

«TODO ESTO TIENE UN SENTIDO ALEGÓRICO» (GA 4,24). LA EXÉGESIS ANTIOQUENA DE GÁLATAS 4,21-31

[«ALL OF THIS HAS AN ALLEGORICAL SENSE» (GAL. 4,24).
THE ANTIOCHIAN EXEGESIS OF GALATIANS 4,21-31]

JUAN ANTONIO GIL-TAMAYO

SUMARIO: 1. EL TEXTO DE GÁLATAS 4,21-31. 2. LA EXÉGESIS ALEJANDRINA. 2.1. *Clemente de Alejandría*. 2.2. *Orígenes*. 2.3. *Dídimo el Ciego*. 2.4. *Efrén Sirio*. 3. LA EXÉGESIS ANTIOQUENA. 3.1. *Diodoro de Tarso*. 3.2. *Juan Crisóstomo*. 3.3. *Severiano de Gábalá*. 3.4. *Teodoro de Mopsuestia*. 3.5. *Teodoreto de Ciro*.

Resumen: El texto paulino de Ga 4,21-31 ha tenido gran relevancia en la exégesis patrística. En él se encuentra la única ocurrencia del término *alegoría* en todo el Nuevo Testamento, además de recoger una exégesis paulina de un texto veterotestamentario. Los alejandrinos se apoyarán en este pasaje para justificar el uso de la alegoría en la interpretación de las Escrituras; los antioquenos, por su parte, excusando al Apóstol por el uso de ese vocablo proscrito, tratarán de definir un criterio hermenéutico adecuado. Las diferencias entre ambas escuelas podrían resumirse en un problema de acentuación a la hora de establecer un sentido superior del texto sagrado: en el caso antioqueno con una interpretación más disciplinada y restringida, en el caso alejandrino con una exégesis más libre y abierta.

Palabras clave: Alegoría, Exégesis antioquena, Exégesis alejandrina.

Abstract: The Pauline text of Gal. 4,21-31, played a major role in Patristic exegesis. In it, we encounter the only incidence of the term allegory in the New Testament, as well as finding a Pauline exegesis of an Old Testament text. The Alexandrian school used this passage to justify the use of allegory in the interpretation of Scripture; the people of Antioch, for their part, excused the Apostle for using this forbidden word, trying to define appropriate hermeneutic criteria. The difference between the two schools can be summarised as a problem of emphasis when it comes to establishing the superior meaning of the sacred text: in the case of Antioch this is achieved through a more disciplined and restricted interpretation, while in the Alexandrians it has a more free and open sense.

Keywords: Allegory, Antiochian exegesis, Alexandrian exegesis.

Tradicionalmente se ha contrapuesto la tendencia alegorizante de la exégesis de los escritores de la escuela de Alejandría y aquélla, marcadamente literal e histórica, propia de los representantes de la denominada escuela de Antioquía¹, hasta el punto de cifrar en esta distinción uno de los rasgos que señalan con más claridad la diferencia entre ambas escuelas. En el presente estudio abordaremos los diversos modos de afrontar la exégesis del texto de Ga 4,21-31 en el ámbito antioqueno, con especial atención al Crisóstomo, tratando de dilucidar los principios exegeticos comunes que guiaron a estos autores a la hora de interpretar este pasaje paulino, a la vez que estudiaremos las diferencias más significativas respecto a la exégesis alejandrina de este mismo texto. El interés del pasaje reside en que se trata de la única ocurrencia del término *alegoría* en todo el Nuevo Testamento, un término claramente conflictivo para los antioquenos, a lo que se añade el hecho de recoger una verdadera y propia exégesis paulina de un texto veterotestamentario. Para ello, comenzaremos con un breve análisis del pasaje Ga 4,21-31, para pasar posteriormente a la exégesis del mismo presentada por los diversos autores.

1. Una «escuela» como institución no existía propiamente en Antioquía a diferencia de Alejandría. Tampoco existe un «maestro» como tal, aunque sí se advierte la existencia de un sistema orgánico de exégesis común a todos los autores antioquenos, que bien puede explicarse por una transmisión de conocimientos y metodología en el ámbito teológico y exegetico. Cfr. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia ephemerides «Augustinianum» 23), Roma 1985, 124-135 (Exégesis siropalestinense del siglo IV. En los orígenes de la Escuela de Antioquía) y 156-201 (Exégesis antioquena); C. SCHÄUBLIN, «Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese», *Theophaneia*, 23, Köln-Bonn 1974; S. HIDAL, «Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its Prevalent Literal and Historical Method», en M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, I. *From the Beginning to the Middle Ages*, I/1, Göttingen 1996, 543-568; L. VAN ROMPAY, «Antiochene Biblical Interpretation: Greek and Syriac», en *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Lovanii 1997, 103-123. Respecto a la terminología exegetica antioquena cfr. H.N. BATE, «Some Technical Terms of Greek Exegesis», en *Journal of Theological Studies*, 24 (1923) 59-66; A. VACCARI, «La “Teoría” esegetica antiochena», en *Biblica*, 15 (1934) 94-101; P. TERNANT, «La “theoria” d’Antioque dans le cadre des sens de l’Écriture», en *Biblica*, 34 (1953) 135-138; 354-383; 456-486; P. MAGNANINI, «La θεωρία degli antiocheni», en *Scritti in onore di sua Eccellenza Mons. G. Battagli*, Faenza 1957, 223-242; J.-N. GUINOT, «La typologie comme technique herméneutique», en *Figures de l’Ancien Testament chez les Pères*, Cahiers de Biblia Patristica 2, Strasbourg 1989, 1-34; M. SIMONETTI, «Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci», en *Annali di storia dell'esegesi*, 8 (1991) 363-384.

1. EL TEXTO DE GÁLATAS 4,21-31

²¹Decidme, los que queréis estar sujetos a la Ley: ¿no habéis oído la Ley? ²²Pues está escrito que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre. ²³Pero el de la esclava nació según la carne; en cambio, el de la libre, en virtud de la promesa. ²⁴Todo esto tiene un sentido alegórico (ἅπτινα ἔστιν ἀλληγορούμενα), porque estas mujeres representan los dos testamentos: uno, el del monte Sinaí, que engendra esclavos, es Agar. ²⁵La palabra «Agar» en Arabia designa el monte Sinaí y corresponde a la Jerusalén actual, que es, en efecto, esclava junto con sus hijos. ²⁶En cambio, la Jerusalén de arriba es libre, y es nuestra madre; ²⁷pues está escrito: «Alégrate, estéril, que no das a luz; rompe en gritos de júbilo, tú que no sufres dolores de parto, porque son muchos los hijos de la abandonada, más que los de la que tiene marido». ²⁸Vosotros, hermanos, como Isaac, sois hijos de la promesa. ²⁹Pero al igual que entonces el que había nacido según la carne perseguía al nacido según el espíritu, así sucede también ahora. ³⁰Pero ¿qué dice la Escritura? «Expulsa a la esclava y a su hijo, pues no heredará el hijo de la esclava con el hijo de la libre». ³¹Por tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava, sino de la libre.

Pablo está concluyendo una demostración que busca demostrar la armonía entre la doctrina presentada hasta el momento en su epístola y la revelación veterotestamentaria, haciendo ver que las Sagradas Escrituras habían preanunciado netamente la instauración de una nueva y más perfecta Alianza, destinada a sustituir a la Antigua y capaz de asegurar a los hombres la verdadera libertad y la posesión de la heredad. Comienza el texto con una invitación a descubrir el profundo sentido de las Escrituras (v. 21); reclama luego la atención sobre el hecho de que Abrahán, tal como señala el *Génesis*², tuvo dos hijos, uno de los cuales, Ismael, nació de una mujer esclava, Agar, según la ley de la naturaleza; el otro, Isaac, en virtud de una intervención milagrosa de Dios, de Sara, la mujer libre (vv. 22-23). En los vv. 24-27 el Apóstol presenta el simbolismo de las madres revelando el significado profundo, «típico», del episodio del *Génesis*; y lo hace a través de un paralelismo antitético entre las dos Alianzas:

- Agar Sinaí Jerusalén actual
Antigua Alianza: régimen de esclavos excluidos de la heredad.

2. Vid. Gn 16-17.

- Sara Sión Jerusalén celeste
 Nueva Alianza: régimen de hombres libres admitidos a gozar de la heredad³.

Las dos mujeres prefiguran las dos Alianzas: la primera, Agar, simboliza la Antigua, que es un régimen de esclavitud (la sujeción a la Ley), que fue promulgada en el Sinaí, monte de Arabia, patria de sus descendientes, y ahora está en vigor en la Jerusalén terrena, centro del judaísmo. La segunda, Sara, prefigura la Jerusalén celeste, es decir, la Iglesia. La precisión «celeste» da a entender que el Apóstol tiene directamente en vista la sociedad mesiánica en su fase definitiva, cuando gozará de la plenitud de la libertad, pero que se verifica ya actualmente en los creyentes: gracias al don del Espíritu Santo los cristianos son ya ciudadanos de la Jerusalén celeste, libre y madre de los cristianos que, según la precisión de Isaías, serán más numerosos (vv. 25-27).

A continuación Pablo pasa a evidenciar el carácter típico de los dos hijos (vv. 28-31) y declara, sacando las últimas consecuencias, que los cristianos, prefigurados por Isaac, son la descendencia espiritual y genuina de Abrahán, con el que tienen en común la fe (v. 28). Los cristianos están simbolizados por Isaac porque, como él, son hijos de una promesa, deben su ser a una palabra omnipotente y creadora, y en concreto, han sido generados por la fuerza del Evangelio que han aceptado por la fe. Por su parte, los judíos, descendencia natural del Patriarca, están simbolizados por Ismael, del que imitan el comportamiento, ya que persiguen a los cristianos, tal como hacía el hijo de Agar con Isaac (v. 29), y del que siguen la suerte, porque como él están excluidos de la heredad (v. 30), reservada a los nacidos según el Espíritu, miembros de la Iglesia prefigurada por Sara (v. 31)⁴.

El procedimiento hermenéutico empleado aquí por Pablo no destruye la historicidad de los hechos pasados, pero sí sobrepone un nuevo y más profundo sentido espiritual, interpretando las Escrituras a través de las mismas Escrituras. Encontramos así dos niveles distintos de lectura: uno relativo al hecho histórico del *Génesis*, y otro indicativo del hecho nuevo que hace referencia a la realidad de Cristo y de la Iglesia, de

3. En esta segunda trilogía Pablo sólo desarrolla el tercer elemento, sobreentendiendo los dos primeros.

4. Cfr. S. ZEDDA, *Prima lettura di San Paolo*, Paideia Editrice, Brescia 1973, 189-190.

los cuales el hecho antiguo fue una prefiguración, una anticipación simbólica. El término que habitualmente usa Pablo en sus cartas para definir la relación entre los dos niveles de lectura es el de τύπος (forma, figura, por tanto, símbolo, prefiguración)⁵, un término que no fue utilizado con un sentido exegético ni en el ámbito griego ni entre los judíos helenistas. Sin embargo aquí, cuando presenta a los hijos de Agar y Sara como prefiguraciones de los judíos y los cristianos, empleará el término ἀλληγορούμενα, algo que demuestra que el Apóstol tiene cierta conciencia de que el procedimiento hermenéutico que está aplicando en la interpretación de los hechos del Antiguo Testamento es, en efecto, alegorizante. Si bien es cierto que haber usado este término sólo en esta ocasión pone de manifiesto que no era propiamente un término de su agrado, y que en la medida de lo posible lo evita intencionadamente. A pesar de la aparente aversión por el término «alegoría», Pablo parece estar convencido de que el τύπος es una forma de alegoría que no destruye el sentido literal de los hechos, sino que sobrepone un nuevo significado.

No será el caso, por el contrario, de Filón de Alejandría, que asemeja terminológicamente las alegorizaciones de los mitos paganos con las interpretaciones de los hechos veterotestamentarios, poniendo en peligro en muchas ocasiones el sentido histórico de los hechos que se narran. Así, por ejemplo, también Filón interpreta las figuras de Sara y Agar⁶, pero lo hace viendo en Sara la representación de la virtud (interpretación ético-moral), mientras Agar representa el ciclo propedéutico de los estudios preliminares, que se deben abandonar para alcanzar la sabiduría y la virtud. Para Filón el hecho de que Abrahán se uniera tanto con su mujer como con una esclava suponía un verdadero escándalo, por lo que se precisaba interpretar este pasaje en un sentido alegórico que deja en suspenso la realidad histórica de la narración. Desde su punto de vista el comportamiento de los Patriarcas era escandaloso, de la misma forma que lo era el de los dioses en Homero. Esto se convierte en un motivo suficiente para eliminar el escándalo y leer las Escrituras sin problemas, porque el significado, el único y verdadero, se establece en un plano ético y moral.

5. Cfr. Rom 5,14 y 1 Cor 10,6.

6. Cfr. *De congressu eruditionis gratia* 5, 20 y *Legum allegoriarum* III, 87, 244 (para Agar); *De cherubim* 2, 5 y *De congressu eruditionis gratia* 1, 2 (para Sara). Cfr. R. RADICE y D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography, 1937-1986* («Supplements to Vigiliae Christianae» VIII), Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1988.

Pero veamos ahora cómo son interpretadas las figuras de Agar y Sara en el ámbito alejandrino, algo que nos ayudará a comprender la reacción antioquena a la hora de abordar el pasaje de Gálatas 4,21-31.

2. LA EXÉGESIS ALEJANDRINA

2.1. *Clemente de Alejandría*

La Escritura presenta un testimonio de lo que decimos en los siguientes términos: Sara, estéril hacía tiempo, era esposa de Abrahán. Al no poder dar a luz, Sara entrega a Abrahán a su propia esclava, la egipcia de nombre Agar, para que le diera descendencia. La sabiduría, que vive con el creyente (y Abrahán fue reputado como creyente y justo), era todavía estéril y no tenía hijos por aquel entonces, puesto que todavía no había engendrado nada bueno para Abrahán; sin embargo, juzgaba conveniente, ya llegado el tiempo del progreso, de unirse primero con la cultura mundana (ya que Egipto simboliza el mundo); luego, acercándose a ella, conforme a la providencia divina, engendró a Isaac.

El mismo Filón interpreta Agar como *residencia en país extranjero*⁷ (porque se dice en el texto citado: *no te apasionen en demasía de una extranjera* [Pr 5,20]); en cambio, a Sara como *mi soberana*⁸. Ciertamente, una vez pre-educados, es posible atender a la sabiduría soberana por la que crece la raza de Israel. Por ello se demuestra que la sabiduría es dialéctica. Abrahán la obtuvo, pasando de la contemplación de los fenómenos celestes a la fe y la justicia según Dios. Pero, ¿Isaac significa el *autodidacta*? Por eso se manifiesta como figura (τύπος) de Cristo (...). Manifestamos, pues, abiertamente desde ahora que la filosofía consiste en la búsqueda de la verdad y de la naturaleza de los seres (esa verdad de la que dijo el Señor mismo: *Yo soy la verdad* [Jn 14,6]); y además, la educación preparatoria del descanso en Cristo ejercita el espíritu y despierta la inteligencia, generando la afición investigadora mediante la verdadera filosofía. Es la que han descubierto y tienen los iniciados, o mejor, la han recibido de la Verdad misma: (*Stromata* I, 30, 3 - 32, 4)⁹.

7. FILÓN, *De specialibus legibus*, III, 87, 244.

8. *Ibid.*

9. O. STÄHLIN (ed.), GCS 52, 19-21. La traducción castellana corresponde a la edición bilingüe de M. MERINO en la Colección «Fuentes Patrísticas, 7» de la editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996, 135-141.

Como advertimos, Clemente lleva a cabo una interpretación psicológica de los hechos narrados en Gn 11,30 y 16,1-2, en la que se advierte una clara influencia filoniana¹⁰. Abrahán representa la fe, Sara la sabiduría y Agar la cultura pagana. El hecho de que Sara engendra su hijo después de Agar viene a significar la aportación de la cultura griega al progreso de la verdadera sabiduría. Esa cultura «mundana»¹¹, representada por Agar, es así una verdadera propedéutica para alcanzar la sabiduría, algo ya expuesto por Filón en términos similares. Una cultura, entendida por Clemente como cultura preparatoria para el reposo en Cristo.

También encontramos en el alejandrino el uso del término ΤΥΠΟΣ: Isaac «se manifiesta como figura (ΤΥΠΟΣ) de Cristo». Para Clemente los ΤΥΠΟΙ son eventos provocados por el Espíritu Santo como prefiguraciones de acontecimientos de la vida de Cristo o de la Iglesia, y se refieren tanto a hechos como a personas. Es la misma perspectiva paulina, pero enriquecida helenísticamente con el simbolismo ético filoniano de prefiguraciones de realidades morales. El método alegórico¹² se basa en el supuesto de que el texto sagrado es susceptible de múltiples interpretaciones, legítimamente deducidas de la letra, sin que por ello sea negado el valor histórico de los hechos narrados, que vienen a ser una sombra de una realidad última y definitiva. Pero sí es cierto que Clemente desarrolla toda su argumentación, en el presente caso, en un plano totalmente simbólico-filosófico, con una mínima referencia al sentido literal.

2.2. Orígenes

Pero volvamos, entretanto, al punto del que nos hemos alejado. Abrahán se alegra y hace un gran banquete en el día en que destetó a su hijo Isaac. Después de esto, Isaac juega, y juega con Ismael. Sara se indigna de que el hijo de la esclava juegue con el hijo de la libre y piensa

10. Pero, a diferencia de Filón, Clemente interpreta el Antiguo Testamento fuertemente anclado en Cristo, es decir, en la historia. Cfr. M. SIMONETTI, *o.c.* 71.

11. «Ya que Egipto simboliza el mundo» (*Strom.* I, 30, 4). Se trata de una interpretación entre pagana y tardojudaica. Egipto es considerado por los judíos como un mundo tenebroso y siniestro, verdadero reino del mal, algo que pasó a la conciencia cristiana, comenzando por el mismo Apocalipsis (11,8). Para Clemente Egipto representa la cultura mundana pobre y triste.

12. Cfr. *Strom.* I, 29, 4-9.

que aquel juego puede acarrearle la perdición. Por esto da este consejo a Abrahán: *Despide a esta criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de la criada con mi hijo Isaac* (Gn 21,10). No haré yo ahora el comentario de cómo deben entenderse estas cosas. El Apóstol lo ha explicado diciendo: *Decidme, vosotros, los que habéis leído la Ley, ¿no habéis oído la Ley? Se ha escrito que Abrahán tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre. El que nació de la esclava, nació según la carne; el que nació de la libre, en virtud de la promesa. Estas cosas son alegóricas* (Ga 4,21-24). ¿Qué pues? ¿Isaac *no nació según la carne*? ¿No le parió Sara? ¿No fue circuncidado? ¿Cuándo jugaba con Ismael, no jugaba en la carne? Esto es, en efecto, lo que resulta admirable en el pensamiento del Apóstol: que llame *alegóricas* a cosas de las que no se puede dudar que fueron hechas según la carne, para que aprendamos cómo debemos actuar en los demás casos, sobre todo en aquellos en los que la narración histórica no parece indicar nada digno de la ley divina (...).

Y sin embargo, conforme a lo que se escribió, no veo el motivo por el que Sara haya mandado expulsar al hijo de la esclava. Jugaba con su hijo Isaac. ¿A quién ofendía o qué mal hacía jugando? Como si no fuese causa de complacencia que, en aquella edad, el hijo de la esclava jugase con el hijo de la libre. En este punto, además, me deja perplejo el hecho de que el Apóstol haya declarado este juego una persecución, cuando dice: *Pero, como entonces, el que es según la carne perseguía al que es según el espíritu, así también ahora* (Ga 4,29); y me deja perplejo porque no se menciona ninguna persecución promovida por Ismael contra Isaac, a excepción de este único juego de infancia. Veamos, entonces, qué ha podido ver Pablo en este juego y por qué se ha indignado Sara. Ya anteriormente, en el curso de la explicación espiritual, hemos puesto a Sara como tipo de la virtud. Si, pues, la carne, de la cual es figura Ismael, que nace según la carne, lisonjea al espíritu, que es Isaac, y se comporta con él con engañosos halagos, se lo atrae con deleites y lo ablanda con placeres, un juego como éste, de la carne con el espíritu, ofende sobremedida a Sara, que es la virtud, y Pablo juzga estos halagos cruelísima persecución: (*Homiliae in Genesim VII, 2-3*)¹³.

Tal como se aprecia, Orígenes acepta la interpretación literal de los hechos narrados en Gn 21,9, es decir, su valor histórico, pero recurre al

13. W.A. BAEHRENS (ed.), GCS 6, 71-73. La traducción castellana que se ofrece corresponde a la edición de J.R. DÍAZ en la Colección «Biblioteca de Patrística, 48» de la editorial Ciudad Nueva, Madrid 1999, 187-190.

texto paulino de *Gálatas* para hacer ver que Pablo en su comentario había aportado un nuevo sentido espiritual de los mismos. Presenta, por otro lado, el principio, que él deduce del texto paulino, según el cual aquellos textos escriturísticos en los que la narración histórica se muestra como no digna de Dios, deben ser interpretados en un sentido espiritual¹⁴. De nuevo Orígenes vuelve a presentar a Sara como representación de la virtud, tal como hemos visto hacer a Filón y Clemente, y se advierten además dos dificultades que obligan a nuestro autor a llevar a cabo una interpretación alegórica: el hecho de que Sara quisiera expulsar al hijo de Agar y la interpretación dada por Pablo. Todo se resuelve y se muestra claro cuando se admite la interpretación alegórica en la que Sara es la virtud, Isaac el espíritu, mientras Ismael es la carne. Entonces es cuando se explica el hecho de que el «juego» sea visto como la persecución al espíritu, y que la misma virtud quiera expulsar a la carne.

2.3. *Dídimo el Ciego*

El Apóstol ha visto en estas mujeres la figura de las dos Alianzas de acuerdo con la regla de la alegoría (ἀλληγορίας νόμῳ), y si puede ser considerada de esta forma es porque la letra en sí misma se ha realizado (τὸ ῥητὸν γεγένηται) (...). Cuando Sara, que era sabia y santa, comprobó durante años que había perdido las relaciones con su marido y no tenía hijos, se abstuvo de esas relaciones conyugales, y como era consciente de que él tenía la capacidad de tener hijos, le dio a su sierva como concubina. Esto muestra al mismo tiempo, tanto la continencia y la ausencia de celos en Sara, como la impasibilidad de Abrahán, que eligió esta solución por su mujer y no por su deseo, permitiéndolo para tener descendencia. La misma letra nos ha sido útil para hacer las consideraciones

14. Ὁ δὲ βουλόμενος λαβεῖν τὴν πρὸς Γαλάτας ἐπιστολὴν εἴσεται, τίνα τρόπον ἠλληγόρηται τὰ κατὰ τοὺς γάμους καὶ τὰς μίξεις τῶν θερααινίδων, βουλομένου τοῦ λόγου καὶ ἡμᾶς οὐ τὰς σωματικὰς νομιζομένας πράξεις ζηλοῦν τῶν ταῦτα πεποιηκότων ἀλλ' ὡς καλεῖν εἰώθασιν οἱ τοῦ Ἰησοῦ ἀπόστολοι, τὰς πνευματικὰς (*Contra Celsum*, IV, 44: M. BORRET [ed.], *Sources chrétiennes*, 136, 298). Cfr. *De principiis*, 4, 2, 6. Para Orígenes también resulta un principio clave de interpretación el texto paulino de 1 Cor 2,13 (*spiritalia spiritualibus comparare*), algo que desvela su propia manera de proceder: poner en relación las cosas espirituales con lo espiritual, es decir, encontrar el significado espiritual de los textos escriturísticos. Cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950.

que hemos hecho. En cuanto a la enseñanza anagógica (τῆς ἀναγωγῆς λόγος), se puede explicar recordando que Pablo traspone figurativamente las dos mujeres a las dos alianzas. Filón ha usado también el lenguaje figurado, pero aportando otra explicación. Ha visto en Sara la virtud perfecta y la filosofía, porque ella era una esposa libre, bien nacida y que vivía con su marido según la Ley; la virtud vive en el sabio según la Ley para engendrar de él una primogenitura divina¹⁵ (...). Sara viene a significar la virtud perfecta y espiritual. Agar, la sierva egipcia, es el símbolo, según Filón, de los ejercicios preliminares y con Pablo la sombra. Es imposible comprender cualquier pensamiento espiritual sin la sombra que representa la letra o sin el estudio previo de las ciencias de introducción, porque es necesario tener antes los hijos de las esposas inferiores: (*In Genesim*, XVI, 1-2)¹⁶.

Dídimo comienza señalando que Pablo ha visto en Agar y Sara las figuras de la dos Alianzas según la regla de la alegoría (ἀλληγορίας νόμῳ), y utilizará el término ἀναγωγή para referirse a esa lectura espiritual del texto bíblico que realiza el Apóstol. Pasa posteriormente a evitar todo escándalo en el comportamiento de Abrahán al tener dos mujeres, o en la misma actitud de Sara al ceder a su sierva como concubina de su esposo. El interés de los alejandrinos por eliminar todo aquello que no resulte digno de Dios en las Escrituras, vuelve a hacerse patente en Dídimo. Éste será el punto que justifique una lectura superior de la narración de los hechos. Es la misma letra (τὸ ῥητὸν), es decir, la historia, la que permite dar ese paso, como afirma nuestro autor en el texto. Y es así como él mismo parte de la interpretación literal, para pasar a admitir la transposición figurativa de las dos mujeres a las dos Alianzas realizada por Pablo. Pero inmediatamente vuelve a recordar la interpretación filoniana, por la cual Sara simboliza la virtud perfecta y Agar los ejercicios preliminares, abandonando la interpretación paulina que no vuelve a mencionar, mostrando así su preferencia por una interpretación psicológica de clara influencia filoniana, algo que ya hemos visto presente en los autores alejandrinos precedentes.

Respecto a la terminología técnica nos interesa destacar que el término alegoría ya es utilizado por Dídimo sin ninguna rémora: ἀλληγορία

15. Cfr. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De congressu eruditionis gratia*, 1-9.

16. P. NAUTIN (ed.), *Sources chrétiennes*, 244, 200-205.

indica el procedimiento técnico con el cual se supera el significado literal y ἀνήγαγεν el sentido cristiano que surge de este procedimiento, aunque de hecho en nuestro autor ambos términos aparecerán intercambiados en muchas ocasiones¹⁷.

En conclusión, después del estudio de los autores alejandrinos presentados, podemos decir que estos no prescinden de la historia o de la narración de los hechos, pero hacen ver una insuficiencia de la letra que justifica el paso a una lectura espiritual del texto bíblico sin negar la historicidad del mismo. Esa interpretación espiritual se realiza a través de la alegoría, cuyo término consideran legitimado desde el momento en que el propio Pablo lo emplea en Ga 4,24. La clave de interpretación es claramente cristiana al modo paulino (tipología comunitaria Cristo-Iglesia), aunque no ocultan su preferencia por una interpretación psicológica individual (Cristo-alma), especialmente por parte de Clemente y de Dídimo, en los que se advierte claramente la influencia de Filón.

A continuación estudiaremos un autor que nos servirá de puente para el análisis posterior de los autores antioquenos: Efrén Sirio.

2.4. Efrén Sirio

Ni al mismo Abraham tomáis en consideración, *porque tuvo dos hijos. Uno era de la esclava, nacido según la carne*, pero que no era según la promesa, como lo fue Isaac, hijo de la libre. *Éstas fueron verdaderamente símbolo de los dos testamentos (Hae vero fuerunt symbola duorum testamentorum)*. Una del pueblo de los judíos, que engendra en esclavitud según la Ley a semejanza de Agar. En efecto, la misma Agar es *el monte Siná en Arabia*; es también imagen (*similitudo*) de esta Jerusalén, porque está bajo dominio, y junto con sus hijos sirve a los romanos. *Al contrario la Jerusalén de arriba es libre*, como Sara; y está por encima de todas las potestades y principados. Ella es *nuestra Madre*, la Iglesia santa, a la cual confesamos. Y no somos sus autores. Isaías previéndolo dice de ésta: *Alégrate, estéril, la que no dabas a luz: porque muchos serán hijos de la Iglesia estéril* (Is 54,1), más numerosos que los hi-

17. Cfr. M. SIMONETTI, *o.c.*, 204-216.

jos que tienen los pueblos de los hombres. *Vosotros, sin embargo, hermanos, sois hijos de la promesa como Isaac*. Pero del mismo modo que Ismael perseguía a Isaac, así nosotros hoy sufrimos persecución por ellos. Pero como le dice: *manda fuera la esclava, y a su hijo, no puede ser heredero el hijo de la esclava con el de la libre*, así también aquéllos serán expulsados, y no llegarán a ser herederos con vosotros. *Y así no somos siervos, por la libertad que hemos recibido por Cristo: (Commentarii in Epistulas D. Pauli)*¹⁸.

Con Efrén nos situamos en Siria, pero en la Siria interior y poco helenizada, donde los cristianos se expresan en su lengua autóctona y hacen uso, para el Antiguo Testamento, de la antigua traducción del hebreo en siríaco, llamada *Peshitta*, y para el Evangelio del *Diatessaron* de Taciano. Siguiendo el texto paulino considera la identificación de Agar y Sara con los dos Testamentos como «simbología»: *Hae vero fuerunt symbola duorum testamentorum*, evitando utilizar el término alegoría. Esa identificación se justifica por la *similitudo* que se da entre las realidades puestas en relación. Observamos, por otro lado, una clara tendencia literalista al considerar la esclavitud de la Jerusalén actual como servidumbre al imperio romano: *una cum filiis suis servit Romanis*; y la libertad de la «Jerusalén superior» como ausencia de cualquier sujeción a un poder temporal: *supra omnes potestates ac principatus*. Y encontramos por vez primera en nuestro estudio la identificación de esa Jerusalén superior con la *Ecclesia sancta*, que se pone también en relación con la «estéril» del texto de Is 54,1.

Como se advierte, en Efrén desaparece toda interpretación psicológica, centrándose en una lectura tipológica de las figuras de Agar y Sara, y tratando de dar en todo momento un encuadre histórico, tal como pone de manifiesto la referencia que hace a la dominación romana de Jerusalén o a la persecución que sufren los cristianos: *ita nos hodie persecutionem patimur ab illis*. El paso es siempre de una historia a otra historia: no existe en ningún momento una trasposición vertical de significado que nos saque fuera de la historia, algo que sí acontece en una interpretación alegórica de tipo psicológico, en cuanto tal metahistórica, aunque de hecho parta de la historia.

18. *Commentarii in Epistulas D. Pauli, nunc primum ex Armenio in Latinum sermonem a Patribus Mekhitaristis translati*, Venetiis 1893, 135.

3. LA EXÉGESIS ANTIOQUENA

3.1. *Diodoro de Tarso*

Comenzamos nuestro estudio de la exégesis propiamente antioquena del pasaje paulino con Diodoro de Tarso († 394), un autor que puede ser considerado como uno de los teóricos de la nueva dirección interpretativa que se adoptará en el ámbito antioqueno. Su obra *Sobre la diferencia entre teoría y alegoría*, totalmente perdida, debió ser toda una exposición de los principios hermenéuticos de nuevo cuño. El documento programático, en el que se contienen buena parte de esos criterios, lo constituye el Prefacio a su *Comentario a los Salmos*, que se presenta como un verdadero momento de ruptura con la exégesis precedente¹⁹. En dicho Prefacio dirá nuestro autor:

Es necesario estar atentos de que la teoría (θεωρία) no sea vista como una suerte de giro o cambio de la letra, porque entonces no sería teoría sino alegoría. Aquello que se entiende en un sentido diverso del texto no es teoría sino alegoría (Τὸ γὰρ ἄλλως ἀγορευόμενον παρὰ τὸ κείμενον οὐ θεωρία ἐστὶν ἀλλ' ἀλληγορία). El Apóstol no ha querido de ninguna manera cambiar la historia al introducir la teoría y llamar a la teoría alegoría, no por ignorancia del significado de los nombres, sino queriendo enseñar que es necesario considerar también el término alegoría como teoría, siempre que se use respetando el contexto y no dañando en absoluto el sentido de la historia. Pero los innovadores de la Sagrada Escritura, los sabios según ellos mismos, ya que son incapaces de valorar el sentido histórico o queriendo conscientemente mutilarlo, han introducido la alegoría, no según el sentido del Apóstol, sino según sus vanas opiniones. Ellos hacen que quien lea entienda el sentido de un modo completamente diverso de la letra. Por ejemplo, en lugar de «abismo», los diablos, en lugar de «serpiente», el demonio, y así en otras ocasiones. Pero basta de hablar de ello, para no hacer yo mismo el loco con el pretexto de censurar a los locos. Para rechazar esta posición, de una vez por todas, no dejaremos de aplicar bien la teoría y reconducir aquello que leamos a un sentido superior, como por ejemplo asimilar Caín y Abel a

19. Cfr. M. MARIN, «Orientamenti di esegesi biblica dei Padri», en A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Citta Nuova, Roma 1989, 281 y 293; M. SIMONETTI, *o.c.*, 159-167.

la sinagoga y a la Iglesia²⁰, o tratar de demostrar que la sinagoga de los judíos ha sido rechazada, como el sacrificio de Caín, mientras que las ofrendas de la Iglesia son agradables, como acontece con aquéllas de Abel, con el cordero puro y ritual ofrecido al Señor. Estas explicaciones no destruyen la historia, ni rechazan la teoría, pero este intento nuestro de mediación, a la vez literal y teórico, nos libera del helenismo, que predica cosas extrañas las unas a las otras e introduce la monstruosidad, y, al mismo tiempo, no inclina al judaísmo, obligándonos a ceñirnos a la sola letra y custodiarla, sino que más bien nos permite un sentido más lejano y elevado: (*Praef. Commentarii in Psalmos*)²¹.

Diodoro, en el texto, designa el procedimiento interpretativo que defiende con el término *θεωρία*, verdadera interpretación espiritual que se sobrepone al sentido histórico-literal pero que no lo anula, no es «una suerte de giro o cambio de la letra», cosa que, según él, sí acontece con la alegoría: «aquello que se entiende con un sentido diverso del texto»²². Lo que tiene en mente Diodoro a la hora de entender el término alegoría es el procedimiento por el cual los griegos interpretan sus mitos asignándoles un nuevo significado del que se elimina el sentido literal (histórico). Sin embargo Pablo, cuando adopta este término en la epístola a los *Gálatas*, no ha querido negar la historicidad de Agar y Sara, y en ese sentido estaría llamando alegoría a lo que realmente es para Diodoro *θεωρία* (contemplación, conocimiento superior), que se correspondería con lo que entendemos por tipología.

Nuestro autor estaría reduciendo el significado de alegoría a la narración en la que viene negado el significado literal en beneficio de uno puramente simbólico. Y es esa perspectiva la que él adopta al criticar en el texto a los que considera «innovadores de la Sagrada Escritura, los sabios según ellos mismos, ya que son incapaces de valorar el sentido histórico», y usan el término alegoría «no según el sentido del Apóstol, sino según sus vanas opiniones». Los alejandrinos parecen ser el centro de

20. Diodoro considera a Caín y Abel, según la letra del texto bíblico, como dos personajes históricos y, a la vez, en un nivel superior de lectura, como símbolos, figuras, de la sinagoga y de la Iglesia. Pero ningún Alejandrino había jamás negado la historicidad de los dos: el ejemplo de Diodoro no parece bien escogido.

21. J.M. OLIVIER (ed.), CCG 6, 7-8.

22. Hasta esta precisión de Diodoro se había utilizado el término *ἀλληγορία* en un sentido genérico, para indicar todo modo de expresión figurada, identificándolo, como hace Pablo, con *τύπος* o *tropología*. Diodoro, en cambio, identifica *tipología* y *θεωρία*, rechazando por completo el término *ἀλληγορία*.

las críticas de Diodoro, aunque, como hemos observado, ninguno de los autores estudiados niega en ningún momento la historicidad de la narración que interpretan. La teoría exegética que propone Diodoro vendría a ser el justo medio entre el excesivo alegorismo de los griegos y el excesivo literalismo de los judíos.

3.2. Juan Crisóstomo

Escrito está que Abrahán tuvo dos hijos, uno de la esclava y otro de la libre (Ga 4,22). Vuelve de nuevo a Abrahán, mas ahora no dice lo mismo. Puesto que los judíos tenían en gran estima al patriarca, señala que en él estaban comprendidas desde el principio las prefiguraciones (οἱ τύποι) y que la realidad presente estaba inscrita de antemano en él (τὰ παρόντα ἐν αὐτῷ προεζωγραφεῖτο) (...): (*In epistulam ad Galatas commentarius*, IV, 3)²³.

Vemos al Crisóstomo (349-407) emplear el término τύποι indicando la interpretación de personajes del Antiguo Testamento, en este caso Abrahán, como «prefiguraciones» de hechos o personajes del Nuevo. El término parece ser una innovación exegética de Pablo, con un contenido específicamente cristiano, y siempre con un sentido de referencia a una historia futura, es decir, la tipología se presenta así como vehículo de trasposición de una historia a otra historia, en cuanto que el referente real se encuentra inscrito y contenido en aquellas realidades pasadas: τὰ παρόντα ἐν αὐτῷ προεζωγραφεῖτο.

Pero el hijo de la sierva fue engendrado según la carne, el de la esclava, en cambio, en virtud de la promesa (Ga 4,23). ¿Qué significa según la carne? Decía que la fe nos emparentaba con Abrahán, que los oyentes creían imposible que llamase hijos de Abrahán a aquellos que no habían nacido de él, por eso señala que este hecho increíble tiene un origen divino. Isaac, en efecto, no había nacido según los principios de la naturaleza, ni de la ley conyugal, ni de acuerdo con la capacidad generativa de

23. El texto del Crisóstomo que iremos analizando en este apartado pertenece a *In epistulam ad Galatas commentarius*, IV, 3-4: PG 61, 661-664. La traducción castellana que se ofrece corresponde a la edición de S. ZINCONE e I. GARZÓN en la Colección «Biblioteca de Patrística, 34» de la editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996, 133-138. Cfr. M. SIMONETTI, *o.c.*, 180-188; M.M. MITCHELL, *The Heavenly trumpet: John Crisostom and the art of Pauline interpretation*, Westminster John Knox Press, London 2002.

la carne, sin embargo, aunque engendrado en el útero de un cuerpo estéril, era hijo e hijo legítimo. Sea por la edad de Sara, sea por su esterilidad, su útero era infecundo, por lo que ni la carne posibilitó la concepción, ni el esperma el nacimiento. Fue la Palabra de Dios quien lo hizo posible. No sucedió así con el esclavo, pues fue engendrado según las leyes de la naturaleza y en virtud de la unión conyugal. Ahora bien, el que no fue engendrado según la carne fue más estimado que el que nació según la carne. No os escandalice no haber nacido según la carne: por eso vosotros sois sus descendientes, ya que no nacisteis de él por la carne. No honra más nacer según la carne sino lo contrario, pues el nacimiento que no tiene lugar según la carne es más maravilloso y espiritual y tiene un evidente origen celeste. Ismael, aunque engendrado según la carne, era esclavo, y, además, fue expulsado de la casa paterna. Isaac, en cambio, nació según la promesa, y puesto que era hijo y libre, era señor de todo: (*In epistulam ad Galatas commentarius*, IV, 3).

Nuestro autor establece así una identificación entre Isaac y los cristianos: éstos como aquél no han nacido «según la carne», sino en virtud de una nacimiento «maravilloso y espiritual», que tiene un «origen celeste». El Crisóstomo expone de esta forma una nueva tipología centrada en la figura de Isaac.

Estas cosas tienen un sentido alegórico (Ga 4,24). Definió impropriamente como alegoría lo que es prefiguración (Καταξρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν). Pretende decir que el significado de esta historia no es sólo el que aparece a simple vista, sino que tiene también otro significado; por eso ha sido definida como alegoría. ¿Qué ha querido decir? Nada que no sea toda la realidad presente: (*In epistulam ad Galatas commentarius*, IV, 3).

Y de nuevo volvemos encontrar una justificación del uso hecho por Pablo del término alegoría. Al igual que Diodoro, el Crisóstomo considera que Pablo utiliza el término alegoría «impropriamente», de manera inapropiada, cuando en realidad estaba queriendo referirse a «prefiguración» (τὸν τύπον)²⁴. La aversión por el término destaca otra

24. Φέρε οὖν ἀπ' αὐτοῦ δεῖξωμεν ἓνα ὄντα τὸν νομοθέτην, Ἄβραάμ δύο υἱοὺς ἔσξεν, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης, καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρης: ταῦτα δὲ ἔστι, φησὶν, ἀλληγορούμενας. Τί δὲ ἔστιν, Ἄλληγορούμενα; Τύποι τῶν ἐν τῇ ξάρτι γενομένων ἦσαν τὰ ἐν τῇ Παλαιᾷ Διαθήκῃ γινόμενα. Ὡσπερ γὰρ ἐκεῖ δύο γυναῖκες, οὕτως ἐνταῦθα δύο Διαθήκαι (*Habentes eundem spiritum*, II, 5; PG 51, 235).

vez de modo evidente. Al mismo tiempo nos aporta el sentido que él asigna a la «prefiguración»: esta narración no tiene sólo un significado literal, que se agota en los límites espacio-temporales del momento histórico que se narra, sino que, simultáneamente, remite a unos hechos futuros, que son «toda la realidad presente» que el lector contempla. Se afirma por tanto la historicidad de los hechos considerados como «figuras», al tiempo que se consideran también históricos los acontecimientos a los que apuntan esas prefiguraciones. El peligro que trata de evitar el Crisóstomo, y que él parece ver representado en la alegoría, no es otro que una interpretación metahistórica, al tiempo que defiende un segundo nivel de lectura del texto, más allá del puro significado literal, y que vendría a corresponder a la «prefiguración».

*Éstas son los dos Testamentos, uno procede del monte Sinaí, que engendra para la servidumbre, ésta es Agar (Ga 4,24). Éstas. ¿Quiénes? Sara y Agar, las madres de aquellos muchachos. ¿Qué son los dos Testamentos? Dos leyes. Puesto que en la narración bíblica aparecen los nombres de aquellas mujeres, Pablo insiste en su descendencia indicando que era grande la consecuencia que se derivaba de aquellos nombres. ¿De qué modo? Agar es el monte Sinaí que está en Arabia (Ga 4,25). La esclava se llamaba Agar y este nombre significaba monte Sinaí en su lengua local. De suerte que todos los que hemos nacido de la Antigua Alianza somos esclavos. Aquel monte, en donde fue dado el Antiguo Testamento, y que tiene el mismo nombre que la esclava, abarca también Jerusalén. Esto significa la expresión: *Corresponde a la actual Jerusalén* (Ga 4,25), es decir, es vecino, es colindante. *Es esclava con sus hijos* (Ga 4,25). ¿Qué se deduce de esto? Que no sólo era esclava y engendraba esclavos aquella, sino también ésta, es decir, la Antigua Alianza, cuya figura era la esclava. En efecto, Jerusalén se encuentra situada junto al monte que tiene el mismo nombre que la esclava. En este monte fue concedida la Alianza.*

¿En dónde está la figura de Sara? *La Jerusalén de arriba es libre* (Ga 4,26). Por lo tanto, los nacidos de ésta no son esclavos. Agar era la figura de la Jerusalén terrestre, lo que resulta evidente por el monte que lleva su mismo nombre. La Iglesia, en cambio, es figura de la Jerusalén celeste. El apóstol, sin embargo, no se detiene en las prefiguraciones, sino que presenta a Isaías como prueba de sus palabras. Así, después de haber dicho que la Jerusalén de arriba es nuestra madre, y tras denominar de este modo a la Iglesia, cita al profeta que emite el mismo juicio que él: *Alégrate, estéril, la que no das a luz; prorrumpes en gritos, tú que no conoces*

los dolores de parto, porque más serán los hijos de la mujer sola que los hijos de la que tiene marido (Is 54,1). ¿Quién es la estéril y quién la mujer sola? ¿No es evidente, acaso, que se trata de la Iglesia de los gentiles, privada del conocimiento de Dios? ¿Quién es la que tiene marido? ¿No parece claro que se trata de la sinagoga? La estéril, sin embargo, venció a la otra por el número de hijos. Aquélla, en efecto, comprende un solo pueblo, en tanto que los hijos de la Iglesia llenaron la Hélade, el país bárbaro, la tierra, el mar, todo el mundo. ¿Ves cómo Sara con los hechos y el profeta con las palabras nos dieron a conocer lo que iba a suceder? Reflexiona: Isaías la llamó estéril y anunció, sin embargo, que sería madre de muchos hijos. Sucedió de forma figurada con Sara. Efectivamente, aun siendo estéril, llegó a ser madre de muchos hijos. Pero esto no es suficiente para Pablo, por lo que analiza cómo la estéril llegó a ser madre, para aproximar la figura a la realidad. Por esto añade: *Nosotros, hermanos, somos hijos de la promesa a la manera de Isaac* (Ga 4,28). La Iglesia era estéril como Sara, como ella engendró muchos hijos, y, además, engendró de la misma forma que Sara. La promesa de Dios la convirtió en madre, no la naturaleza. De la misma forma acontece en el caso de nuestra regeneración: las palabras, que los fieles conocen, pronunciadas por el sacerdote en la fuente bautismal, como si de un útero se tratara, no la naturaleza, forjan y regeneran al bautizado: (*In epistulam ad Galatas commentarius*, IV, 3-4).

Después de haber establecido la correspondencia entre Isaac y los cristianos según el criterio de la «prefiguración», nuestro autor se detiene en Agar y Sara, consideradas como τύποι e identificadas con los dos Testamentos, las dos Leyes, algo que él deduce, al igual que Pablo, de la etimología de los nombres: «era grande la consecuencia que se derivaba de aquellos nombres». La tendencia literalista del Crisóstomo se pone en evidencia en el mismo intento de no dar una transignificación, un sentido superior, a las realidades a las que se atiende, si esto no viene justificado por la misma letra, en el presente caso, por una razón etimológica. De la misma forma, le vemos identificar, como Efrén, a Sara con la Iglesia. La referencia del Apóstol a la «Jerusalén celeste» es tomada por nuestro autor como una «figura» de la Iglesia. Y así, las dos trilogías paulinas con las que establecía el paralelismo antitético entre Agar y Sara, son transformadas por el Crisóstomo del siguiente modo:

- Agar Jerusalén actual Antigua Alianza
- Sara Jerusalén celeste Iglesia

La influencia de Efrén se deja sentir también en la relación que establece nuestro autor entre la «estéril» de la profecía de Isaías con «la Iglesia de los gentiles», pero con un desarrollo más extenso de la interpretación del texto de Is 54,1, ya que identifica a «aquella que tiene marido» con la sinagoga. «Ves cómo Sara a través de los hechos, el profeta mediante las palabras nos dieron a conocer lo que iba a suceder»: así las «prefiguraciones» de los hechos se convierten en verdaderas profecías, equiparables a aquellas realizadas mediante las palabras²⁵.

Por otro lado, el nacimiento de los cristianos como hijos de la Iglesia, realizado a semejanza de la concepción de Isaac, es puesto en relación por el Crisóstomo con el Bautismo. Señalando, además, que la persecución sufrida por los nacidos según el espíritu fue obra de los judíos, los cuales son excluidos de la heredad no por el hecho de haber obrado esa persecución, sino por voluntad de Dios establecida de antemano.

3.3. Severiano de Gábala

Ahora se ha servido del nombre, no del efectivo valor del término alegoría. En efecto, la alegoría no obedece a las expresiones, sino que lleva a que algunas cosas se hagan visibles por la deducción a través de un tejido de pensamientos, como ocurre en el texto *que me bese con los besos de su boca* (Ct 1,2) del *Cantar de los Cantares*. Allí ni vientre, ni muslos, ni ninguna otra cosa similar se muestran como son, sino que unas cosas se ponen de manifiesto a través de otras, y eso es una clase principal de alegoría. Allí (en *Gálatas*) también la historia se reconoce, y se muestra que es figura (τύπος) de lo que sucederá. En efecto, la profecía a través de los sucesos ha sido llamada ahora alegoría. Entre las profecías están las que se realizan a través de las palabras, como *he aquí que la Virgen concebirá en su seno* (Is 7,14); otras se realizan a través de los hechos, como *Moisés alzó la serpiente en el desierto* (Jn 3,14); otras, a través tanto de los hechos como de las palabras, como cuando dice Jeremías: *Coge el cinturón que has comprado y que llevas, ve al torrente Fará y escóndelo entre las piedras. Yo fui y lo escondí allí donde me había dicho el Señor* (Jer 13,4-6).

25. Ὅπερ οὖν ἔλεγον, βούλει σοι δείξω τὰς δύο διαθήκας ταύτας διὰ τῶν ἔργων; Ὡσπερ εἶδες τὸ πρόβατον ἐν τῷ ῥήματι, μάνθανε καὶ ἐν τῷ πράγματι (...) Εἶδες διὰ τοῦ πράγματος προφητείαν; (*De poenitentia. Hom. VI, 5*: PG 49, 320).

Mientras esto es una profecía a través de los hechos, a continuación también se muestra como una profecía a través de las palabras: *Yo quería unir a mí el pueblo de Israel y de Judá como se liga un cinturón a los lomos. Quería que fuese mi pueblo, mi honor y mi gloria, pero ellos no han querido escucharme* (Jer 13,11-14). Así pues, aquí se llama alegoría a la profecía de los hechos ($\nu\tilde{\nu}\nu$ οὖν τῆν δι' ἔργων προφητείαν ἀλληγορίαν ὠνόμασεν): (P.f. 35r y 35v)²⁶.

Severiano († 408/425)²⁷, en el texto que comentamos, vuelve a repetir la acostumbrada justificación del uso del término alegoría por parte de Pablo: éste se ha servido sólo del nombre no de su efectivo valor, con lo que el rechazo del término viene reiterado de nuevo por parte de un autor de ámbito antioqueno. De alguna manera se repite la misma tesis de Diodoro y el Crisóstomo: Pablo erró en ese uso queriendo significar otra cosa distinta, y ello porque la alegoría traiciona el texto, «no obedece a las expresiones», sino que es fruto de un tejido de deducciones mentales que se apartan de la realidad de los hechos. Y pondrá el ejemplo de un texto del *Cantar de los Cantares*, donde sí parece admitir esa interpretación alegórica de un texto escriturístico, porque allí ninguno de los términos que aparecen tienen su significación propia, sino que remiten a otras realidades distintas, perdiendo su sentido real. Sin embargo, dirá Severiano, el Apóstol en ningún momento niega la historia de Agar y Sara, sino que las presenta como «figura» (τύπος) de lo que sucederá. Estamos, por tanto, en la misma línea interpretativa del Crisóstomo, y como él considerará el τύπος como una forma de profecía, aquella que se realiza a través de los sucesos, de los hechos, frente a otros tipos de profecías realizadas a través sólo de las palabras o por medio de hechos y palabras al mismo tiempo. Cuando Pablo está hablando de alegoría se está refiriendo a la «tipología», a la profecía de los hechos ($\nu\tilde{\nu}\nu$ οὖν τῆν δι' ἔργων προφητείαν ἀλληγορίαν ὠνόμασεν), no a lo

26. K. STAAB (ed.), *Pauluskommentare aus der griechinchen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben* (Neutestamentliche Abhandlungen, 15), Münster 1933 [rist. 1983], 302-303.

27. Obispo de Gábalá, fue inicialmente amigo de Juan Crisóstomo, pero, posteriormente, participó de manera contraria a él en el sínodo de la Encina del 403 donde se acordó su deposición. Severiano adoptó siempre una actitud claramente polémica contra los alegoristas. Al igual que Diodoro, utilizará el término θεωρία para referirse a su procedimiento interpretativo (cfr. *In illud: Non quod uolo facio* [PG 59, 669]; *Contra Iudaeos, in serpentem aenum* [PG 61, 796]), término que no usarán el Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia ni Teodoreto de Ciro. Cfr. M. SIMONETTI, *o.c.*, pp. 188-190.

que realmente se debe entender por alegoría, que como tal violenta la historia.

A continuación, en el mismo comentario, Severiano procura dar la explicación lógica de la relación que establece Pablo entre Agar, el Sinaí, la Antigua Alianza y la actual Jerusalén: los hijos de Agar se extendieron hasta el Sinaí, allí fue dada la Ley, cuyos preceptos guiaron a Israel que se terminó asentando en la actual Jerusalén. La explicación procura dar una verdadera sucesión histórica de acontecimientos, al margen de una deducción etimológica que, por el contrario, sí hemos visto hacer al Crisóstomo. Finalmente presenta de manera resumida el paralelismo que, según nuestro autor, Pablo desarrolla en el pasaje de su epístola: de un lado la promesa de la tierra, todo lo humano, y en definitiva la esclavitud; del otro, la liberación de ataduras y preocupaciones, la ciudadanía del cielo, y con ella la libertad. Esclavitud y libertad vienen a centrar el contenido central que para nuestro autor encierra el paralelismo de Pablo²⁸.

3.4. *Teodoro de Mopsuestia*

Decidme, los que queréis estar sujetos a la Ley: ¿no habéis oído la Ley? (Ga 4,21). Buen giro de palabras dirigió a aquéllos, y convenía que se hiciese por aquél que se había movido por estas mismas cosas; por ello el Apóstol muestra su ira ante los que hacen frecuentes cambios de las palabras (*per omnia etenim haec videtur apostolus ob usurpatorum iram frequentes dictorum sustinere mutabilitates*). Y de este modo indignado contra estos cambios, se indigna en verdad contra aquéllos; se duele también por otras cosas, como si se tratara de hijos abandonados. Y si alguno lo quiere considerar por completo cautamente, encontrará muchos cambios de pasiones en estas cosas que están escritas, y qué exigía Pablo que se debería hacer; predicando con tanto ardor para que todos siguiesen a Cristo con enorme afecto como él parecía tener. Dice, por tanto, «vosotros que prometisteis obedecer a la Ley no entendisteis aquellas mismas cosas que dice la Ley». A continuación les dice: *Abrahán tuvo dos hijos, uno de*

28. Ὅπου γῆς ἐπαγγελία, καὶ κτῆσις καὶ γάμος καὶ τὰ ἀνθρώπινα, καὶ δουλεία ἀκολουθεῖ· ὅπου δὲ ἀπαλλαγὴ τῶν ἐπὶ γῆς φροντίδων καὶ τῶν δεσμῶν, καὶ ἐν «οὐρανοῖς ἡ πολιτεία», ἐξ αὐτῆς τῆς πολιτείας ἡ ἐλευθερία (K. STAAB, 303).

la esclava y otro de la libre. Pero aquél que era de la esclava había nacido según la carne, el de la libre según la promesa (Ga 4,22). Muestra más arriba que la Ley no puede tener ninguna comunión con las promesas, porque la Ley exige algo para que se cumpla, la promesa reconoce la bondad del que dona. Por todas estas cosas de gracia se apresuró a dar la razón, y así recuerda la fe y las promesas que también nosotros esperamos alcanzar con ellos (...). De este modo, haciendo referencia a aquellas cosas que se cuentan de Abrahán y que están escritas en las divinas escrituras, Pablo, deseando mostrar que se hace un mal uso de éstas, dice: *estas cosas están dichas por alegoría* (Ga 4,24).

Los que tienen mucho empeño en captar el sentido de las escrituras divinas y eliminar todas las cosas que están allí puestas, inventan, verdaderamente, fábulas inapropiadas y ponen el nombre de alegoría a sus locuras; se sirven de esta palabra del Apóstol, como tomando de aquí el poder para acabar con todo entendimiento de las divinas escrituras; se apoyan para ello en aquello que según el Apóstol está dicho *por alegoría*, pero ellos mismos no se dan cuenta de la gran diferencia que hay entre lo que ellos dicen y lo que dice el Apóstol en este lugar. Pues el Apóstol no destruye la historia, ni hace desaparecer los hechos ocurridos hace tiempo; sino que narra las cosas tal como ocurrieron entonces; y se sirvió para su interpretación de la historia, de aquellas cosas que habían ocurrido, como cuando dice: *los confines de ésta que ahora es Jerusalén* (Ga 4,25), o como cuando dice: *como entonces, el que había nacido según la carne persiguió al hijo que había nacido según el espíritu* (Ga 4,29). De esta forma confiesa la historia en favor de todas estas cosas. Si no es así, no hubiera dicho que los confines de aquellos que habían nacido según Agar se corresponden con la actual Jerusalén, como entonces se creía, ni hubiera empleado «*sicut*» en relación a aquello que estimaba que no existía. Pues lo que se dice «*sicut*» muestra una similitud, pero una comparación no se puede hacer con cosas que no existen. Además añadido que el hecho de que dijera «*tunc*» hace referencia al tiempo, aunque lo estime incierto. Sería superflua la división de los tiempos si no hubieran ocurrido. Sin embargo, el Apóstol habla de esta forma. Éstos en cambio hacen todo lo contrario, pretendiendo que todo lo escrito en las divinas escrituras no difiera en nada con las historias de los sueños nocturnos, pues ni Adán, dicen, que es Adán, sobre todo cuando llevan a cabo una interpretación «*espiritual*» de las escrituras —interpretación espiritual quieren llamar a su locura (*spiritalem etiam interpretationem suam volunt vocari desipientiam*)—, ni el paraíso es paraíso, ni la serpiente es serpiente. A éstos quisiera decir otra cosa: eliminando la historia no tendrán tampoco una his-

toria en el más allá: (*Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarij*)²⁹.

Teodoro (350-428)³⁰ es considerado como uno de los representantes más cualificados de la exégesis antioqueña³¹, y ya desde el primer momento en el texto arremete contra aquellos que hacen frecuentes cambios de las palabras del texto bíblico en su interpretación: *per omnia etenim haec videtur apostolus ob usurpatorum iram frequentes dictorum sustinere mutabilitates*, apoyado en lo que él entiende que fue la opinión de Pablo respecto a la exégesis judía. Toda la argumentación posterior se centrará en la oposición entre Ley y Promesa: la primera exige preceptos a cumplir, la segunda lleva a reconocer la bondad del que dona; la justicia de la primera es inferior a la de la segunda que es por gracia. Ley y Promesa se ven representadas así, siguiendo la línea paulina, en las figuras de Agar y Sara. Finalmente, señala que Pablo utiliza el término alegoría deseando mostrar el abuso que se hace de aquellas cosas que se cuentan de Abrahán en las Escrituras.

Con claridad muestra Teodoro, siguiendo la opinión común de los antioqueños, que Pablo usa el término alegoría sin pretender suprimir la letra, la historia, de la narración bíblica de Agar y Sara. En ningún momento menciona que haya habido error o uso inapropiado por parte del Apóstol de este término. Su interés se centra en criticar el abuso de los que, sirviéndose del testimonio de autoridad de Pablo por el empleo del término, eliminan todo el contenido real de la narración bíblica en beneficio de una supuesta interpretación espiritual. De esta forma, dirá Teodoro, se acaba con todo entendimiento de las Escrituras, a lo único que se llega es a elaborar historias que en nada difieren de los sueños nocturnos, verdaderas fábulas. En nada se parece la exégesis paulina a la de los alegoristas, dirá Teodoro, y ello porque Pablo confiesa la historia de los hechos, y pone como ejemplo las referencias temporales presentes

29. H.B. SWETE (ed.), vol. I, Cambridge 1880, 71-87.

30. Nació en Antioquía en el año 350. Estudió retórica y fue discípulo de Diodoro de Tarso. Fue en ese ambiente donde conoció a Juan Crisóstomo. En el 392 fue consagrado obispo de Mopsuestia, en Cilicia.

31. De Diodoro heredarán los criterios hermenéuticos fundamentales, que aplica con total coherencia, destacando como un literalista extremo. Su modo de comentar es con frecuencia una paráfrasis del texto, atento a explicar los términos oscuros y a dar explicaciones y precisiones de tipo histórico. Cfr. M. SIMONETTI, *o.c.*, 167-180.

en el texto paulino: la mención a la actual Jerusalén, el uso del adverbio temporal *tunc*, o la conjunción comparativa *sicut* (sólo cabe establecer una comparación entre realidades realmente existentes). Resalta, como se ve, el análisis crítico del texto de Pablo por parte de Teodoro. En la línea de su ataque a los alegoristas, lo vemos insistir en la literalidad de la narración de la seducción de Eva por parte de la serpiente, y concluir con virulencia que aquellos que niegan la realidad histórica de los hechos narrados, tampoco tendrán historia en el más allá. Lo que hace Pablo es servirse de la verdad de dos hechos, uno pasado y otro presente, poniéndolos en relación porque hay una similitud entre ellos: *allegoriam vocans illam comparationem quae ex dudum factis negotiis comparari poterat illis quae ad praesens sunt*, y ello sin salir de una perspectiva histórica. De nuevo vemos reiterada la oposición de los antioquenos a toda posible interpretación metahistórica, aunque en el caso de Teodoro se realiza con unas invectivas de mayor fuerza: *spiritalem etiam interpretationem suam volunt vocari desipientiam*. Es difícil no ver en esa referencia a la «interpretación espiritual» la figura de Orígenes.

A continuación, en el mismo comentario, Teodoro se servirá del término alegoría para designar la relación entre Agar y Sara y los dos Testamentos: *Vult autem dicere quoniam per allegoriam simile poterit quis illis duobus, id est, Agar et Sarrae, duo testamenta*, entendiendo aquí alegoría como comparación basada en la similitud. Con todo parece querer justificar el uso del término por parte de Pablo, pero habiendo hecho previamente las correcciones oportunas sobre el valor efectivo de este término. Esta comparación tiene su base, y es lo que nuestro autor muestra en el caso de Sara, con una explicación muy similar a la que vimos en el caso del Crisóstomo: *apta est similitudo Agar ad vetus testamentum, eo quod in illo sit data loco, qui locus ad gentem pertinet illam unde erat et Agar*. Por otro lado, la «Jerusalén celeste» se corresponde con el cielo, y el segundo Testamento con la resurrección, verdadero nuevo nacimiento obrado por la gracia, aquello que los cristianos esperan alcanzar por la participación del Espíritu. Ya no encontramos la referencia a la Iglesia presente en Efrén o el Crisóstomo. Algunos estudiosos han destacado la fuerte tensión escatológica presente en casi toda la obra de Teodoro, esto explicaría la presente interpretación. Nuestro autor insiste en la neta contraposición entre la edad presente, dominada por el pecado, y la edad futura, caracterizada, sin embargo, por la ausencia de pecado,

la perfección y la felicidad. Pero en esta edad presente ha acontecido el hecho salvífico de la Encarnación, lo cual ha modificado el curso de esta edad, hasta constituir la como un anticipo de la edad futura. Esto se advierte también en el mismo comentario con la referencia a una justificación ya cumplida tanto en aquellos que parecen haber alcanzado la resurrección, como en aquellos que la esperan: *quam expectabant illi qui adsecuti sunt, qui etiam et in caelo morandi licentiam adsequi sperabant, liberi ab omni existentes peccato*. Con Cristo ha comenzado una nueva fase, caracterizada por la economía del Espíritu y la gracia, netamente distinta a la fase precedente, la de la Ley. Pero esta nueva fase está totalmente orientada hacia la consumación final, de la que es anticipo y promesa.

3.5. Teodoreto de Ciro

Dichas por alegoría (Ga 4,24), dice el divino Apóstol por aquello que es y se entiende de otra forma. No ha suprimido la historia (Οὐ γὰρ τὴν ἱστορίαν ἀνέιλεν): sino que enseña que fueron prefiguradas en la historia (ἐν τῇ ἱστορίᾳ προτυπωθέντα). ¿Por qué, dice, vosotros, que queréis servir a la Ley, no creéis las doctrinas de la Ley? Pues aquella os enseña que Abrahán tenía dos mujeres, sin embargo fue padre efectivo de dos hijos; pero uno nació de la esclava y el otro de la libre. Estas cosas nos concuerdan (Συμφωνεῖ ταῦτα τοῖς ἡμετέροις). Del mismo modo que hay un solo padre, dos madres, y dos hijos: así también hay un solo Dios, también dos testamentos y dos pueblos: Agar es figura del primer testamento, Sara del segundo. En efecto, la antigua ley fue dada en el monte Sinaí: en aquel monte habitaba la descendencia de Agar. Aquel monte coincide con la Jerusalén terrestre. Sara, sin embargo, es figura de la ciudad celeste, de la cual nos llamamos hijos. Ésta es libre, esto es, no está bajo el yugo de la ley, aquella, sin embargo, es sierva: así eran aquellos que servían a la ley. Muestra, además, que la profecía coincide con las figuras (Δείκνυσι δὲ καὶ τὴν προφητείαν συμφωνοῦσαν τῷ τύπῳ). De la misma manera que Sara en su vejez dio a luz fuera de toda esperanza humana, así las gentes han alcanzado el conocimiento de Dios al final de la vida, y vence la estéril con una multitud de hijos a aquella que en otro tiempo había dado a luz a muchos hijos. No según la naturaleza, sino según la gracia hemos nacido. De la misma manera que a Isaac no lo concibió la ley de la naturaleza, sino la palabra de la prome-

sa, así también a nosotros se nos ha dado la promesa por la que engendró Abrahán. No os atormente esto, que aquellos que creyeron son rechazados por los incrédulos. También esto lo encontramos como figura: (*Interpretatio in XV epistulas sancti Pauli. Ad Galat. IV, 21-24*)³².

Teodoreto (393-466)³³ es de una generación más joven que el Crisóstomo y Teodoro, aunque se inserta también como ellos en la tradición exegética antioquena. Para él la alegoría usada por Pablo en Ga 4,24 no destruye la historia: Οὐ γὰρ τὴν ἱστορίαν ἀνεῖλεν, planteamiento similar al que hemos encontrado en otros autores antioquenos. Los hechos históricos narrados en el *Génesis* son, para Teodoreto, «prefiguraciones» históricas (ἐν τῇ ἱστορίᾳ προτυπωθέντα) de unos acontecimientos futuros, con los que mantienen una concordancia: Συμφωνεῖ ταῦτα τοῖς ἡμετέροις. Se trata, por tanto, de un segundo nivel de lectura de esos hechos³⁴: del mismo modo que hay un solo padre (Abrahán), dos madres (Agar y Sara) y dos hijos (Isaac e Ismael), así también hay un solo Dios, dos testamentos y dos pueblos.

La explicación de la correspondencia entre Agar, la Antigua Ley y la actual Jerusalén se realiza en los mismos términos que hemos visto en otros autores. No así la identificación de la Jerusalén celeste con la Iglesia, que se omite en nuestro autor. Por otro lado hace ver que la citación de Pablo de Is 54,1 es una confirmación de que la profecía se cumple en la «figura»: Δείκνυσι δὲ καὶ τὴν προφητείαν συμφωνοῦσαν τῷ

32. PG 82, 489-492.

33. Nació en Antioquía hacia el 393. En el 423 fue elegido obispo de Ciro. En la controversia entre Cirilo de Alejandría y Nestorio apoyó a este último incluso después de que fuera condenado. En el «latrocinio» de Éfeso (449) fue depuesto y desterrado. Tras apelar a León I, consiguió que éste declarara nula la decisión del latrocinio y, merced al nuevo emperador Marciano, pudo regresar a Ciro al año siguiente. Presente en Calcedonia (431) aceptó firmar finalmente una condena de Nestorio, lo que conllevó su rehabilitación episcopal. Murió en el año 466. Cfr. M. SIMONETTI, *o.c.*, 190-201.

34. La novedad de la exégesis de Teodoreto en el ámbito antioqueno es la reivindicación de la lectura cristológica del texto sagrado; tal reivindicación le ha llevado a privilegiar la interpretación alegórica más que ningún otro antioqueno. Por ello, muchos han llegado a considerar a Teodoreto un revisor de los planteamientos de Diodoro y Teodoro. Cfr. J.-N. GUINOT, «L' In Psalms de Théodoret: une relecture critique du commentaire de Diodore de Tarse», en *Le Psautier chez les Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 4), Strasbourg 1993, 97-134; R.C. HILL, «Sartor resartus: Theodore under Review by Theodoret», en *Augustinianum*, 41 (2001) 465-476; J.J. O'KEEFE, «A Letter that Killeth?»: Toward a Reassessment of Antiochene Exegesis, or Diodore, Theodore, and Theodoret on the Psalms», en *Journal of Early Christian Studies*, 8 (2000) 83-104.

τύπω, al igual que las palabras de Sara recogidas por Pablo en Ga 4,30, vienen a ser también una confirmación para Teodoreto de la «figura»; es decir, las mismas Escrituras son las que posibilitan esa otra lectura de segundo nivel a la que hace referencia el ΤΥΠΟΣ. Este procedimiento se asemeja a lo que los autores modernos llaman *sensus plenior*, es decir, que un texto puede ser entendido en un cierto sentido por parte del autor, y en un sentido más alto por Dios: éste sería el *sensus plenior* que se verifica por una revelación posterior.

Nos enseña el sapientísimo Pablo que el Antiguo Testamento fue figura del Nuevo: *Estos hechos que les ocurrieron son figura (τύπος) para nosotros: han sido escritos como advertencia para nosotros que vivimos en un tiempo cercano al fin* (1 Cor 10,11). Y escribiendo a los Gálatas dice así: *Todo esto tiene un sentido alegórico, porque estas mujeres representan los dos testamentos: uno, el del monte Siná, que engendra esclavos, es Agar* (Ga 4,24), y las cosas que siguen. Estas cosas las escribe no para suprimir la historia (οὐ τὴν ἱστορίαν ἐκβάλλων), sino para poner en relación la figura con la verdad (ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ παραβάλλων τὸν τύπον): Abrahán con Dios, las dos mujeres con los dos Testamentos, los hijos con los pueblos. Así también en lugar de Moisés debemos entender Ley; por Josué, el mismo nombre de Salvador. Que la Ley es llamada con el nombre de Moisés ya lo hemos demostrado usando el testimonio de la Escritura: *Pues tienen a Moisés y los profetas* (Lc 16,29). Y: *también ahora cuando leen a Moisés, aquel velo está puesto sobre sus corazones* (2 Cor 3,15). De la misma manera que muerto Moisés, Josué introdujo al pueblo en la tierra prometida, así, terminada la Ley, apareciendo Jesús, abrió el reino de los cielos al pueblo santo: *pues el fin de la Ley es Cristo, para justicia de todos los que creen* (Rom 10,4). Y: *La Ley y los profetas profetizaron hasta Juan: desde los días de Juan el reino de los cielos sufre violencia, y sólo los esforzados lo conquistan* (Lc 16,16): (*Quaestiones in Octateuchum*, 299)³⁵.

En el presente texto Teodoreto insiste en el carácter de «figura» (τύπος) que el Antiguo Testamento tiene respecto al Nuevo, y lo hace acudiendo al texto de 1 Cor 10,11, donde Pablo expresamente utiliza el término tu/poj para definir la relación entre los dos niveles de lectura y sus significados. Y pasando al comentario de Ga 4,22-24, vuelve a repetir las correspondencias que hemos visto en el texto anterior de nuestro

35. PG 80, 458.

autor: Abrahán-Dios; las dos mujeres-los dos Testamentos; los dos hijos-los dos pueblos).

Con estas identificaciones, dirá Teodoreto, Pablo no está destruyendo la historia (οὐ τὴν ἱστορίαν ἐκβάλλων), sino que se limita a poner en relación la figura con la verdad (ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ παραβάλλων τὸν τύπον). Es interesante advertir la consideración que hace nuestro autor de las realidades prefiguradas como «verdad», frente a los eventos pasados vistos en su carácter de «figuras» de esas realidades futuras. Algo que recuerda la distinción platónica entre «sombra» y «realidad», y que bien podía ser asumido por el mismo Orígenes. De hecho, en los siguientes pasajes escriturísticos citados por Teodoreto en el texto, se advierte una exégesis que difícilmente puede ser tachada de literalista y sí realizada con procedimientos alegorizantes, con una clara clave de lectura cristológica del Antiguo Testamento.

Para finalizar, y después de un análisis de los textos presentados, podemos extraer algunas conclusiones respecto a las diferencias entre la exégesis antioquena y la alejandrina. En primer lugar la acusación antioquena de que la interpretación alegórica destruye la historia no tiene razón de ser en los autores alejandrinos estudiados. Éstos parten de la historia y en ningún momento niegan el carácter real de los personajes que se adoptan como símbolos, si bien es cierto que presentan una interpretación que, en la mayoría de las ocasiones, hace referencia no a realidades futuras y, por tanto, históricas, sino a conceptos abstractos, y en ese sentido la historia de la narración de los hechos queda más oscurecida, con una preferencia clara por la interpretación filosófica y psicológica. Para los antioquenos el término alegoría parece ser un vocablo comprometido por el uso profano, en cuanto que en la interpretación de los mitos griegos, designa la superposición de un nuevo significado que destruye el literal. Eso es lo que estos autores tienen presente al oír hablar de alegoría, y así juzgan toda utilización del método alegórico reductivamente. En segundo lugar se aprecia que todos los autores conceden una importancia central a este pasaje paulino de la epístola a los *Gálatas*: para los alejandrinos porque justifica el uso de la alegoría en la interpretación de las Escrituras, para los antioquenos en su empeño por excusar al Apóstol por el uso de ese término proscrito, y en ese esfuerzo tratarán de definir el criterio hermenéutico adecuado. En tercer lugar,

ambas escuelas admiten un sentido superior por encima del literal, ambas parten del sentido literal para pasar a otro espiritual, pero los resultados son diversos: los antioquenos se mueven siempre en el ámbito concreto de la historia (las realidades figuradas son eventos futuros) y sus comentarios son en ocasiones verdaderas paráfrasis, mientras que los alejandrinos adoptan una perspectiva metahistórica (las realidades figuradas son conceptos abstractos) y con comentarios más bien filosóficos. En conclusión, las diferencias podrían resumirse en un problema de acentuación a la hora de establecer ese sentido superior del texto sagrado: en el caso antioqueno estamos ante una interpretación más disciplinada y restringida, en el caso alejandrino ante una exégesis más libre y abierta.

Juan Antonio GIL-TAMAYO
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA