dois termos «alegoria» e «figura» com significado sinónimo, isto é, para designar um modo de leitura «figurado» da Bíblia (momento do Antigo Testamento). Cf. D. DAWSON, *Figura, Alegoría*, in A. FITZGERALD, *Diccionario de San Agustín*, Burgos 2001, 575-579.

hominum, et tamen ipsos duos filios duo testamenta appellat apostolus, uetus et novum, et dicit: haec sunt duo testamenta, quae sunt in allegoria (Gl 4, 24); si ergo illa nihil significant, quae videtis auctoritate apostolica in mysterio futurarum rerum gesta esse, debemus arbitrari nihil significare etiam hoc quod vobis ex libro regnorum de david paulo ante narraui»⁸².

A frequência com que Gl 4,21-26 ocorre no *corpus* agostiniano é ilustrativa da autoridade que Agostinho lhe atribui na fundamentação da sua exegese⁸³. O Hiponense vê nesta referência bíblica, que por diversas vezes cita na sua integridade, um *exemplum* legitimante da exegese cristã⁸⁴ e a *auctoritas* decisiva para a sua exegese espiritual.

Ao comentar a *Carta aos Gálatas*, mantém-se fiel à *interpretatio* alegórica (*et de duobus quidem filiis Abrahae quod dicit, facile intelligitur, nam ipse interpretatur hanc allegoriam*)⁸⁵ entendida e autorizada por Paulo⁸⁶. Tal interpretação não nega, segundo o Bispo de Hipona, a historicidade dos personagens e eventos investidos de um significado alegórico. Do mesmo modo que a ressurreição de Lázaro aconteceu realmente, sem negar um significado *in allegoria*, assim também, mesmo quando Paulo apresenta os dois filhos de Abraão como alegoria dos dois Testamentos, não se deve pôr em dúvida a historicidade dos factos assim interpretados:

«Quamquam secundum evangelicam historiam resuscitatum lazarum plena fide teneamus, tamen et in allegoria significare aliquid non dubito; neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt, sicut cum duorum filiorum abrahae allegoriam

⁸² AGOSTINHO, *Enarrationes in psalmos*, ps. 33, *Sermo* 1,3 (CCL XXXVIII,275).

⁸³ Longe de pretender ser exaustivo, veja-se: *Ep.* 140,19; *Ep.* 160,3; *De doctrina christiana*, IV,20; *Expositio epistulae ad Galatas*, 40; *En. in psalmos*, ps. 33, 1,3; ps. 103,1,13; ps. 119, 7; *Sermo* 2; *Sermo* 10; *Sermo* 33,1; *Sermo* 152; *De mendatio*, 15,26; *De diversis quaetionibus*, 65; *De Civitate Dei*, XV,2; XVII,3; *De utilitate credendi*, III,8; *Contra adversarium legis et prophetarum*, 2; *De Trinitate*, XV,9; *Contra duas epistulas pelagianorum*, III,4,12; *De gestis Pelagii*, V,14.

⁸⁴ *De doctrina christiana*, IV,20, 39.

⁸⁵ AGOSTINHO, *Expositio epistulae ad Galatas*, 40,1 (CSEL LXXXIV,108).

⁸⁶ «Quod si data per apostolum fiducia, qua duos illos allegorice accipientes apertissime ostendit, voluerit aliquis etiam cethurae filios in aliqua rerum figura futurarum inspicere», AGOSTINHO, *Expositio epistulae ad Galatas*, 40,7 (CSEL LXXXIV, 109).

paulus exponit duo esse testamenta. Numquid ideo aut Abraham non fuit, aut illos filios non habuit?»⁸⁷.

Interpretar «espiritualmente» as palavras e acontecimentos do Antigo Testamento não significa negar os factos narrados (*putamus ergo spiritualiter esse investiganda quae facta sunt, facta tamen esse negare non possumus*)⁸⁸. O sentido tropológico expresso pelo próprio texto paulino (*haec sunt duo testamenta. Quod ergo figurate dicitur*), não elimina, mas pressupõe o sentido literal: «*novimus Abraham duos filios habuisse, unum ex ancilla, alium ex libera; proprie gestum, non solum narratum, sed et factum*»⁸⁹.

A subsistência da historicidade das *res gestae* é uma constante na teoria e prática da exegese alegórica agostiniana: *neque cum res factae allegorizantur, gestae rei fidem amittunt*⁹⁰. Tal respeito pela historicidade do texto é condição fundamental para fugir ao risco de arbitrariedades hermenêuticas (*ne subtracto fundamento rei gestae, quasi aere quaeratis aedificare*)⁹¹, de que são acusados os alexandrinos.

A exegese de Agostinho situa-se, pois, na linha da leitura espiritual de Orígenes, mas é muito mais comedida e equilibrada quanto aos riscos reais do alegorismo heleno-alexandrino.

⁸⁷ AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 65 (CCL 44/A, 147).

⁸⁸ AGOSTINHO, *Sermo* 8,1: «Putamus ergo spiritualiter esse investiganda quae facta sunt, facta tamen esse negare non possumus... Na numquid non est natus Isaac, aut non Ismael ? nati erant, homines erant ; et ex Abraham nati erant et unus ex ancilla, alter de libera. Quamvis ergo homines fuissent, quamvis nati essent, figurarunt tamen duo testamenta, vetus et novum» (CCL XLI, 80).

⁸⁹ AGOSTINHO, *Sermo*, 89,6 (PL XXXVIII,558).

⁹⁰ AGOSTINHO, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, q. 65 (CCL 44/A, 147).

⁹¹ AGOSTINHO, *Sermo*, 2,7: «Ante omnia tamen, fratres, hoc in nomine Domini et admonemus quantum possumus, et praecipimus, ut quando auditis exponi sacramentum scripturae narrantis quae gesta sunt, prius illud quod lectum est credatis sic gestum, quomodo lectum est, ne subtracto fundamento rei gestae, quasi in aere quaeratis aedificare», segue-se a narração da vida de Abraão segundo Gn 15-16 e Gl 4,22, para concluir: «Quidquid scriptum est de Abraham, et factum est, et prophetia est, sicut ait apostolus quodam loco: *Scriptum est enim, quod Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et alterum de libera: quae sunt in allegoria. Haec ergo sunt duo testamenta*» (Gl 4,22. 24), (CCL XLI, 14-15).

Concluindo

Embora Orígenes, salvo alguns casos de flagrante *defectus litterae*⁹², esteja longe de negar a verdade histórica do que é narrado no texto bíblico, será acusado pelos antioquenos de ter introduzido em âmbito cristão o método alegórico e, deste modo, ter eclipsado o sentido literal e histórico da Sagrada Escritura⁹³. Tal acusação de alegorista e inimigo da letra, decerto agravada pela polémica, não presta, porém, justiça ao real contributo de Orígenes para a história da ciência bíblica e da própria crítica do texto (recorde-se a sua *Exapla*).

É verdade que a adopção de métodos e esquemas mentais importados da cultura helénica acarretaram alguns riscos para a interpretação dos textos bíblicos, provenientes de outro contexto cultural e religioso. O problema continua, no entanto, em pé: como aceder ao significado verdadeiro e profundo do texto, a partir dum contexto diferente do da sua redacção? A proposta de Orígenes constitui, porventura o mais coerente e sistemático esforço realizado na antiguidade cristã, no sentido de responder a este problema, vislumbrando na própria Escritura a solução e a chave de interpretação de toda a realidade. Efectivamente, na base da sua metodologia hermenêutica está a autoridade de Paulo, a partir da qual o Alexandrino cristianiza a alegoria pagã, assumindo-a como método preferido. Tal metodologia não ignora ou elimina a história, como a alegoria mitológica (*hyponóia*) pagã, nem se reduz ao puro simbolismo filoniano, mas assume a realidade narrada como ponto de partida fundamental para os outros níveis de significado nela encerrados. A história é espiritualizada ou interiorizada, mas não negada.

⁹² Cf. ORÍGENES, *De principiis*, IV,3,5: «quanto a nós, estamos dispostos a admitir, por isso, que, no que se refere a toda a Escritura divina, ela tem sempre um sentido espiritual, mas não tem sempre um sentido corporal. Pois, frequentemente é claro que o sentido corporal é impossível» (SC 268, 362). Orígenes reconhece, porém, que são poucos os casos em que se verifica esta última situação, *Ibid.* IV,3,4 (SC 268, 356. 358).

⁹³ Segundo Eustácio de Antioquia, Orígenes alegorizou toda a Escritura (cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria*, 103). Porfírio acusa Orígenes de ter importado a exegese alegórica do estoicismo para o cristianismo.

Mesmo assim, os antioquenos viram, na senda de Diodoro, em tal procedimento um grande perigo de arbitrariedade e manipulação do texto do qual se assumem como vigorosos defensores. Embora os seus receios encontrassem razão de ser nalguns abusos dos alegoristas, a verdade é que o seu escrupuloso apego à letra veio a revelar-se bem mais estéril que o alegorismo de inspiração alexandrina. Por outro lado, a sua crítica não foi inútil, na medida em que apontava o dedo ao perigo real do alegorismo pagão tradicional que reduzia a *história* ao mito. Ao interpretarem a alegoria Paulina no sentido da tipologia ou *theoria*, recuperaram uma das chaves hermenêuticas fundamentais da exegese bíblica, já presente no Novo Testamento.

Agostinho percebeu, como ninguém, os méritos e deficiências de ambas as partes. Por isso, embora vincando com novo vigor o valor do sentido literal e histórico da Escritura que proclama acessível a todos, fará um amplo e livre uso da alegoria, apoiando-se também ele no exemplo de S. Paulo. O Hiponense é, porém, mais paulino que Orígenes, sem dúvida mais devedor da tradição platónica, mas também o é em relação a Diodoro que só admite a leitura tipológica.

Na senda de Fílon, os autores alexandrinos, aspirando a um conhecimento superior (*theoria-contemplatio*), viam em Gl 4,24 a autorização para ir além do sentido narrado no texto, manifestando modesto interesse pela *cognitio historiarum*. Agostinho, na linha da tradição retórica, revela um interesse muito maior pela *narratio* e pela *res* narrada, procurando compagnar, sem confundir ou diluir⁹⁴, sempre esta dupla dimensão do texto: a *res secreta-allegoria* com a *historia-littera*⁹⁵. Esta é, aliás, uma característica geral dos autores cristãos dos séculos IV e V, marcados por uma permeabilidade maior à escola antiga e seus métodos hermenêuticos centrados na *interpretatio verborum* e na *cognitio historiarum*⁹⁶.

A exegese científica contemporânea demarca-se claramente da exegese patrística, considerando-a espiritual e pouco crítica. E, no

⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *De Vera Religione*, 50,99 (CCL XXXII, 251).

⁹⁵ AGOSTINHO, *Retrattiones*, I,18 (*Bibliothèque Augustinienne*, 12,382).

⁹⁶ Cf. B. STUDER, *La teologia nella Chiesa imperiale (300-450)*, in A. DI BERARDINO-B. STUDER, *Storia della teologia, I: Epoca patristica*, Casale Monferrato, 1993, 413-436.

entanto, poucos contemporâneos fizeram ou farão tanto pela ciência bíblica como fez Orígenes, Diodoro ou Agostinho, justamente considerados os pioneiros da exegese dita «científica».

Se «há que julgar a árvore pelos seus frutos», a herança de cada uma destas «escolas» (exegese espiritual de Alexandria e exegese literal de Antioquia), deve-nos levar a reflectir sobre os frutos que produziu cada uma delas para daí colhermos algumas lições relativamente às hodiernas metodologias hermenêuticas.

ISIDRO PEREIRA LAMELAS