



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

SANTIAGO MIRANDA MARTINS VILLALÔBOS

No Limiar da Heterodoxia
A Apocatástase na obra de Orígenes

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2023

*Ao meu querido pai,
ao meu padrinho Lourenço
e aos que, com eles, me geraram na fé.*

Eu pagaria qualquer preço para poder dizer verazmente “Todos serão salvos”.

Mas a minha razão retorque, “Sem a sua vontade, ou com ela?”

Se afirmo “Sem a sua vontade”, imediatamente percebo uma contradição

[...] Se afirmo “Com ela”, a minha razão replica

“Como, se eles não se hão de render?”

C. S. Lewis

AGRADECIMENTOS

À Santíssima Trindade, fonte e meta deste trabalho, origem e fim da minha existência, o meu mais profundo agradecimento, por me ter chamado a tomar parte entre os eleitos e a participar da Sua Vida divina.

Ao meu amado pai, Henrique, por me ter transmitido a fé, pelo fascínio pela Patrística que me legou, como herança; e pelo amor pelo qual, unido à minha mãe, Sandra, se tornaram reflexo do Amor eterno de Deus Pai por mim. Aos dois, a minha indizível gratidão.

Aos meus irmãos e sobrinhos, pela presença determinante em todas as etapas da minha vida, como companheiros nos sofrimentos e nas alegrias por que passámos. À minha família, em especial aos meus avós, por me terem transmitido o amor às coisas belas, por terem exercitado em mim o desejo de procurar a Verdade, e por me terem ensinado a apreciar o dom e a beleza da vida.

Desejo agradecer, ainda, ao meu Orientador, o Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas, pela excelência do acompanhamento que me proporcionou, neste longo processo, ajudando-me a esclarecer e a balizar a investigação, e pela permanente prontidão nas intervenções e correções necessárias no processo de redação. Com ele, agradeço a todos os meus Professores na Faculdade de Teologia – de um modo especial ao Doutor Américo Pereira, ao Doutor Jacinto Farias e ao Doutor Alexandre Palma – por me terem ensinado a pensar teologicamente com as categorias necessárias para embarcar nesta empresa.

Ao Seminário *Redemptoris Mater* de Lisboa, aos seus formadores, na pessoa do seu Reitor, o Padre Fernando André, e aos meus irmãos seminaristas, pelo apoio espiritual e pessoal que me proporcionaram e pela paciência nas incontáveis tertúlias teológicas que este trabalho suscitou. Sem eles e sem a sua disponibilidade, não teria sido possível realizar este projeto.

Ao Padre Sidónio Peixe, ao Padre Francisco Simões e aos meus Catequistas, pelo papel desempenhado na minha formação intelectual e espiritual. À nona Comunidade da Paróquia da Brandoa, no Patriarcado de Lisboa, e à segunda Comunidade da Paróquia da Nazaré, na Diocese do Funchal, pelos anos de neocatecumenado percorridos em conjunto, sem os quais eu nunca aqui teria chegado.

Finalmente, a todos aqueles que, direta ou indiretamente, participaram desta dissertação. A Sua Excelência, D. Nuno Brás, e a Sua Eminência, D. Manuel Clemente, pelo papel decisivo na escolha do tema e pelo testemunho de vida cristã autêntica. Ao Professor Doutor Pedro Braga Falcão, pelo auxílio na tradução de alguns dos excertos citados, aos meus colegas de curso, na Faculdade de Teologia – em especial ao Afonso Sampaio Soares – e ao Padre Edgar Clara, pelo indispensável e incansável contributo de revisão temática e textual, concedendo ao texto uma maior inteligibilidade e rigor.

Santiago Villalôbos
22 de Outubro de 2023,
Memória litúrgica de São João Paulo II

ÍNDICE

RESUMO.....	III
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	V
INTRODUÇÃO	1
I. O ADAMANTIUS: ORÍGENES DE ALEXANDRIA E CESAREIA	7
1. VIDA DE ORÍGENES: ENTRE A GENIALIDADE E A CONTROVÉRSIA	8
1.1. EM ALEXANDRIA.....	8
1.1.1. <i>O nascimento e os primeiros anos</i>	<i>9</i>
1.1.2. <i>A perseguição de Severo: do ensino das ciências profanas à Escola Catequética</i>	<i>11</i>
1.1.3. <i>O cognome de Adamantius</i>	<i>15</i>
1.1.4. <i>O encontro com o Neoplatonismo na escola de Ammônio Saccas</i>	<i>18</i>
1.1.5. <i>O Διδασκαλείον de Alexandria.....</i>	<i>21</i>
1.1.6. <i>A pregação em Cesareia da Palestina: início da tensão com Demétrio.....</i>	<i>25</i>
1.1.7. <i>A crise entre Demétrio e Orígenes: primeira condenação</i>	<i>27</i>
1.2. EM CESAREIA DA PALESTINA	30
1.2.1. <i>O Διδασκαλείον em Cesareia</i>	<i>31</i>
1.2.2. <i>A perseguição de Décio: morte em Cesareia.....</i>	<i>34</i>
2. A TEOLOGIA DE ORÍGENES	37
2.1. O TEÓLOGO E O ESPIRITUAL.....	37
2.2. O TRATADO DE PRINCÍPIIS: UM ESFORÇO DE AUTO-COMPREENSÃO CRENTE.....	39
2.2.1. <i>Objetivos</i>	<i>40</i>
2.2.2. <i>Estrutura e destinatários.....</i>	<i>43</i>
2.3. UM MÉTODO ΓΥΜΝΑΣΤΙΚΟΣ	46
II. A APOCATÁSTASE NA OBRA DE ORÍGENES.....	51
1. O TERMO ANTES DE ORÍGENES.....	52
1.1. SENTIDO EXTRA-BÍBLICO.....	53
1.2. SENTIDO BÍBLICO	56
1.2.1. <i>A tradução dos LXX.....</i>	<i>58</i>
1.2.2. <i>O Novo Testamento</i>	<i>60</i>
1.3. SENTIDO FILOSÓFICO.....	62
1.3.1. <i>O Platonismo</i>	<i>63</i>
1.3.2. <i>O Estoicismo</i>	<i>64</i>
1.4. NA PATRÍSTICA	65
1.4.1. <i>Teófilo de Antioquia e Ireneu de Lião.....</i>	<i>66</i>
1.4.2. <i>Clemente de Alexandria</i>	<i>69</i>

2. ORÍGENES E A APOCATÁSTASE: UMA HIPÓTESE OU UMA CERTEZA?	70
2.1. A EXEGESE DE 1COR 15, 24-28	72
2.2. O FIM É SEMELHANTE AO PRINCÍPIO	76
2.2.1. <i>A teodiceia</i>	77
2.2.2. <i>A ἀρχή: a primeira Criação</i>	80
2.2.3. <i>O τέλος e a Θεώσις</i>	83
III. “DEUS, TUDO EM TODOS”: ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS TEOLÓGICAS	89
1. O MUNDO E AS CRIATURAS RACIONAIS	90
1.1. UMA APOCATÁSTASE INCORPÓREA?	90
1.1.1. <i>A segunda Criação</i>	91
1.1.2. <i>Identidade entre o corpo terreno e o corpo glorioso</i>	94
1.2. UMA APOCATÁSTASE PANTEÍSTA?	98
1.3. QUEDAS SUCESSIVAS?	100
1.3.1. <i>A hipótese dos mundos sucessivos</i>	101
1.3.2. <i>Tὸ αὐτεξούσιον e ἡ ἐλευθερία</i>	103
1.3.3. <i>Caritas numquam excidit</i>	105
2. UMA APOCATÁSTASE UNIVERSAL?	107
2.1. O MAL COMO DEFEITO ONTOLÓGICO	108
2.2. A AMBIGUIDADE DE ΑἰΩΝΙΟΣ	112
2.2.1. <i>Na Septuaginta</i>	113
2.2.2. <i>No Novo Testamento</i>	115
2.2.3. <i>A “eternidade” do inferno</i>	117
2.3. O CARÁTER MEDICINAL DOS CASTIGOS	120
2.4. A CARTA AOS AMIGOS DE ALEXANDRIA	124
CONCLUSÃO.....	129
BIBLIOGRAFIA.....	137

RESUMO

Interpretada como uma doutrina cristã triunfalista, a hipótese teológica da Apocatástase esteve, desde a sua gênese, sob a sombra da heterodoxia, até ser definitivamente proclamada como um dos grandes capítulos da história das Heresias, no V Concílio Ecuménico Constantinopla II. Teorizada por Orígenes, foi lida e relida à luz da preexistência das almas – seu correlato – e subordinada a uma pretensa obstinação origeniana com o retorno escatológico do cosmos ao seu princípio cronológico. A subtil tensão entre os seus postulados – a inviolabilidade do livre-arbítrio e a real capacidade que a Trindade possui de levar a cumprimento o seu desígnio salvífico universal – ficaria esmagada pela ideia de uma imposição divina sobre a vontade criatural, que acabaria por coartar o génio da sua intuição. Mais que o retorno a um estado protológico, ela proclama a excelência do evento da Redenção, em Cristo, pelo qual a *Historia Salutis* se desvela como um itinerário gradativo, da imagem à semelhança, culminando com a unidade escatológica que a Apocatástase assegura: Deus, tudo em todos.

Palavras-chave: Orígenes, Apocatástase, preexistência, Escatologia, salvação, condenação, inferno, demónio, mal, livre-arbítrio, liberdade, eternidade, heresia, ortodoxia.

ABSTRACT

Interpreted as a triumphalist Christian doctrine, the theological hypothesis of Apocatastasis was, since the beginning, under the shadow of heterodoxy, until it was ultimately proclaimed as one of the great chapters in the history of Heresies, at the Fifth Ecumenical Council Constantinople II. Theorized by Origen, it was read and re-read in the light of the pre-existence of souls – its correlate – and subordinated to a supposed origenian obstinacy with the eschatological return of the cosmos to its chronological principle. The subtle tension between its postulates – the inviolability of free-will and the real capacity of the Trinity to fulfill its universal salvific purpose – would eventually be crushed by the idea of a divine imposition upon Creature's will, which would end up hampering the genius of its intuition. Rather than a return to a protological state, it proclaims the excellence of the event of Redemption in Christ, through which the *Historia Salutis* is revealed as a progressive journey from image to likeness, culminating in the eschatological unity that Apocatastasis ensures: God, all in all.

Keywords: Origen, Apocatastasis, preexistence, Eschatology, salvation, damnation, devil, evil, free-will, freedom, eternity, heresy, orthodoxy.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Obras origenianas:

<i>CCels</i>	<i>Contra Celso</i>
<i>ComCt</i>	<i>Comentário ao Cântico dos Cânticos</i>
<i>ComIo</i>	<i>Comentário ao Evangelho de São João</i>
<i>ComMt</i>	<i>Comentário ao Evangelho de São Mateus</i>
<i>ComRom</i>	<i>Comentário à Epístola aos Romanos</i>
<i>De Or.</i>	<i>Tratado sobre a Oração</i>
<i>Dial. Heracl.</i>	<i>Diálogo com Heráclides</i>
<i>ExhMart</i>	<i>Exortação ao Martírio</i>
<i>HomEz</i>	<i>Homilias sobre Ezequiel</i>
<i>HomEx</i>	<i>Homilias sobre o Êxodo</i>
<i>HomIer</i>	<i>Homilias sobre Jeremias</i>
<i>HomIs</i>	<i>Homilias sobre Isaías</i>
<i>HomJos</i>	<i>Homilias sobre Josué</i>
<i>HomLc</i>	<i>Homilias sobre o Evangelho de São Lucas</i>
<i>HomLv</i>	<i>Homilias sobre o Levítico</i>
<i>HomPs</i>	<i>Homilias sobre os Salmos</i>
<i>Princ</i>	<i>De Principiis</i>

Obras da Antiguidade Clássica e do período patrístico:

<i>Orat. Panegy.</i>	Gregório Taumaturgo, <i>Discurso de Agradecimento a Orígenes</i>
<i>Ad Autol.</i>	Teófilo de Antioquia, <i>Três Livros a Autólico</i>
<i>Adv. Haer.</i>	Ireneu de Lião, <i>Contra as Heresias</i>
<i>Adv. Ruf.</i>	Jerónimo, <i>Apologia contra Rufino</i>
<i>AI</i>	Flávio Josefo, <i>Antiguidades Judaicas</i>
<i>Apol. Or.</i>	Eusébio e Pânfilo de Cesareia, <i>Apologia de Orígenes</i>
<i>Bibl.</i>	Fócio de Constantinopla, <i>Biblioteca</i>
<i>De Adult.</i>	Rufino de Aquileia, <i>Sobre a Falsificação dos Livros de Orígenes</i>
<i>De Civ. Dei</i>	Agostinho de Hipona, <i>Sobre a Cidade de Deus</i>
<i>De Decr. Nic.</i>	Atanásio de Alexandria, <i>Sobre os Decretos do Concílio de Niceia</i>
<i>Ep.</i>	Jerónimo, <i>Epístolas</i>
<i>Epist.</i>	Pseudo-Barnabé, <i>Epístola</i>
<i>Ét. Nic.</i>	Aristóteles, <i>Ética a Nicómaco</i>
<i>Gorg.</i>	Platão, <i>Gorgias</i>
<i>HE</i>	Eusébio de Cesareia, <i>História Eclesiástica</i>
<i>Her.</i>	Filão de Alexandria, <i>O Herdeiro dos Bens Divinos</i>
<i>Noet.</i>	Hipólito de Roma, <i>Contra a Heresia de Noetus</i>
<i>Praep. Ev.</i>	Eusébio e Pânfilo de Cesareia, <i>Preparação Evangélica</i>
<i>Protag.</i>	Platão, <i>Protágoras</i>
<i>Rep.</i>	Platão, <i>A República</i>
<i>Rhet.</i>	Aristóteles, <i>Retórica</i>
<i>Strom.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Stromata</i>
<i>Teet.</i>	Platão, <i>Teeteto</i>
<i>Tim.</i>	Platão, <i>Timeu</i>
<i>VirIll.</i>	Jerónimo, <i>Sobre os Homens Ilustres</i>

Edições críticas e coleções de obras patrísticas:

<i>BAC</i>	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> , Madrid.
<i>BPa</i>	<i>Biblioteca de Patrística</i> , Madrid.
<i>FuP</i>	<i>Fuentes Patrísticas</i> , Madrid.
<i>GCS</i>	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte</i> , Berlim.
<i>LCA</i>	<i>Letteratura Cristiana Antica</i> , Brescia.
<i>PG</i>	J.-P. Migne, <i>Patrologia Graeca</i> .
<i>PL</i>	J.-P. Migne, <i>Patrologia Latina</i> .
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.

Documentos do Magistério:

<i>DH</i>	H. Denzinger - P. Hünermann, <i>Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> .
<i>DV</i>	<i>Conc. Ecum. Vaticano II, Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Divina Revelação</i> .

Textos bíblicos:

<i>Gn</i>	<i>Génesis</i>
<i>Ex</i>	<i>Êxodo</i>
<i>Dt</i>	<i>Deuteronómio</i>
<i>1Sm</i>	<i>Primeiro Livro de Samuel</i>
<i>2Sm</i>	<i>Segundo Livro de Samuel</i>
<i>1Rs</i>	<i>Primeiro Livro dos Reis</i>
<i>2Rs</i>	<i>Segundo Livro dos Reis</i>
<i>Ne</i>	<i>Neemias</i>
<i>1Mac</i>	<i>Primeiro Livro dos Macabeus</i>
<i>2Mac</i>	<i>Segundo Livro dos Macabeus</i>
<i>3Mac</i>	<i>Terceiro Livro dos Macabeus, LXX</i>
<i>4Mac</i>	<i>Quarto Livro dos Macabeus, LXX</i>
<i>Sl</i>	<i>Livro dos Salmos</i>
<i>Sb</i>	<i>Sabedoria de Salomão</i>
<i>Is</i>	<i>Isaiás</i>
<i>Jr</i>	<i>Jeremias</i>
<i>Ez</i>	<i>Ezequiel</i>
<i>Dn</i>	<i>Daniel</i>
<i>Am</i>	<i>Amós</i>
<i>Os</i>	<i>Oseias</i>
<i>Ml</i>	<i>Malaquias</i>
<i>Mt</i>	<i>Evangelho segundo São Mateus</i>
<i>Mc</i>	<i>Evangelho segundo São Marcos</i>
<i>Lc</i>	<i>Evangelho segundo São Lucas</i>
<i>Jo</i>	<i>Evangelho segundo São João</i>
<i>At</i>	<i>Atos dos Apóstolos</i>
<i>Rm</i>	<i>Epístola aos Romanos</i>
<i>1Cor</i>	<i>Primeira Epístola aos Coríntios</i>
<i>2Cor</i>	<i>Segunda Epístola aos Coríntios</i>
<i>Gl</i>	<i>Epístola aos Gálatas</i>
<i>Ef</i>	<i>Epístola aos Efésios</i>

<i>Fl</i>	<i>Epístola aos Filipenses</i>
<i>Cl</i>	<i>Epístola aos Colossenses</i>
<i>1Ts</i>	<i>Primeira Epístola aos Tessalonicenses</i>
<i>2Ts</i>	<i>Segunda Epístola aos Tessalonicenses</i>
<i>1Tm</i>	<i>Primeira Epístola a Timóteo</i>
<i>2Tm</i>	<i>Segunda Epístola a Timóteo</i>
<i>Flm</i>	<i>Epístola a Filémon</i>
<i>Hb</i>	<i>Epístola aos Hebreus</i>
<i>1Pd</i>	<i>Primeira Epístola de São Pedro</i>
<i>2Pd</i>	<i>Segunda Epístola de São Pedro</i>
<i>1Jo</i>	<i>Primeira Epístola de São João</i>
<i>2Jo</i>	<i>Segunda Epístola de São João</i>
<i>3Jo</i>	<i>Terceira Epístola de São João</i>
<i>Jd</i>	<i>Epístola de São Judas</i>
<i>Ap</i>	<i>Apocalipse de São João</i>

Outras abreviaturas:

<i>AT</i>	<i>Antigo Testamento</i>
<i>Hebr.</i>	<i>Hebraico</i>
<i>hi.</i>	<i>Hifil, forma verbal hebraica</i>
<i>lit.</i>	<i>Literalmente</i>
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta, ed. por Alfred Rahlfs</i>
<i>NT</i>	<i>Novo Testamento</i>
<i>NTG</i>	<i>Novum Testamentum Graece, ed. por Nestle-Aland</i>
<i>pi.</i>	<i>Piel, forma verbal hebraica</i>
<i>qal</i>	<i>Qal, forma verbal hebraica</i>
<i>s</i>	<i>Versículo seguinte</i>
<i>ss</i>	<i>Versículos seguintes</i>
<i>TM</i>	<i>Texto Massorético, ed. por K. Elliger e W. Rudolph</i>
<i>Vulg.</i>	<i>Bíblia Vulgata, ed. por Colunga-Turrado</i>

INTRODUÇÃO

A Apocatástase constitui uma das mais fascinantes doutrinas do universo da Escatologia cristã, mas também uma das mais controversas, encontrando em Orígenes de Alexandria o seu “pai” e principal proponente – se, efetivamente, a compreendemos como uma hipótese teológica dissertada e declinada em todas as suas consequências cosmológicas, antropológicas e soteriológicas.

Estudá-la, portanto, significa mergulhar na própria ambiguidade de que o conceito se revestiu, desde cedo, no contexto da reflexão cristã sobre os ἔσχατα. Ambiguidade que decorre, por um lado, do impacto paradoxal que o próprio *Adamantius* provocou nos seus coetâneos, acabando por macular a sua fama para a posteridade, moldando a forma como esta o recebeu; e, por outro, da ousadia de um itinerário teológico-especulativo que se arrisca a pensar o inquietante drama da liberdade dos seres racionais e das consequências dos seus atos, escatologicamente compreendidas.

Sendo um dos mais primorosos frutos do génio de Orígenes, a Apocatástase acabou, paradoxalmente, por cristalizar-se como o símbolo, por excelência, da sua heterodoxia. Sublime, porque esforço filosófica e teologicamente fundamentado, com o intuito de guarnecer o *kerygma* apostólico de uma coerência intelectual e espiritual – contra as elucubrações sistematizadas dos heresiarcas seus coevos; mas audaz, na pretensão de uma extensão meta-histórica do mito bíblico, proto e escatologicamente – em função da defesa do livre-arbítrio e da absoluta eficácia da obra da Redenção, operada por Deus, em Cristo. Eis o objeto da presente dissertação, que visa, precisamente, uma exposição crítica do conceito de ἀποκατάστασις, tal como o Alexandrino o recebeu e dele se apropriou, contextualizando-o histórica, eclesial e teologicamente.

O nosso estudo encontra, assim, no desejo de trazer para a atual reflexão teológica em Portugal uma figura incontornável da cristandade, a sua motivação primeira – visto que se verifica, a seu respeito, um amplo desconhecimento ou, até, uma certa ignorância, corroborada pelo parco rigor histórico com que, frequentemente, o património teológico que nos legou é citado. A teoria da Restauração de todas as coisas – ou *Restitutio omnium*, segundo a sua formulação latina – apresenta-se com soberana pertinência, ao serviço deste nosso objetivo primordial, a que se subordina, como causa segunda, a intenção de explanar criticamente os manifestos limites de uma

tão controversa hipótese, salvaguardando, contudo, a também evidente incompreensão de que ela mesma padeceu, no decurso dos séculos.

Incompreensão que se traduziu, no decorrer do longo processo de receção da teologia origeniana, em geral, e do *De Principiis*, em particular – Tratado redigido em Alexandria, na segunda década do III século, em que se discorre sobre os Princípios constitutivos da *Regula Fidei* e da realidade criada – numa série de acusações, cuja pertinência e aplicabilidade pretendemos perscrutar e discernir. Terá a Apocatástase, tal como exposta na totalidade da obra de Orígenes, na incorporeidade dos seres racionais, o seu horizonte de realização? Será a corporeidade gloriosa dos ressuscitados, na Parusia, um estado a ser definitivamente ultrapassado, abolido, pela *Restitutio*, conforme censuram os anti-origenistas do século IV? E, neste sentido, poderá ela identificar-se com a ἐπιστροφή neoplatónica, ou com a ἐκπόρωσις, a “conflagração” dos filósofos do Pórtico, definindo, portanto, um estado final panteísta, ou panenteísta, que aniquilasse qualquer expressão da personalidade criatural, unificando todas as coisas numa consubstancialidade indiferenciada com a Trindade?

Questões flagrantes e incontornáveis se levantam, num tema tão ancestral quanto atual, e que confluem em muitas outras interrogações, também elas incontornáveis. A transversalidade da Apocatástase e dos argumentos que a fundamentam, no *corpus* origeniano, possui os contornos de uma certeza, ou será meramente uma hipótese especulativa, decorrente da metodologia que o caracteriza e lhe é subjacente? Poderá ela enquadrar-se num modelo antropológico circular, preconizando, portanto, um retorno escatológico a uma beatitude meta-histórica primitiva que encontra, na hipótese da preexistência das almas – seu principal correlato – a sua significação? Ou será, antes, a ratificação da inaplicabilidade de um semelhante esquema circular, definindo, pelo contrário, um modelo antropológico linear: um itinerário pedagógico-espiritual, conduzido e auxiliado pela Trindade, segundo a ação específica de cada uma das Hipóstases, cujo desfecho coincide, precisamente, com a Apocatástase: *Deus omnia in omnibus* (1Cor 15, 28)?

Responder cabalmente a questões como estas dependerá de uma reta compreensão da tensão entre ἀρχή e τέλος, entre Alfa e Ómega, em Orígenes. Se essa tensão se explica como uma perfeita coincidência entre ambos, ou segundo uma lógica de cumprimento, no Fim, do que está já protologicamente contido como possibilidade, no Princípio: é o que procuramos, fundamentalmente, verificar. Se adequadamente interpretado, o vínculo entre ἀρχή e τέλος, entre Criação e Redenção há de iluminar convenientemente as perguntas pela universalidade da

Apocatástase e, por conseguinte, da salvação – inclusive para as potências malignas e adversas; pela possibilidade de uma segunda queda dos seres racionais; e, finalmente, pela eternidade ou, antes, finitude essencial das *poenae damni* e do inferno, o lugar dos réprobos.

Almejando alcançar o nosso objetivo com o maior rigor científico possível, assumimos, assim, como eixo fundamental deste nosso estudo, uma análise cuidada das fontes, tão minuciosa quanto nos é possível, segundo os requisitos próprios da dimensão da presente dissertação. São elas, prioritariamente, as obras de Orígenes, as Sagradas Escrituras, os autores Clássicos e os testemunhos patrísticos concernentes à vida e obra do Alexandrino – ou aqueles que, com elas, de alguma maneira se intersejam – que, a par dos textos do Magistério eclesial e do contributo do incontornável Tomás de Aquino, haverão de balizar a nossa reflexão.

Dentro do universo da produção literária do *Adamantius*, assumiremos o *De Principiis* como a “pauta” sobre a qual, de um modo mais premente, desejamos compor a nossa investigação – pelo facto de, por um lado, se tratar do instrumento privilegiado para o efeito e, por outro, pelo intuito de circunscrever, tanto quanto se pretende, o nosso estudo, preservando, contudo, o recurso a inúmeros outros escritos do *corpus* origeniano, sob pena de coartarmos a visão do nosso autor, restringindo-a a uma única fonte, sobretudo uma de tão singulares características.

Considerada, porém, a nossa assumida incapacidade para um estudo exaustivo das fontes, procuraremos guiar-nos a partir do que a crítica hodierna afirma a respeito e que nos há de servir de auxílio no momento de interpretar, orientar e evidenciar o que essas mesmas fontes, em si, nos dizem. Na senda do que reiteram os especialistas na obra e teologia do Alexandrino, consagrados pela comunidade científica, procuraremos demonstrar a necessidade de um regresso às fontes – que possuirão, no decorrer da nossa investigação, eloquente primazia – a fim de julgarmos com assertividade a querela em torno da *Restitutio* e compreendermos a sua pertinência enquanto hipótese teológica, na cidade do delta do Nilo, na primeira metade do século III.

A metodologia por nós adotada para este projeto consistirá, por conseguinte, num tratamento crítico do seu objeto, partindo do contexto social, eclesial e pessoal, em que Orígenes se inscreve e no qual haverá de desabrochar a primeira verdadeira formulação da teoria cristã da Apocatástase, para chegarmos, numa segunda fase, à análise crítica do conceito helénico que lhe dá nome. Aplicaremos, para este efeito, o método clássico que parte da análise veterotestamentária do referido termo para, mediante a apropriação que dele fez a *Septuaginta* – evidentemente

influenciada pelo seu significado extra-bíblico – compreendermos o sentido com que os autores neotestamentários o receberam e transmitiram às primeiras gerações cristãs.

Assim guarnecido, insinuando já um significado teológico preciso, o processo de transmissão do conceito passará por uma necessária assimilação ao seu sentido filosófico, fruto do íntimo diálogo entre Fé e Razão, Teologia e Filosofia, que caracteriza o período dos Padres Apologetas. Período que precede imediatamente o ministério didascálico de Orígenes, em Alexandria, e que, por isso, tanto o influencia; sendo que este elevará esse mesmo profuso diálogo a um eminente patamar. Semelhante itinerário metodológico conduzir-nos-á, então, à explanação esclarecida e elucidada dos distintos corolários que da Apocatástase se declinam, como sua etapa derradeira.

O nosso estudo percorrerá, assim, as seguintes etapas: começaremos por enquadrar a vida do nosso autor no seu contexto para melhor percebermos as características da sua teologia. Com isto, visamos, em primeiro lugar, evidenciar a constante polémica em que o seu modo de fazer teologia o envolveu, ainda em vida, para assim compreendermos a ambiguidade que circunscreve a hipótese por ele dissertada; mas também, e, quiçá, sobretudo, a genialidade que o caracteriza e que decorre de uma vida integralmente entregue ao serviço da Igreja e do Evangelho, autenticamente dedicada ao Amor Trinitário, plenamente manifestado no *Logos* de Deus encarnado. Mais que um intelectual, estamos perante um homem espiritual, para quem intelecto e espírito, estudo e piedade, são íntimos aliados cujas diferenças são quase indiscerníveis; estamos perante um católico inflexível na defesa da ortodoxia e indomável na procura de uma coerência intelectual da Revelação, que ele reconhece ser impreterível.

O nosso primeiro capítulo será, por isso, delineado em função de uma aproximação ao “Orígenes autêntico”, em todas as suas valências, mas, de forma particular, no que à sua teologia diz respeito, bem como à metodologia que lhe subjaz. Tal como estava estabelecida na viragem do II para o III século, a *Regula Fidei* não lograva responder cabalmente a todas as questões que se lhe colocavam, mormente àquelas relacionadas com a teodiceia e com o modo como se deveria interpretar com assertividade a proclamação apostólica sobre a origem e o destino dos seres racionais. As respostas gnósticas, encerradas em esquemas dualistas “perfeitos”, haviam suprimido as tensões antitéticas que caracterizam a ortodoxia e equilibram a verdadeira doutrina e, por esse motivo, deflagravam pelos círculos eclesiais como respostas esclarecidas e pretensiosamente verdadeiras, tornando-se, por isso, uma ameaça à catolicidade da Igreja e à sua unidade na Verdade,

em Jesus Revelada. Perante este desafio, Orígenes assumirá, como meta, a refutação dos desvios heréticos do seu tempo, mediante uma teologia ἐν γυμνάσια, isto é, “em exercício”, de cariz especulativo e não dogmático, procurando indagar e questionar o dado da Fé, mais do que defini-lo perentoriamente.

O *De Principiis* constitui, precisamente, o fruto de uma teologia que assim se concebe, enquanto esforço de auto-compreensão crente, fundado na interpretação das Escrituras e auxiliado pela Filosofia, numa cidade que condensa, efetivamente, esse profícuo encontro entre Jerusalém e Atenas. Por esse motivo, perscrutaremos os seus objetivos e procuraremos discernir os motivos que levaram o διδάσκαλος da Igreja de Alexandria à redação de um semelhante Tratado e à formulação da hipótese teológica da Apocatástase.

Sedimentada a noção de uma vida integralmente dedicada ao serviço da ortodoxia, procuraremos, no segundo capítulo, demonstrar que a Apocatástase, ainda que tangenciando o limiar da heterodoxia, não resulta, como frequentemente se pretendeu, de uma elucubração heterodoxa do seu autor, mas representa uma poderosa intuição cristã primitiva, que o precede e o transcende. Para tal, analisaremos o percurso semântico do conceito de ἀποκατάστασις, bíblico e extra-bíblico, para compreendermos de que forma é que os Padres que o precederam o assumiram e, assim, entrevermos as diferenças e afinidades entre esta formulação primitiva e a sua constituição enquanto teoria propriamente teológica, em Orígenes. As influências do âmbito filosófico profano não são, neste contexto, de somenos importância, e discerni-las permitir-nos-á interpretar criticamente as categorias com que o Alexandrino se há de munir para a apresentar intelectualmente coerente.

Mais que o resultado de uma platonização do cristianismo, a *Restitutio* proclama o poder absoluto da Trindade, manifestado indizivelmente no Mistério Pascal, sobre o mal e o pecado, por sua própria índole relativos e, por isso, esmagados pela onipotência amorosa e benevolente da Cruz de Cristo, fonte e cume de toda a Revelação, sempre que entendida em indissociável unidade com a Ressurreição. O seu fundamento é o décimo quinto capítulo da *Primeira Epístola aos Coríntios*, alegoricamente interpretado, embora encontre ressonâncias nas formulações filosóficas do destino do cosmos. O seu objetivo, a refutação das mundividências gnósticas, e não o diálogo com elas.

O terceiro capítulo enfrentará, finalmente, já não a questão da Apocatástase em si, mas as consequências cosmológicas, antropológicas e teológicas que dela se decalcam, organizadas sob quatro grandes núcleos em que se expõem a corporeidade final dos λογικοί – ou a ausência dela; a forma como se há de entender a unidade de todas as coisas em Deus; a possibilidade de uma segunda queda, no estado de beatitude escatológica que a Apocatástase preconiza; e, finalmente, o seu caráter universal. Deparamo-nos, então, com a árdua, mas necessária, tarefa de refletir sobre as reais implicações escatológicas contidas na formulação origeniana da *Restitutio*, permanentemente revisitadas, no decurso dos séculos, pelas quais se desvela a verdadeira e inquietante ousadia do seu autor.

Pode uma qualquer vontade criatural relativa opor-se eternamente ao projeto universalmente salvífico de Deus, Uno e Trino, cuja vontade é absoluta e onnipotente? Pode o mal chegar a pensar-se em termos equivalentes, simétricos ou paralelos, ao Bem? E que pensar da possibilidade do τέλος como o culminar de um processo de divinização tão intimamente indizível que, ao limite, implicasse a abolição final de toda a forma de corporeidade? Ponderamos as ténues e indecifráveis repercussões do sublime encontro entre duas vontades soberanas, a divina e a criatural, à sua imagem criada: projeto que, para uma inteligência finita, alcança apenas o vislumbre e que, por esse mesmo motivo, não pode senão intuir; nunca definir.

Ambicionar definir seria encerrar a discussão num sistema apenas falsamente coerente, e Orígenes estava disso consciente. Esta incapacidade de definir, fora daquilo que a própria Revelação de Deus, em Cristo, fixara e que a Tradição corroborara – nos seus desenvolvimentos posteriores – constitui o principal limite da presente dissertação, tal como constituíra já para o Alexandrino. Em matéria tão ténue e cautelosamente exposta, não nos é possível interpretar com absoluta exatidão o que terá, realmente, sido defendido pelo nosso autor, restando-nos, apenas, a interpretação pessoal que, por mais rigorosa que pretenda ser, não escapa à subjetividade que a constitui enquanto tal. Além disso, a demonstração da ortodoxia de uma doutrina que foi proclamada pelo Magistério eclesial como herética, no II Concílio Ecuménico de Constantinopla, constitui, ainda, um evidentíssimo limite. Dirimi-lo dependerá da destrição entre os critérios de ortodoxia pré e pós-nicenos, bem como entre o que foi propugnado por Orígenes e o que a posteridade interpretou do seu legado.

I. O *ADAMANTIUS*: ORÍGENES DE ALEXANDRIA E CESAREIA

A hipótese teológica da Apocatástase não pode compreender-se cabalmente sem uma precisa contextualização, que evidencie as motivações que conduziram Orígenes à sua formulação e o ambiente em que ela se desenvolveu. Reputada, desde cedo, como heterodoxa e, ao limite, herética, o seu conturbado percurso – pelo qual viria a ser estabelecida, em meados do século VI, como um dos grandes capítulos da história das Heresias – impediu que se a discernisse corretamente: como um bastião da ortodoxia ou, pelo menos, da catolicidade origeniana, contra os desvios diteístas e dualistas dos heresiarcas gnósticos do seu tempo.

Fruto de uma teologia especulativa, nunca transpôs o estatuto de hipótese, nem pretendeu ser outra coisa, sobretudo pela consciência que o seu autor possuía do perigo que poderia representar, se assumida de forma simplista. Orígenes esteve, por isso, constantemente disponível para que, neste como noutros aspetos, a riqueza da sua produção teológica e, inclusive, a sua pessoa fossem “riscadas” pela Igreja universal, caso viessem, um dia, a revelar-se ocasião de escândalo:

Se eu, que pareço ser a tua mão direita e sou chamado presbítero e que pareço pregar a palavra de Deus, agir contra a disciplina da Igreja e a regra do Evangelho, de tal modo que me torne um escândalo para ti, [ó] Igreja, que a Igreja universal, em unânime consenso, me corte, a mim, sua mão, e me lance para longe dela.¹

A defesa da ortodoxia e a busca pela sua formulação, numa época em que o cristianismo procurava dizer-se a si mesmo de uma forma intelectualmente rigorosa, constituiu sempre o seu objetivo, o seu verdadeiro motor, o seu único desejo. A magnitude da sua produção teológica e a sua vida integralmente entregue, como oblação ao serviço da Verdade e do Evangelho, testemunham a sua catolicidade que, «brilhando através de cada erro e desvio, [possui] sempre um último sentido cristão e eclesiástico que novamente desarma os críticos e os deixa espantados por tão genuíno valor».²

¹ Cf. Orígenes, *Homlos*, VII, 6, «ego, qui videor tibi manus esse dextera et presbyter nominor et verbum Dei videor praedicare, si aliquid contra ecclesiasticam disciplinam et Evangelii regulam gessero, ita ut scandalum tibi, ecclesiae, faciam, in uno consensu ecclesia universa conspirans excidat me dexteram suam et proiciat a se», SC 71 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1960), 212-15.

² Cf. Hans Urs von Balthasar, ed., *Origen: Spirit and Fire: a Thematic Anthology of his writings* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001), 20.

1. Vida de Orígenes: entre a genialidade e a controvérsia

Pensamos que, antes de entrarmos no tema da nossa dissertação, será fundamental incidir, de forma expositiva, sobre a figura de Orígenes. Pela descrição e reconstituição do percurso histórico do nosso autor, havemos de constatar a ambiguidade que ele próprio experimentou em vida, suscitando naqueles que o conheceram as mais variadas reações, quase antitéticas, vividas intensamente, por vezes, por um mesmo sujeito. Não raras vezes, o fervor inicial que louva, admira e reconhece a sua genialidade cede lugar a uma fixação em comprovar a sua heterodoxia e irreverência e este impacto paradoxal só se pode explicar pela complexidade que envolve o Alexandrino em todas as suas valências. É, pois, nosso objetivo, numa primeira fase deste capítulo, descrever, com a maior fidelidade possível, os dados que as fontes da época nos fornecem sobre a vida de Orígenes, articulando-os com o que a crítica hodierna reflete e afirma a propósito.

1.1. Em Alexandria

Numa cidade que condensa, real e simbolicamente, a cultura grega, os desenvolvimentos teológicos que florescem na Igreja de Alexandria da viragem do II para o III século refletem uma riqueza cultural sem par nesse período. Orígenes será o rosto em que se cristaliza a beleza do encontro de Atenas com Jerusalém, da Igreja com a πόλις, plasmado num fecundo diálogo entre Teologia e Filosofia, entre a Tradição recebida dos Apóstolos e a Cultura Greco-Romana. Com ele e por ele, o cristianismo afirmar-se-á como Escola e introduzirá, no seu esforço de auto-compreensão crente, a riqueza de um íntimo diálogo com as Ciências Humanas, na senda do legado de Filão de Alexandria, não sem alguma controvérsia.

1.1.1. O nascimento e os primeiros anos

Apesar das dificuldades inerentes à reconstituição da infância de Orígenes em Alexandria, podemos, não obstante, situá-la com admirável precisão,³ a partir dos dados que nos são fornecidos por Eusébio de Cesareia na sua *História Eclesiástica*. O seu nascimento pode fixar-se na dita cidade, em torno do ano 185 da nossa era, durante o reinado de Cómodo, dado que, no início da violenta perseguição «contra as Igrejas»,⁴ decorria o décimo ano do reinado de Septímio Severo e o Alexandrino não contava com mais de dezassete anos.⁵

Quanto aos seus pais e aos primeiros anos em Alexandria, sabemos muito pouco. Eusébio assegura-nos que, entre os mártires alexandrinos do princípio do século III, se encontrava Leónides, o pai de Orígenes.⁶ Sobre a sua mãe, chegou-nos apenas um parágrafo, de que falaremos mais adiante, mas podemos conjecturar que tanto ela como Leónides, ainda que não tenham nascido cristãos nem recebido uma educação cristã de base – o que, aliás, é inverosímil – já seriam cristãos quando Orígenes, o primeiro de sete filhos, nasceu.

Embora isso se tenha posto em causa pelo facto de terem dado ao seu filho um nome pagão – etimologicamente, “Filho de *Hórus*”, uma das principais divindades do Antigo Egipto – tal como afirmam Jean Daniélou e Gustave Bardy, parece-nos digno de pouco crédito a tese que situa a sua conversão depois do nascimento do seu primogénito. O argumento da escolha de um nome pagão para o seu filho perde densidade quando confrontado com a hipótese de terem conduzido Orígenes ao batismo pouco depois do seu nascimento.⁷ A prática do batismo das crianças, embora atestada

³ Orígenes é o autor desse período de quem mais documentação possuímos, à exceção de Cipriano de Cartago. Cf. Henri Crouzel, *Orígenes: un teólogo controvertido* (Madrid: BAC, 2015), 5.

⁴ Eusébio de Cesareia, *HE*, VI, I, 1, SC 41 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1955), 82. Dado o renome que esta obra possui na literatura historiográfica cristã, omitiremos, daqui em diante, o nome do seu autor, citando-a apenas pela sua abreviatura (*HE*) e subsequentes informações.

⁵ Cf. *HE*, VI, II, 3, SC 41, 83-84. O seu nascimento poderia também situar-se no ano 186 d. C. A partir deste momento, salvo indicação em contrário, as datas apresentadas dirão sempre respeito à era cristã.

⁶ Cf. *HE*, VI, I, 1, ‘Ο λεγόμενος Ὀριγένους πατήρ, SC 41, 82. Expressão enigmática que colocou em causa, para alguns autores, a verdadeira identidade do pai de Orígenes. P. Nautin, por exemplo, vê nela a corroboração da imprecisão histórica do relato de Eusébio, sustentando que este, ignorando a identidade do pai do seu predecessor na Escola Eclesiástica de Cesareia, se limitou a assumir o nome de um famoso mártir alexandrino dessa época. Contudo parece-nos mais sensato afirmar, com H. Crouzel e G. Bardy, que esta formulação se explica pelo facto de Leónides dever a sua fama ao seu filho. Cf. Gustave Bardy, ed., *HE*, SC 41 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1955), nota 3, 82; Pierre Nautin, *Origène: sa vie et son oeuvre* (Paris: Beauchesne, 1977), 32; Crouzel, *Orígenes*, 10.

⁷ Orígenes é um dos primeiros testemunhos do batismo de crianças na Igreja primitiva. Cf. Orígenes, *ComRom*, V, 9, 11, SC 539 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), 496-97. Embora a possibilidade de ele mesmo ter sido batizado na

desde o período Apostólico,⁸ não era de todo frequente, de maneira que essa opção parece apontar para um elevado comprometimento no seio da Igreja alexandrina, que é corroborado por outros dados da vida de Leónides, como o facto de ter sucumbido durante a perseguição de Septímio Severo, que visava, sobretudo, impedir o proselitismo. Por isso, podemos apenas presumir, ainda que com algum fundamento, que Leónides desempenhasse algum ofício eclesiástico associado à iniciação dos que pretendiam aderir ao cristianismo.

Além disto, a educação que Orígenes recebeu de seu pai parece confirmar a elevada formação humana e espiritual de Leónides: zelou para que o seu filho fosse iniciado, desde cedo, nas disciplinas helénicas – concluindo o chamado ciclo das ciências encíclicas,⁹ que servia como propedêutica para o estudo da filosofia e dos autores clássicos – mas não deixou que a sua preocupação pelos estudos sagrados fosse secundária, introduzindo-o e exercitando-o no estudo das Sagradas Escrituras, de maneira que, progressivamente, se foram consolidando nele os fundamentos concernentes às ciências da fé:

[Nestes exercícios],¹⁰ o menino empenhava-se com um zelo excessivo [...] e, não se contentando com o sentido simples e óbvio das Sacras Escrituras, já desde então, procurava o que quer que pudesse descobrir em caminhos mais profundos, de forma que embaraçava o seu pai perguntando-lhe sobre o sentido das Escrituras divinamente inspiradas. Leónides aparentava repreendê-lo abertamente, exortando-o a não indagar nada que excedesse a sua idade, mas, no seu íntimo, regozijava-se [...] e dava graças perante Deus, autor de todo o bem, por tê-lo feito digno de ser pai de um tal filho.¹¹

Pese embora o tom exagerado do relato, típico do género hagiográfico, a sua educação é marcadamente cristã desde o princípio. Quando Eusébio afirma que o próprio Leónides se admirava e olhava para Orígenes com reverência,¹² que outra coisa quererá exprimir senão a genialidade do mestre alexandrino, tal como a posteridade, pelo menos em Cesareia, o recebera? É neste sentido que o devemos acolher e interpretar, evitando assunções literalistas, mas sem

infância seja apenas isso: uma possibilidade. No entanto, ele é, sem dúvida, o resultado de um cristianismo plurigeracional, testemunho precioso numa época tão remota. Cf. Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 8, 84-85; Jean Daniélou, *Origène* (Paris: La Table Ronde, 1948), 20.

⁸ Cf. Orígenes, *ComRom*, V, 9, SC 539, 484-501; Joseph W. Trigg, *Origen* (Londres: Taylor and Francis, 2012), 34.

⁹ Ἐγγύκλιος παιδεία, i.e. as chamadas ciências preparatórias.

¹⁰ Exercícios de recitação de passagens bíblicas memorizadas que Leónides exigia ao seu filho. Cf. *HE*, VI, II, 8, SC 41, 84.

¹¹ *HE*, VI, II, 9-10, SC 41, 84-5. Tradução do autor a partir da edição crítica consultada. Todas as traduções subsequentes serão igualmente traduzidas desta forma, salvo indicação em contrário.

¹² Cf. *HE*, VI, II, 7-11, SC 41, 84-5; Daniélou, *Origène*, 21.

duvidar excessivamente da sua exposição que, aliás, é geralmente corroborada por muitas outras instâncias. De facto, a amplitude do seu conhecimento nos diferentes saberes, que demonstra nas suas obras, comprova uma erudição esplêndida, quase sem rival no período Patrístico.¹³

1.1.2. A perseguição de Severo: do ensino das ciências profanas à Escola Catequética

Tinha Orígenes cerca de dezassete anos quando, no décimo ano do reinado de Septímio Severo,¹⁴ estando Demétrio há mais de uma década na Cátedra Alexandrina,¹⁵ se levantou uma violenta perseguição contra os cristãos que Laetus, governador do Egipto, aplicou com ferocidade nas regiões que dele dependiam.

Leónides esteve entre os cristãos de Alexandria que sofreram o martírio, nos primeiros anos da perseguição, que se estendeu na cidade por muitos outros. A morte do seu pai constitui, assim, a primeira grande mudança na vida do *Adamantius*, assim, também, conhecido. Quando, ainda encarcerado, Leónides aguardava a execução, cresce em Orígenes um ardente desejo de se lhe poder juntar na confissão plena da fé. O seu zelo inflamou-se de tal maneira que esteve muito perto de o conseguir. Foi a sua mãe que o impediu de o fazer, exortando-o, primeiro com palavras, a «ter piedade das suas disposições maternais»¹⁶ e, vendo que isso o não dissuadia, «escondendo todas as suas roupas»¹⁷, obrigando-o, desta forma, a permanecer em casa. Impedido de imitar o seu pai no martírio, Orígenes escreve-lhe uma carta, instando-o a não desfalecer na confissão da fé. Infelizmente, esta correspondência não chegou até nós. Não obstante, temos acesso, por Eusébio,

¹³ Trigg, *Origen*, 5.

¹⁴ Corria o ano 202 da nossa era.

¹⁵ Demétrio sucedera a Juliano no episcopado de Alexandria, no décimo ano do reinado de Cómodo, *i.e.* no ano 190. Cf. *HE*, V, XXII, SC 41, 65.

¹⁶ *HE*, VI, II, 5, SC 41, 84.

¹⁷ *HE*, VI, II, 5, SC 41, 84.

ao que seria a sua exortação central: «Cuida-te, não aconteça que por nossa causa mudes de parecer!».¹⁸

O facto de Leónides ter sido submetido à justiça imperial e soçobrado enquanto cristão adquire ainda maior preponderância, quando comparado com a aparente insignificância que a sua mulher e os seus filhos tiveram no quadro dos objetivos das autoridades persecutórias – sobretudo ao constarmos que Orígenes tinha já relativa importância no seio eclesial, visto que, não muito tempo depois, é escolhido por Demétrio para coordenar e ministrar a instrução catequética e teológica na cidade. Além disso, como é que se pode explicar que Orígenes permaneça ileso, mesmo estando a desempenhar intensamente o seu papel como διδάσκαλος em Alexandria e, inclusivamente, a visitar e acompanhar os seus discípulos na derradeira hora do martírio, como adiante exporemos?

A consideração da tese da historiadora Aline Rousselle¹⁹ pode ajudar-nos a encontrar uma justificação plausível para esta questão. Que a política de perseguição fosse transigente não nos parece sequer admissível. Contudo, que ela visasse apenas um determinado estrato social, aristocrata e solidamente formado e educado, talvez seja digno de consideração. Sabemos que, em Alexandria, coexistiam três categorias de Homens livres: os cidadãos romanos, aqueles que possuíam cidadania alexandrina – ou de outras regiões egípcias – e, ainda, os egípcios propriamente ditos. Orígenes seria, portanto, filho de um cidadão romano, já que Leónides foi decapitado – pena reservada a este estrato, a cujos membros era concedida uma morte digna – e de uma egípcia comum. Ora, como os filhos de pais de estratos sociais distintos herdavam a condição social mais baixa, Orígenes seria, tal como a sua mãe, um egípcio. E se, a partir do que as fontes nos permitem auferir, a perseguição de Septímio Severo tinha como alvo as classes sociais superiores, o facto de Orígenes pertencer à classe mais baixa de Homens livres poderia explicar o motivo por que os verdugos e as autoridades imperiais o tenham, segundo parece, ignorado em absoluto, durante os longos anos de perseguição.

¹⁸ *HE*, VI, II, 6, SC 41, 84. Fócio também no-la dá a conhecer. Cf. Fócio, *Bibl.*, 118, 92b (Paris: Les Belles Lettres, 1960), 90-1. Esta exortação corrobora que o ardor pelo martírio perpassa toda a sua vida, como sinal de uma existência inteiramente entregue ao Evangelho, tema que o próprio Orígenes desenvolverá, cerca de quarenta anos mais tarde. Cf. Orígenes, *ExhMart* (Paris: Librairie Lecoffre, 1932); Marco Rizzi, «Origen on Martyrdom: theology and social practices», em *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, ed. Gyorgy Heidl e R. Somos (Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters Publishers, 2009), 468–72.

¹⁹ Cf. Aline Rousselle, «La persécution des chrétiens a Alexandrie au IIIe siècle», *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 52, n.º 2 (1974): 222–51; Crouzel, *Orígenes*, 12–13.

Com a morte de Leónides, os bens da família são confiscados pelas autoridades imperiais e Orígenes vê-se imerso numa situação económica extremamente precária, tendo a seu cargo a sua mãe e os seus seis irmãos mais novos. A solução para ultrapassar e tornar possível a subsistência da sua família parece ter sido alcançada por intermédio de uma «mulher rica e digna de consideração»²⁰ na cidade, que o acolhe e patrocina os seus estudos. Orígenes pode, assim, dedicar-se inteiramente ao estudo de Letras para, não muito tempo após a morte de seu pai, começar a lecionar Gramática em Alexandria, assegurando, assim, uma estável fonte de rendimento.²¹

Neste período, a que poderíamos chamar de formação, Orígenes partilha a casa com um famoso herege, a quem a mulher que os acolhia tratava como a um filho, chamado Paulo e de origem antioquena. Desconhecemos os erros por ele professados, mas é provável que fosse uma qualquer forma de gnosticismo. Deparamo-nos, assim, com o primeiro confronto de Orígenes com a heterodoxia que não é de todo pacífico para ele, mas que explicaria, em parte, o profundo conhecimento do núcleo temático e doutrinal gnóstico que perpassa as suas obras, e contra o qual combate. Eusébio faz questão de sublinhar que o trato entre ambos se reduzia ao indispensável e que, em tudo o que respeitava às reuniões que Paulo organizava – supostamente frequentes, a que acorriam, inclusivamente, membros da Grande Igreja – o Alexandrino permanecia fiel à Regra da Fé, que herdara dos seus pais, jamais consentindo em unir-se-lhes.²²

Com o passar do tempo, a sua reputação como professor de Gramática cresce consideravelmente e alguns gentios, certamente atraídos pelo cristianismo, começam a recorrer a Orígenes, a fim de serem instruídos nas Sagradas Escrituras. Primeiro, porque não havia em Alexandria ninguém responsável pela formação catequética. A ameaça da perseguição que, como ficou acima referido, visava sobretudo aqueles que tinham a seu cargo a preparação dos catecúmenos, levava-os a abandonar a cidade – conforme o que a tradição eclesial permitia, apoiada nas palavras que Jesus dirige aos Doze, a respeito da missionação: «Quando vos perseguirem numa cidade, fugi para outra. E se vos perseguirem nesta, tornai a fugir para [uma] terceira» (Mt 10, 23).²³ Ora, perante a escassez de catequistas, os pagãos que desejavam ser instruídos nos Sagrados Mistérios começam a recorrer a Orígenes e isso permite-nos inferir que,

²⁰ *HE*, VI, II, 13, SC 41, 85-6.

²¹ Cf. *HE*, VI, II, 15, SC 41, 86.

²² Cf. *HE*, VI, II, 13-14, SC 41, 85-6; Trigg, *Origen*, 8.

²³ Todas as citações bíblicas serão transcritas a partir da seguinte edição: *Bíblia de Jerusalém* (São Paulo: Paulus, 2002).

mesmo antes de oficialmente designado por Demétrio, Ihe era reconhecida autoridade nas disciplinas sagradas.²⁴

O prelado alexandrino, vendo tal fenómeno, designa-o oficialmente como chefe da Escola Catequética da cidade, a primeira instituição destinada à formação catecumenal de que há registo, quando este tinha apenas dezoito anos. Orígenes assume este cargo com um zelo e dedicação que o fazem adquirir cada vez mais proeminência junto daqueles que educava na fé e que Eusébio condensa ou exprime mediante um famoso ditado popular: «tal era a sua vida, tal a sua palavra e tal era a sua palavra, tal a sua vida».²⁵ Esta opção por uma vida coerente com o ensino e por um ensino coerente com a sua vida, permite-nos contemplar uma existência verdadeiramente apaixonada, com traços admiráveis de virtude e, todavia, não menos excessos, como veremos, próprios do ardor da juventude, exacerbado pelo contexto de violenta perseguição em que se insere.

Como não pudesse conciliar o ensino da Gramática com a elevada solicitação dos que a ele acorriam na Escola Catequética de Alexandria, Orígenes abandona sem hesitar as ciências profanas, considerando-as inúteis e, inclusive, opostas ao estudo das ciências sagradas – opinião que, por sinal, depressa reconhecerá desmesurada. Esta mudança abrupta poder-se-á explicar, ainda, pelo facto de os seus irmãos estarem, nesta altura, aptos para assegurar a subsistência da família, não havendo necessidade de dar continuidade ao ensino gramatical. Deste modo, vendendo todas as obras de literatura profana, que haviam sido «transcritas com grande cuidado»,²⁶ abraça uma vida rigorosamente ascética, inspirada no Evangelho, cuja descrição nos ajudará a penetrar no âmago de uma radicalidade evangélica assim assumida:

Durante muitos anos levou esta vida de filósofo, rejeitando tudo o que alimentasse paixões juvenis. [...] Julgava que, acima de tudo, deveriam ser observadas as palavras evangélicas do Salvador que recomendava não possuir duas túnicas, nem sandálias, nem perder tempo com as preocupações de amanhã. E com um ardor superior à sua idade, perseverava no frio e na nudez, rumo a uma pobreza extrema. E espantava os que o rodeavam [...] por causa das dificuldades que passava pelo ensino divino.²⁷

²⁴ Cf. *HE*, VI, III, 1, SC 41, 86-7; Daniélou, *Origène*, 26.

²⁵ *HE*, VI, III, 7, SC 41, 88.

²⁶ *HE*, VI, III, 9, SC 41, 89; Cf. Crouzel, *Origènes*, 15.

²⁷ *HE*, VI, III, 9-11, SC 41, 89-90.

Neste exigente e austero estilo de vida, com práticas de jejum constantes, o dia decorria sob grandes fadigas, ao passo que os tempos de sono eram estritamente medidos e sem comodidades algumas, dando lugar, durante grande parte da noite, ao estudo das Escrituras. Desta forma, mediante o seu próprio testemunho, Orígenes exortava os seus discípulos a harmonizar o estudo com a vida e a perseverar nas dificuldades e trabalhos, exercitando-os no zelo pela defesa da fé que haviam recebido.²⁸

Efetivamente, muitos deles viriam a receber o martírio, e jamais deixou de lhes prestar todos os cuidados, quer na prisão, quer durante a execução da sentença, arriscando inclusive a sua própria vida para acompanhar e animar os seus discípulos nesse momento derradeiro, tal como fizera com o seu pai.²⁹

1.1.3. O cognome de Adamantius

Poder-se-ia considerar que a descrição das práticas ascéticas de Orígenes tenha sido feita por Eusébio à luz das do monacato do século IV, que ele conheceu, e não corresponda realmente ao teor de vida que o Alexandrino assumiu, no princípio do século III. Contudo, dificilmente Eusébio desceria a tais detalhes caso estes não correspondessem à vida e perfil reais do nosso autor. Assistimos, aliás, com o pensamento e modo de vida adotados por Orígenes,³⁰ ao lançamento das primeiras raízes que despontarão no posterior movimento monástico, que tem como pai e sua figura proeminente Santo Antão, precisamente um cristão de Alexandria. Se Antão é o “pai dos monges”, Orígenes pode considerar-se o seu inspirador. Efetivamente, as ideias e práticas ascéticas do *Adamantius* – que são, aliás, património de toda a Igreja desde a sua génese – tiveram um profundo impacto na posteridade e são dignas de crédito porque confirmadas pelo seu discípulo

²⁸ Cf. *HE*, VI, III, 9, SC 41, 89; Daniélou, *Origène*, 28.

²⁹ Cf. *HE*, VI, III, 4, SC 41, 87-8; *HE*, VI, IV, 1-3, SC 41, 90-1; *HE*, VI, V, 1-7, SC 41, 91-3.

³⁰ Cf. Henri Crouzel, «Origène, précurseur du monachisme», *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, 1961, 15–71.

Gregório Taumaturgo e condensadas por Eusébio numa página cuja influência no monacato primitivo é incomensurável.³¹

A prova de que Orígenes concebeu e viveu a radicalidade evangélica como um exercício [ἄσκησις] sem trégua nem “glosa” é-nos dada pelo gesto mais controverso registado por Eusébio: a sua auto-mutilação. Alguns, partindo do axioma da jurisprudência, a saber: *testis unus, testis nullus*,³² questionam a historicidade desta ação insólita, mas é possível que o jovem Orígenes tenha realmente entendido à letra o versículo em que Jesus se refere aos «que se fazem eunucos pelo Reino dos Céus» (Mt 19, 12). Eusébio, que viu aí «uma prova muito grande de um coração inexperiente e juvenil, mas também de fé e de temperança»³³, apresenta-nos dois motivos como fundamento e causa da decisão de levar ao cumprimento, de uma forma literal, as palavras de Jesus aos seus discípulos: por um lado, o julgar estar a cumprir a Palavra do Senhor; e, por outro, o desejo de evitar a todo o custo conceder motivos de «calúnias embaraçosas»³⁴ aos infieis, visto que tinha como discípulas algumas mulheres.

É aqui que o relato de Eusébio entra em contradição interna e foi isso que levou alguns autores a levantar a hipótese de tal nunca ter, de facto, sucedido. Desde logo, seria insólito que o grande mestre da Alegoria fizesse uma interpretação literal de um texto que a própria Tradição Eclesial já entendia, nessa época, de forma alegórica. E, além disso, logo após assumir como motivação o desejo de evitar calúnias da parte dos gentios, Eusébio declara que Orígenes o realizou com cuidado, para que ninguém se apercebesse do que fizera. Ora, se o fez às ocultas – coisa que é verosímil, já que, desde Adriano, o Direito Romano interditava a castração, sob penas gravíssimas, embora ainda não tivesse sido expressamente proibido pela Grande Igreja – nunca o teria feito com o intuito de evitar calúnias.³⁵

Ademais, o facto de os seus detractores, no contexto das duas grandes crises origenistas, obcecados em provar a sua heterodoxia e, ao limite, em alcançar uma condenação formal da sua doutrina e da sua pessoa, não fazerem a mínima alusão a este ato – que, desde o Concílio de Niceia,

³¹ Cf. Crouzel, *Orígenes*, 16; Trigg, *Origen*, 4–5; Jon F. Dechow, «The Heresy charges against Origen», em *Origeniana Quarta: Die Referate Des 4. Internationalen Origenskongresses*, ed. Lothar Lies (Salzburgo: Tyrolia-Verlag, 1987), 117–18.

³² Literalmente: «uma [só] testemunha, testemunha nula», pretendendo significar que um determinado acontecimento, testemunhado por uma só pessoa, não é suficiente para estabelecer a verdade desse facto.

³³ *HE*, VI, VIII, 1, SC 41, 95.

³⁴ *HE*, VI, VIII, 2, SC 41, 95-6.

³⁵ Cf. Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 3, 96; Crouzel, *Orígenes*, 16–17.

estava proibido pelo Magistério eclesial e que era motivo de impedimento da receção do sacramento da Ordem – é, no mínimo, inusitado.

Orígenes ficou, assim, conhecido pelo cognome de *Adamantius*. É inútil indagarmos sobre o momento em que, pela primeira vez, se lhe atribuiu este epíteto, se na infância, ou se na sua fase adulta, enquanto mestre da Escola Eclesiástica de Alexandria, ou quando ainda era instruído pelo seu pai. Contudo, o que nitidamente nos é possível saber a propósito é que o termo lhe foi aplicado ainda em vida, pelo que exprime a impressão que Orígenes deixou naqueles que com ele privaram.

Etimologicamente, o conceito possui várias aceções e, nesse sentido, espelha a inaplicabilidade de uma definição rígida à pessoa de Orígenes. Pode provir, por um lado, da raiz helénica ἄδαμας, que se traduziria por “aço” ou “diamante”, designando uma substância resistente e inalterável. Ἀδαμάντιος seria, portanto, à letra, “o Homem de Aço” ou “de Diamante”, significando aquele que é inquebrantável. Em contrapartida, o cognome pode ainda ser construído a partir da raiz do verbo δαμάζω e significaria, neste caso, “indomável”, “indestrutível”, “imortal” ou “eterno”, o “invicto” ou, ainda, aquele que é “virgem” e, por isso, “intacto”.³⁶

Facto é que o termo se coaduna perfeitamente com o ardor que caracteriza Orígenes na defesa inflexível pela ortodoxia da fé – em conformidade com a Tradição Apostólica – e, simultaneamente, na ousadia de indagar por uma coerência teológica nos pontos que a Regra da Fé não lograva definir, penetrando com audácia os limites do primitivo esforço de reflexão cristã. Ele é, por isso, autenticamente indomável e até implacável na opção por uma vida inteiramente consagrada ao labor intelectual e apostólico, sem prescindir de uma relação profícua e harmoniosa entre ambos os polos. Na prática das virtudes, Orígenes foi, efetivamente, um “Homem de Aço”, levando-as, inclusive, a uma radicalidade que, apesar de inicialmente excessiva, acabou por encontrar um sublime equilíbrio.³⁷

³⁶ Cf. Franco Montanari, «ἀδαμάντινος -η -ον», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 69–70; Franco Montanari, «δαμάζω», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 466–67; Franco Montanari, «ἀδάμαστος -ον», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 70; Franco Montanari, «δάμνημι», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 477; Franco Montanari, «ἀδάμας -αντος», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 70; Franco Montanari, «ἀδαμάζωρ -ορος», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 70.

³⁷ Cf. Crouzel, *Orígenes*, 75–79. Fócio relaciona o cognome com a capacidade de raciocínio encadeado do Alexandrino, que se assemelhava a uma corrente de aço entrelaçado [Cf. Fócio, *Bibl.*, 118, 92b, 90-1] e Jerónimo com o seu incansável labor nos Comentários às Santas Escrituras, pelos quais «gregos e latinos juntos foram superados pelo trabalho de um só homem» [Jerónimo, *Ep.33 Ad Paulam*, 4-5, BAC 530 (Madrid: BAC, 1993), 300-4].

1.1.4. O encontro com o Neoplatonismo na escola de Ammônio Saccas

Esse equilíbrio foi, na verdade, encontrando um lugar notável na vida do nosso autor e isso é manifesto pela transformação que nele se operou em relação às ciências profanas e à filosofia de um modo mais premente. Essa disciplina foi por ele assumida como ferramenta impreterível para o esforço propriamente teológico, etimologicamente entendido como um discurso, um *logos* sobre Deus, a partir do encontro entre os dados da Revelação e a reflexão filosófica, num rico intercâmbio entre as Sagradas Escrituras, a *Traditio Apostolica* e a herança da Filosofia Clássica, desenvolvida e espalhada por diversas escolas de pensamento. Estamos perante uma mudança que surge como correlato da certeza da racionalidade da fé cristã, ponto em que o mestre alexandrino será sempre inflexível, combatendo contra a noção generalizada, entre os círculos intelectuais do Império, de que o cristianismo era uma *ἄλογος καὶ ιδιωτικὴ πίστις*,³⁸ uma “fé irreflexiva e ignorante”.

Que acontecimento terá conduzido Orígenes a reverter a opção que tomara anos antes, quando decidira abandonar a lecionação gramatical, e a reconsiderar a sua professa depreciação das assim chamadas ciências humanas? Parece-nos que o encontro com o Meso-Platonismo vigente e com o incipiente Neoplatonismo está na origem desta metamorfose crucial na vida e obra do *Adamantius*. E tal parece ter tido lugar precisamente na escola de Ammônio Saccas – fundador do Neoplatonismo – que lecionou em Alexandria durante cerca de cinquenta anos, até à sua morte em 242, embora tenha sido Plotino, seu discípulo na cidade do delta do Nilo, a fixar, para a posteridade, a corrente neoplatónica propriamente dita. Com efeito, Orígenes descreve-nos este encontro em primeira mão, numa sua carta transcrita por Eusébio:³⁹

Muitos hereges, [bem] como gregos instruídos, vinham a mim: pareceu-me bom, por isso, examinar as opiniões heréticas e tudo o que os filósofos diziam ser a verdade. Foi o que fizemos em imitação de Panteno e de Heraclas, que agora possui um posto no presbitério alexandrino, e que eu encontrei junto do mestre de disciplinas filosóficas, onde ele estivera

³⁸ Orígenes, *ComIo*, V, 8, SC 120 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1966), 388-91.

³⁹ Cf. Salvatore Lilla, «Ammonio Saccas», em *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, ed. Angelo Di Berardino (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 103-4.

cinco anos, antes de eu ouvir as suas lições. Heraclas que, por causa do mestre, tomou o manto dos filósofos, que conserva até hoje, e não cessa de estudar os Gregos.⁴⁰

Esta transformação terá lançado os fundamentos conceituais e interpretativos para a cosmovisão que perpassa a obra origeniana, conferindo-lhe categorias de pensamento que lhe permitirão indagar e discorrer sobre os pontos que a *Regula Fidei* não havia ainda fixado. Esta investigação sobre o dado da Fé desembocará, entre outras, na formulação soteriológica da Apocatástase.⁴¹

Curiosamente, é pela comparação entre Plotino e Orígenes, os mais insígnis discípulos de Ammônio – exaustivamente explorada por Henri Crouzel⁴² – que nos é possível reconstruir a real influência que este produziu no pensamento do teólogo alexandrino. Tal não deveria ser motivo de espanto, já que não temos acesso a nenhum dos seus escritos ou correntes de pensamento, a não ser os dados que nos chegaram pela descrição dos que com ele privaram e dele receberam instrução, como Porfírio, por exemplo.

Neste sentido, a laboriosa empresa de Crouzel desemboca em duas grandes ilações: em primeiro lugar, permite-nos verificar a proximidade essencial de diversas intuições e exposições doutrinárias, abundantemente constatada nas produções literárias de ambos. No entanto, também se verificam, nesses mesmos escritos, profundas discrepâncias, que em grande parte se explicam pelos pontos em que a tradição judaico-cristã entra em conflito com os correlatos de certas teorias neoplatônicas; em segundo lugar, manifesta a evidente impossibilidade de que essa proximidade essencial se deva à influência de um sobre o outro, já que Plotino entra na escola de Ammônio depois de Orígenes se ter fixado definitivamente em Cesareia Marítima e começa a redigir a sua primeira obra poucos anos antes da morte de Orígenes⁴³. Além disso, o silêncio de Plotino em

⁴⁰ *HE*, VI, XIX, 12-14, SC 41, 116-17. Embora em nenhuma parte seja mencionado o nome de Ammônio Saccas, a análise das fontes permite-nos reconhecê-lo como o mestre a que o nosso autor aí se refere. Nesta associação coincidem Eusébio – e, por ele, Jerónimo – e Porfírio, por exemplo, o que é deveras interessante, tratando-se de dois autores que, a respeito de Orígenes, possuem intencionalidades muito distintas. Cf. *HE*, XIX, 2-10, SC 41, 113-16; Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 3, 114; Crouzel, *Origenes*, 19.

⁴¹ Sempre que nos referirmos à “Apocatástase”, com letra maiúscula, pretendemos designá-la como uma doutrina propriamente teológica. Todas as ocorrências de “apocatástase” referir-se-ão, portanto, ao termo em si, ou a uma teorização filosófica ou teológica primitiva.

⁴² Cf. Henri Crouzel, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales* (Paris: Téqui, 1992), 11.

⁴³ Segundo o testemunho de Porfírio, a primeira obra plotiniana data do primeiro ano do reinado de Galieno, c. 253. Cf. Crouzel, 14.

relação a determinadas doutrinas cristãs que ele julgaria claramente inadmissíveis⁴⁴ corrobora, por si mesmo, a sua ignorância em relação à teologia cristã, em geral, e às obras origenianas, em particular.⁴⁵

A evidente semelhança temática que se encontra nas obras de Plotino e de Orígenes só se poderia explicar pela existência de um mestre em comum cujo ensino tivesse surtido um grande impacto em ambos. Eis o motivo pelo qual o encontro com esta síntese eclética da tradição platónica – enxertada com elementos «aristotélicos, pitagóricos, estóicos, cínicos, socráticos, gnósticos [entre muitos outros], [...] intuída pelo génio do enigmático Ammónio Saccas [e, posteriormente], realizada pelo grande arquiteto do pensamento que foi Plotino»⁴⁶ – é incontornável para podermos compreender a fonte de onde emanam os pressupostos filosóficos que subjazem à formulação da hipótese teológica da Apocatástase, que é precisamente assumida por Orígenes já como resultado de um processo de reflexão que o precede. As suas semelhanças com a teoria estóica da conflagração, o princípio helénico de que “o fim é semelhante ao princípio”, como sua coluna angular, e a relevância do termo para o estoicismo, bem como a sua origem no âmbito da Astrologia, são apenas exemplos de como os anos despendidos com o ilustre mestre do neoplatonismo moldaram a sua elaboração teológica posterior.

⁴⁴ Veja-se, por exemplo, o artigo da *Regula Fidei* segundo o qual a Segunda Hipóstase da Trindade, a saber, o Verbo, teria assumido plenamente a natureza humana, na pessoa de Jesus de Nazaré; ou ainda a conceção origeniana de que as três Hipóstases da Trindade participariam igualmente da natureza divina, embora admita que haja entre elas uma hierarquia, numa formulação que pareceria antecipar a proclamação nicena da consubstancialidade do Pai e do Verbo. Cf. Crouzel, 495.

⁴⁵ Cf. Crouzel, 14–15.

⁴⁶ Manuel Antunes, «Neoplatonismo», em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, ed. Roque Cabral (Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989), 1118. Sobre a influência dos elementos estóicos da escola de Ammónio na obra de Orígenes ver: E. Elorduy, «El influjo estóico en Orígenes», em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, ed. Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps (Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, 1975), 277–88.

1.1.5. *O Διδασκαλείον de Alexandria*

Tendo exercido durante alguns anos o ofício da instrução catequética, o *Adamantius* vê-se forçado a instituir na Escola Eclesiástica de Alexandria uma vertente consagrada à formação dos seus discípulos mais eruditos, uma vez que as solicitações dos que desejavam aceder ao batismo «não o deixavam respirar».⁴⁷ Desta forma, pôde devotar-se inteiramente àqueles que, entre os seus alunos, haviam demonstrado capacidades singulares de progresso nas ciências divinas.

O seu objetivo é, agora, distinto: já não se trata de iniciar os gentios à fé cristã – projeto que implicava, mais do que a comunicação de conteúdos, uma total imersão dos catecúmenos nos Mistérios de Cristo – de maneira que a adesão à Regra da Fé, tal como fora recebida da Tradição Apostólica, não se dissociava de uma formação moral que visava alcançar nos discípulos a prática das virtudes, como fruto da vida nova em Cristo, recebida em plenitude pelo batismo. Com esta reestruturação da Escola Alexandrina, porém, passa a encarregar-se daqueles que já foram totalmente iniciados e que, além disso, lhe haviam pedido que os conduzisse num estudo especializado dos Sagrados Mistérios e os introduzisse à interpretação das Escrituras.⁴⁸

É só neste momento que se pode falar com propriedade de um *Διδασκαλείον* na Igreja alexandrina. Nele, as ciências profanas readquirem um papel central que só se pode compreender a partir da influência que o génio de Ammónio Saccas produziu no nosso autor. Ainda que com algumas reservas, as ciências encíclicas, ou propedêuticas, e a filosofia são assumidas como preparação para a elaboração de um discurso sobre o conteúdo da Fé, bem como para estabelecer critérios de interpretação das Sagradas Escrituras, ponto em que a Gramática e a Retórica, ou a Filologia, por exemplo, são indispensáveis.⁴⁹

Infelizmente, não possuímos dados suficientes sobre o itinerário formativo empregue no *Διδασκαλείον* alexandrino que nos permitam descrevê-lo com exatidão. Porém, a atitude que o próprio Orígenes assume perante as disciplinas helénicas, nas obras redigidas em Alexandria, não está em descontinuidade com as do período em Cesareia Marítima, antes pelo contrário. Isso

⁴⁷ *HE*, VI, XV, SC 41, 109.

⁴⁸ Cf. *HE*, VI, XVIII, 2-4, SC 41, 112-13.

⁴⁹ Cf. Marco Rizzi, «Scuola di Alessandria», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 438.

permite-nos, por isso, presumir também uma continuidade entre os ciclos formativos dos dois Διδασκαλεία, quer o da cidade do delta do Nilo, quer o da capital romana da região da Palestina.⁵⁰

Neste sentido, os dados que Gregório Taumaturgo nos fornece a propósito do discipulado com o mestre adamantino, embora referentes ao seu ensino em Cesareia, encontram a sua pertinência na descrição da metodologia por ele adotada, quando ainda em Alexandria. Efetivamente, Gregório – que, como exporemos adiante, se viria a tornar bispo de Neocesareia – descreve-no-la numa obra de excelência retórica e gramatical. Um preciosíssimo testemunho, em primeira mão, do admirável *cursus studiorum* delineado por Orígenes e do impacto que ele produziu num dos santos mais venerados do Oriente:

Este homem foi o primeiro e o único que me exortou a dedicar-me à filosofia grega, persuadindo-me com o seu próprio exemplo e também com a sua palavra [...], antecipando à persuasão verbal a dos feitos [...], pois nem sequer julgava digno falar, a não ser que se o fizesse com espírito sincero, [num] esforço por praticar o que se diz.⁵¹

A insistência com que o Taumaturgo desenvolve o tema de um ensino verificado e, inclusive, transmitido pela prática das virtudes é, por si mesma, um indício de que este constituía um ponto em que Orígenes era verdadeiramente inflexível. Tal é, aliás, comprovado noutras circunstâncias da sua vida, como afluímos a propósito do início do seu ministério catequético e do modo como exortara, quer os seus primeiros discípulos, quer, ainda antes, o seu pai, ao martírio.

Por isso, embora se trate de um método cujo cariz é mormente especulativo, em comparação com o de tipo catecumenal que caracterizava o seu anterior múnus, não devemos, de modo algum, entendê-lo como algo estranho a uma iniciação à vida mística e moral. A oposição entre a formação espiritual e a intelectual não é de todo evidente na Antiguidade, pelo que a práxis didascálica de Orígenes não pode ser entendida fora de uma constante exortação à vida virtuosa, em geral, e propriamente cristã, em particular. Este é o modelo de *doctor ecclesiae* que o alexandrino sempre perseguirá e que herda do ideal filosófico de mestre do seu tempo.⁵²

⁵⁰ Rizzi, 438.

⁵¹ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri*, 133-134, BPa 10 (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 136-37.

⁵² Cf. Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri*, 115-118, BPa 10, 133; Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri*, 123, BPa 10, 134-35; Adele Monaci Castagno, «Maestro», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 247-48; Crouzel, *Orígenes*, 80-82.

O percurso foi, portanto, cuidadosamente delineado com o intuito de conduzir, paulatinamente, os seus discípulos à plena maturidade da natureza humana, integralmente considerada. A metodologia por ele empregue decorre totalmente em função de elevar gradativamente os seus alunos à máxima realização das suas potencialidades, ao pleno desenvolvimento das suas faculdades intelectuais e volitivas, numa palavra: à divinização. Partindo das ciências naturais, Orígenes discorria sobre o «sagrado governo do mundo [...] e imprimia nas [...] almas [dos seus alunos] uma admiração espiritual, em vez de irracional»⁵³. A Geometria ocupava um papel fulcral como «cimento sólido e fundamento de tudo»⁵⁴ a que se seguia a Astrologia⁵⁵, a Filologia, a Gramática, a Dialética e a Ética: «desta maneira, esforçava-se por fazer-nos insensíveis à dor e indiferentes a todo o mal, disciplinados, constantes, semelhantes a Deus e verdadeiramente felizes».⁵⁶

Consolidados, assim, os fundamentos que as ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα⁵⁷ garantiam, seguia-se a leitura dos filósofos. Na senda de Justino de Roma, ou de Clemente Alexandrino, Orígenes reconhece o valor da Filosofia e vê nela sementes da Verdade [σπέρματα τοῦ Λόγου] que assume diligentemente, não como um fim, mas como um auxílio [συνέριθος] imprescindível ao estudo teológico. Neste sentido, o seu método assume, quanto à Filosofia, uma proximidade fundamental com axioma medieval: *Philosophia, ancilla Theologia*. Estudos recentes têm demonstrado, com efeito, que as técnicas de análise das obras platónicas ou aristotélicas adotadas no Διδασκαλείον são empregues por Orígenes nos seus comentários aos textos bíblicos e explicariam o seu interesse pelos elementos filológicos e lexicais das Escrituras, bem como o constante confronto entre versões variadas, ou distintas interpretações.⁵⁸

Com efeito, estimava que filosofássemos, recolhendo com todo o esmero todos os escritos dos filósofos e poetas antigos, sem rejeitar nem reprovar nenhum [...] Excetuava, não obstante, os livros dos ateus [...], [mas] desejava que descobríssemos e tivéssemos contacto com todos

⁵³ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri.*, 111, BPa 10, 132.

⁵⁴ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri.*, 114, BPa 10, 133.

⁵⁵ Assim denominada no Mundo Antigo (equivaleria ao que hoje entendemos por Astronomia), embora ela não se possa entender como ciência, segundo os padrões contemporâneos.

⁵⁶ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri.*, 116, BPa 10, 133. Cf. Marcelo Rodríguez, ed., *Orat. Panegyri.*, Introdução, BPa 10 (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 72-85.

⁵⁶ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri.*, 116, BPa 10, 133.

⁵⁷ “Disciplinas encíclicas ou propedêuticas”.

⁵⁸ Veja-se, desde logo, a sua monumental obra, consagrada para a posteridade sob o nome de *Hexaplas*, pelas seis colunas de texto em que era, geralmente, disposta. Infelizmente, perdeu-se no decurso dos séculos e não possuímos dela senão testemunhos indiretos. Cf. Lorenzo Perrone, «Libero Arbitrio», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 173; Castagno, «Maestro», 248.

os demais, sem preferir, nem tampouco condenar gênero algum de doutrina filosófica, [quer] fosse grega ou estrangeira [...] Isto era muito sábio e hábil, pois evitava o perigo de que uma dessas doutrinas [...], ao ser escutada e estimada exclusivamente, se infiltrasse na nossa alma, enganando-nos.⁵⁹

As acusações que perpassam o *Discurso* Veraz de Celso – que Orígenes viria a refutar poucos anos antes da sua morte – comprovam, não obstante, uma depreciação generalizada na Grande Igreja em relação a uma semelhante metodologia teológica. Máximas como «não investigues, mas crê!»⁶⁰ ou, ainda, «má [...] é a sabedoria deste mundo; boa, a loucura ou a tolice»⁶¹ são exemplos perentórios de uma atitude diante da Filosofia difundida entre os cristãos, em geral, e que é também referida frequentemente com consternação pelo próprio *Adamantius*: «os mais ignaros, entre os que declaram pertencer à Igreja [...], aceitam tais coisas acerca do [Criador], que nem [se poderiam pensar] [...] do mais cruel e injusto dos homens».⁶²

Como legitimar, então, tamanha apropriação das ciências profanas para dizer e explicitar o dado da Fé, num contexto em que tal era fortemente contestado? Retomando, nas suas Homilias ao *Livro do Êxodo*, a figura de Moisés – que, embora falasse com Deus face a face e d’Ele recebesse instruções, aceita e obedece ao conselho do seu sogro Jetro – o nosso autor desvela uma legitimidade para a sua opção, fundamentada na autoridade escriturística:

Eis porque nós, da mesma forma, quando encontramos uma opinião expressa com sabedoria pelos pagãos, não devemos imediatamente, com o nome do autor, desprezar também o pensamento; nem sob o pretexto de possuímos uma Lei que nos foi outorgada por Deus, para nos enchermos de soberba e desprezarmos as palavras dos sábios; mas, como diz o Apóstolo: *Provai tudo e retende o que é bom*.⁶³

⁵⁹ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri*, 151-54, BPa 10, 141-42.

⁶⁰ Orígenes, *CCels*, I, 9, SC 132 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1967), 98-9.

⁶¹ Orígenes, *CCels*, I, 9, SC 132, 98-9.

⁶² Orígenes, *Princ*, IV.2.1, Ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀκεραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀρχούντων τυγχάνειν [...] · τοιαῦτα δὲ ὑπολαμβάνουσι περὶ αὐτοῦ, ὅποια οὐδὲ περὶ τοῦ ὀμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου, FuP 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 830-31. O *Adamantius* sabia que as elites intelectuais estavam ávidas pelos ensinamentos de Cristo e que, escandalizados com a fé dos *simpliciores*, eram atraídos pelo Gnosticismo.

⁶³ Orígenes, *HomEx*, XI, 6, «Unde et nos, si forte aliquando invenimus aliquid sapienter a gentilibus dictum, non continuo cum auctoris nomine spernere debemus et dicta, nec pro eo quod legem a Deo datam tenemus, convenit nos tumere superbia et spernere verba prudentium, sed sicut Apostolus dicit: *Omnia probantes, quod bonum est tenentes*», SC 321 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1985), 346-47.

1.1.6. A pregação em Cesareia da Palestina: início da tensão com Demétrio

A segunda década do século III está marcada por uma série de viagens de Orígenes, motivadas por circunstâncias diversas – desde o desejo que várias ilustres figuras⁶⁴ demonstram em escutar o que o famoso mestre de Alexandria tem a dizer acerca dos divinos ensinamentos, às recorrentes requisições dos seus dotes teológicos para a defesa da ortodoxia, perante a ameaça da heresia que dilacerava interiormente algumas comunidades, missão que permanece uma constante ao longo da sua vida – que atestam que a sua fama extravasava indubitavelmente os limites geográficos e eclesiais de Alexandria.

Em 212, por exemplo, Orígenes leva a termo o seu grande desejo de «ver a antiquíssima Igreja dos Romanos»,⁶⁵ durante o pontificado de Zeferino,⁶⁶ bispo de Roma, onde, segundo o testemunho de Jerónimo⁶⁷, Hipólito teria reconhecido a sua presença entre a assembleia durante uma homilia e feito questão de o saudar. Veja-se ainda que, entre 214 e 215, o Governador da Província Romana da Arábia solicita diretamente a Demétrio e ao Governador do Egipto que lho enviem a Bostra a fim de comprovar pessoalmente a sua grande sabedoria.⁶⁸

O período que se seguiu ao seu regresso da Arábia foi relativamente conturbado. O Imperador Caracalla, que fora mal recebido pela população alexandrina, suscita, como resposta a uma sublevação, uma violenta repressão na cidade, abandonando-a ao saque e encerrando todas as escolas filosóficas e suas instituições pares, como a Escola Eclesiástica. Desta forma Orígenes vê-se obrigado exilar-se na região da Palestina, onde é acolhido por Teoctisto, bispo de Cesareia, que mantinha uma relação muito próxima com Alexandre, bispo de *Aelia Capitolina*.⁶⁹ Será uma viagem de suma importância na vida do *Adamantius*, marcada por um encontro determinante com os prelados palestinianos acima citados, com os quais travará uma amizade que o acompanhará no

⁶⁴ Entre elas, gostaríamos de destacar Júlia Mammea, mãe do Imperador Alexandre da dinastia dos Severos, que, tendo ouvido falar da fama de Orígenes, o convocou a Antioquia para escutar a sua sabedoria. Cf. *HE*, VI, XXI, 3-4, SC 41, 121.

⁶⁵ *HE*, VI, XIV, 10, SC 41, 108.

⁶⁶ O Pontificado do Papa Zeferino situa-se historicamente entre os anos 198 e 217. Cf. Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 12, 108.

⁶⁷ Cf. Jerónimo, *VirIll.*, LXI, PL 23, 900A-901B, 707-8.

⁶⁸ Cf. Jerónimo, *VirIll.*, LX, PL 23, 900B-900C, 705-6; *HE*, VI, XIV, 10, SC 41, 108; *HE*, VI, XIX, 15, SC 41, 117.

⁶⁹ Nome dado a Jerusalém após a sua completa destruição no período de Adriano, como resposta à II Revolta Judaica, uma insurreição contra o domínio Imperial sob o comando de Simon Bar Kokhba, em torno do ano 132. Como tal, a partir deste momento, referir-nos-emos à dita cidade a partir das duas formas aqui apresentadas. Cf. *HE*, VI, XIX, 16, SC 41, 117-18; Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 13, 117-18.

decurso dos anos vindouros. As fontes não nos permitem precisar se Teoctisto de Cesareia e Alexandre de Jerusalém já teriam tomado conhecimento de Orígenes, da sua excelência na interpretação das Sagradas Escrituras e da sua eloquência no que concerne aos Mistérios Divinos. Não obstante, Cesareia era a capital da Região Palestinense, uma cidade portuária estratégica e extremamente importante nas rotas comerciais mediterrânicas, à semelhança de Alexandria, de modo que as travessias entre ambas eram mais do que recorrentes. Se a sua fama se estendera até Roma, como constatámos a propósito da menção de Hipólito ao mestre alexandrino, e a muitas outras regiões do Império, como à Arábia, não só é verosímil, como provável, que ela também o tivesse precedido na Palestina.

Teoctisto e Alexandre, tendo escutado alguns colóquios particulares nos quais Orígenes discorria acerca das Sagradas Escrituras, interpretando-as para os seus ouvintes, convidaram-no a fazer o mesmo na assembleia eclesial, apesar de ainda não ter recebido a ordenação presbiteral. Demétrio, tendo tomado conhecimento do sucedido, intimou Orígenes a regressar a Alexandria, por intermédio de cartas e de alguns Diáconos enviados a Cesareia para o reconduzir ao Egipto. Pese embora a determinação com que Demétrio procura fazer-se escutar, as epístolas mencionadas não teriam tido outra intenção do que a de recuperar o seu Catequista o mais rapidamente possível. Porém, essa intenção não se verificará aquando da sua ordenação “clandestina”. Contudo, o bispo alexandrino não deixa de reprimir os seus pares Teoctisto e Alexandre por terem violado, segundo o seu entender, as normas eclesiais da pregação, ao permitirem que um leigo pregasse na assembleia reunida sob a presidência do bispo.⁷⁰

No decurso dos quinze anos que se sucederam, Orígenes manteve-se nos ofícios que lhe tinham sido assignados no Διδασκαλείον, que acumula com o prolífico trabalho de redação das suas obras, graças a um cristão valentiniano alexandrino, de nome Ambrósio, que se convertera à ortodoxia ao encontrar em Orígenes a coerência intelectual do dado da Fé que ele julgara não existir na Grande Igreja. Trata-se de uma figura incontornável para o nosso autor e para o nosso estudo, dado que, por seu intermédio, se tornou possível a redação do número abissal de obras que Orígenes produziu, por ele patrocinadas e, não raras vezes, incitadas.

⁷⁰ Cf. *HE*, VI, XIX, 16-19, SC 41, 117-19; Bardy, ed., *HE*, SC 41, notas 15 e 19, 118-19.

1.1.7. A crise entre Demétrio e Orígenes: primeira condenação

O ano de 231 constitui o ponto de rutura definitiva entre Orígenes e Demétrio e, por esse motivo, estabelece um marco no percurso do nosso autor, dividindo-o em dois grandes períodos, como está patente na estrutura externa do presente subcapítulo. A tensão acumulada⁷¹ entre o διδάσκαλος de Alexandria e o seu bispo, que remontava à polémica pregação de Orígenes numa celebração eclesial, em Cesareia, converte-se, nos primeiros anos da terceira década do III século, numa controvérsia irreconciliável entre ambas as partes, que o nosso autor descreve, em tons sofridos, no Prefácio ao seu VI Livro do *Comentário ao Evangelho de São João*:

Embora a tempestade que se levantou em Alexandria parecesse opor-se, nós [pudemos] ditar, até ao quinto tomo, o texto que te enviamos, pois Jesus ordenou aos ventos e às vagas do mar [que amainassem]. Tínhamos avançado um pouco [na composição] do sexto [tomo], quando fomos expulsos da terra do Egipto e nos salvou o Deus que [de lá] fizera sair o seu povo. Então, como o nosso inimigo nos fizesse uma guerra crudelíssima através das suas novas cartas verdadeiramente hostis ao Evangelho, e levantasse contra nós todos os ventos da perversidade do Egipto, o Verbo⁷² convidou-me a fazer face ao assalto e a velar pelo meu coração [...] em vez de retomar a contratempo o seguimento do texto, antes que o meu espírito não tivesse recobrado a calma.⁷³

⁷¹ Ao longo do séc. III, a figura do διδάσκαλος parece ter sido paulatinamente eclipsada pela emergente preponderância do επίσκοπος e isso parece ser evidente na Igreja de Alexandria. Desde que temos conhecimento, os grandes mestres que aí desempenharam as suas funções foram sempre leigos e extremamente relevantes quanto à sua produção teológica. Orígenes parece compreender-se constantemente nesse primado do múnus didascálico, numa constante atitude de conciliação diante da evidente tensão entre os dois ministérios, no decurso do pontificado de Demétrio. A tendência para assimilação entre a figura do διδάσκαλος e a hierarquia eclesial, depois do afastamento de Orígenes, é manifesta e poderia explicar, em grande parte, a rutura com o seu bispo Demétrio. Depois dele, o ministério no Διδασκαλείον estaria irremediavelmente vinculado à Cátedra da cidade. Os seus sucessores acabariam por ser, eventualmente, bispos de Alexandria: assim Heraclas († 247) e Dionísio († c. 264), bem como o célebre Patriarca Cirilo († 444), por exemplo. Cf. Castagno, «Maestro», 251; Rizzi, «Scuola di Alessandria», 439.

⁷² Optámos por traduzir o termo λόγος por “Verbo”, ao contrário do que faz a edição infracitada que seguimos. Contudo, poderia igualmente traduzir-se por “razão”, designando, nesse caso, o discernimento que o próprio Orígenes fizera diante da turbulenta situação em que se viu imerso. O contexto não nos permite dirimir a ambiguidade, pelo que optámos pela primeira opção, tal como está no corpo do texto.

⁷³ Orígenes, *ComIo*, VI, II, 8-9, Καὶ μέχρι γε τοῦ πέμπτου τόμου, εἰ καὶ ὁ κατὰ τὴν Ἀλεξανδρείαν χειμῶν ἀντιπράττειν ἐδόκει, τὰ διδόμενα ὑπηγορευόμενα, ἐπιτιμῶντος τοῖς ἀνέμοις καὶ τοῖς κύμασι τῆς Θαλάσσης τοῦ Ἰησοῦ · καὶ ἔκτου δὲ ἐπὶ ποσὸν προεληλυθόντες ἀξελκύσθημεν ἀπὸ γῆς Αἰγύπτου, ῥυσαμένου ἡμᾶς τοῦ θεοῦ τοῦ ἐξαγαγόντος τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπ’ αὐτῆς. Ἐπειτα τοῦ ἐχθροῦ πικρότατα ἡμῶν καταστρατευσαμένου διὰ τῶν καινῶν αὐτοῦ γραμμάτων τῶν ἀληθῶς ἐχθρῶν τῶ εὐαγγελίῳ καὶ πάντας τοὺς Αἰγύπτου ἀνέμους τῆς πονηρίας καθ’ ἡμῶν ἐγείραντος, στήναι μᾶλλον με πρὸς τὸν ἀγῶνα παρεκάλει ὁ λόγος καὶ τηρῆσαι τὸ ἡγεμονικὸν [...] ἥπερ ἀκαίρως, πρὶν γαλήνην τὴν διάνοιαν λαβεῖν, συνάπτειν τὰ ἐξῆς τῆς γραφῆς, SC 157 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1970), 132-35. Orígenes explica a

A dissensão é despoletada em 230, quando Orígenes, dirigindo-se a Atenas a fim de refutar os hereges que desestabilizavam os cristãos da capital helénica, passando por Cesareia, recebe a ordenação presbiteral das mãos de Teoctisto, que age em conformidade com o parecer de Alexandre de *Aelia*.⁷⁴

Demétrio, contudo, indignou-se quando se apercebeu que Orígenes tinha sido ordenado presbítero sem o seu consentimento e a sua ira inflamou-se a tal ponto que escreveu aos bispos «de toda a *oecumene*»⁷⁵ com o intuito de o acusar e, assim, comprovar a sua excentricidade e irreverência. Efetivamente, Eusébio reconhece ter sido esta a atitude de Demétrio e relata-a num excerto fortemente apologético, que não se poupa nas críticas dirigidas contra o prelado alexandrino, fazendo recair toda a culpa da desavença, não na atitude de Orígenes – que, por sinal, não recebeu a ordenação de bom grado⁷⁶ – mas na inveja desmesurada de Demétrio, motivada pela insuportável constatação da celebridade do *Adamantius*, que se estendia pelo Império. Tal é o que podemos depreender a partir das palavras do historiador de Cesareia:

[Quando Orígenes] alcançara o mais alto grau de glória [e sendo] o seu nome conhecido por todos os homens; Demétrio, não encontrando outro pretexto de acusação, armou um escândalo pela ação cometida na sua infância e ousou incluir nas suas acusações os que o haviam elevado ao presbiterado.⁷⁷

O tom é evidentemente pejorativo para com a figura de Demétrio e, neste sentido, provavelmente exagerado. Contudo, há algo que é inquestionável num confronto honesto das várias fontes que tratam este acontecimento: que o que Demétrio aceitara com relativa tranquilidade e paciência duas décadas antes, leia-se, a auto-mutilação de Orígenes – que Eusébio afirma ter sido conhecida pelo prelado – se ergueu agora como acusação feroz contra o *διδάσκαλος* de Alexandria. De facto, a obstinação em condenar Orígenes e demonstrar a sua heterodoxia⁷⁸ atingirá proporções tão grandes que parecerão contradizer a anterior benevolência e predileção

Ambrósio, a quem dedica o *Comentário ao Evangelho de São João*, os motivos que o fizeram tardar tanto tempo a retomar a redação da referida obra.

⁷⁴ Cf. Fócio, *Bibl.*, 118, 92b, 90-1; *HE*, VI, XXIII, 4, SC 41, 124.

⁷⁵ *HE*, VI, VIII, 4, SC 41, 96.

⁷⁶ Sobre a possibilidade de ter sido uma ordenação relativamente forçada, ainda que aceite por Orígenes, ver Crouzel, *Orígenes*, 31–32.

⁷⁷ *HE*, VI, VIII, 5, SC 41, 96.

⁷⁸ Sabemos pelo próprio *Adamantius* que, em Alexandria, se difundirá a noção de que ele teria propugnado que Satanás haveria de ser salvo, como exporemos adiante.

com que o agraciara.⁷⁹ Os próprios bispos palestinos escreverão uma carta em defesa de Orígenes, referindo, a propósito, a pregação que Demétrio denunciara ilícita alguns anos antes:

[Demétrio] acrescenta, na sua carta, que isto jamais se ouviu dizer e que, ainda hoje, não acontece, que os leigos façam a homília na presença de bispos, mas eu não sei como diz uma coisa tão manifestamente inexata. Pois, onde se encontram homens capazes de servir os irmãos, são convidados pelos santos Bispos a dirigir-se ao povo; assim em Laranda, [...] em Icônio [...] e em Sínade.⁸⁰

Para cimentar a sua acusação, Demétrio convocou, em Alexandria, «um sínodo de bispos e alguns presbíteros»,⁸¹ para dirimir a questão origeniana, apesar de as normas relativas à ordenação e à sua dependência exclusiva do bispo da região a que o ordinando pertencesse não estarem ainda fixadas – o que só acontecerá com o Concílio de Niceia. De facto, o resultado do dito Sínodo foi surpreendentemente indulgente, em relação ao que seria espectável diante da veemência com que Demétrio insistia na proclamação da invalidade da ordenação conferida por Teoctisto, associada a uma excomunhão. Reunido sob a presidência de Demétrio, o Sínodo deliberou que, se Orígenes fora ordenado em Cesareia da Palestina, deveria exercer aí o seu ministério, estando proibido de voltar a Alexandria. Todavia, isso não parece ter correspondido às expectativas do prelado alexandrino, que convocou um novo Sínodo, desta vez apenas com alguns bispos egípcios, a fim de despojar Orígenes da dignidade presbiteral, estendendo, posteriormente, a decisão tomada à Igreja de Roma.⁸²

Jerónimo, em 385 – ainda professo entusiasta de Orígenes – classifica a condenação que Demétrio alargou a quase todo o Império⁸³ como uma injusta recompensa pelo esplendor das obras compostas pelo alexandrino, admitindo, ainda, que se «Roma [...] reunira um senado contra ele, não [o fizera] pela novidade da sua doutrina nem por motivos de heresia (como inventam agora

⁷⁹ Cf. Fócio, *Bibl.*, 118, 92b, 90-1.

⁸⁰ *HE*, VI, XIX, 17-18, SC 41, 118-19. Note-se que a prática da pregação variava de acordo com o contexto em que a consideramos. Todos os exemplos citados nesta carta são de Igrejas da Ásia Menor, cuja conceção acerca da pregação diferia muito da africana, por exemplo, ou da romana. Por isso, não nos deve espantar que Teoctisto e Alexandre adotem uma postura tão diferente da de Demétrio a este respeito. Cf. Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 17, 118; Daniélou, *Origène*, 35.

⁸¹ Fócio, *Bibl.*, 118, 93a, 91-2.

⁸² Cf. Fócio, *Bibl.*, 118, 93a, 91-2; Crouzel, *Orígenes*, 35-37; Daniélou, *Origène*, 37.

⁸³ Excetuam-se as Igrejas da Palestina, da Arábia, da Fenícia e da Acaia. Cf. Jerónimo, *Ep.33 Ad Paulam*, 5, BAC 530, 304.

contra ele cães raivosos) mas porque não podiam suportar a glória da sua eloquência e da sua ciência e porque, quando ele falava, todos pareciam mudos». ⁸⁴

1.2. Em Cesareia da Palestina

Excomungado pelo Sínodo de Alexandria, Orígenes estabelece-se definitivamente em Cesareia, ⁸⁵ no décimo ano do reinado de Alexandre Severo, protegido pelas Igrejas Palestinenses, com cujos bispos mantinha uma relação de sentida amizade. Este será, indubitavelmente, o período mais prolífero da sua vida. A companhia de Ambrósio, seu mecenas acima referido, foi determinante para que pudesse dar continuidade à produção literária que iniciara em Alexandria, dispondo com liberalidade da sua fortuna para que o mestre tivesse ao seu dispor uma série de taquígrafos, calígrafos e editores, sem os quais não se pode explicar o esforço, quase megalómano, que subjaz ao vasto reportório de obras que constituem o seu legado.

Aquilo em que esta última fase da sua vida difere da que a precede reside no acréscimo que o ministério presbiteral comporta aos seus anteriores encargos. À perscrutação dos Mistérios do Reino e à interpretação das Sagradas Escrituras, fora as suas preocupações enquanto mestre do *Διδασκαλείον*, que se prolonga em Cesareia, acrescenta-se o ofício da pregação na assembleia – muitas vezes transcrito em simultâneo e, posteriormente, revisto e editado – de modo que, desta época tão fértil, possuímos inúmeros *Comentários*, *Homilias* e *Tratados*, que ainda hoje continuam a maravilhar aqueles que neles meditam e sobre eles se debruçam.

⁸⁴ Jerónimo, *Ep.33 Ad Paulam*, 5, «Roma ipsa contra hunc cogit senatum, non propter dogmatum nouitatem, non propter heresim (ut nunc aduersum eum rabidi canes simulant) sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant, et illo dicente omnes muti putabantur», BAC 530, 304.

⁸⁵ Sobre esta cidade portuária e a sua importância tal como Orígenes a conheceu, ver John Antony McGuckin, «Caesarea Marítima as Origen knew it», em *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. Robert J. Daly (Leuven: Peeters Publishers, 1992), 3–21.

1.2.1. O Διδασκαλείον em Cesareia

A atividade do período de Cesareia constitui, por isso, a porção fundamental do legado teológico de Orígenes, não só pelo património documental armazenado na famosa Biblioteca de Cesareia Marítima, mas sobretudo pela marca indelével que o seu ensino no Διδασκαλείον, com ele instaurado também na capital imperial da Palestina, infligiu na tradição teológica e espiritualidade cristãs.

Nesta Escola, o pensamento origeniano floresce relativamente isolado da controvérsia que o envolvia noutras regiões do orbe e que só atingirá a Palestina e a Ásia Menor com a Primeira Crise Origenista, nas últimas décadas do século IV – com efeitos devastadores para a reputação do Alexandrino, que se estenderão até ao II Concílio de Constantinopla, em 553. No final do século VI, a sua imagem estaria, paradoxalmente, arruinada para a Tradição Cristã Oriental.

Contudo, como se pode depreender a partir do excerto supracitado do seu prefácio ao VI Tomo do *Comentário ao Evangelho de São João*, a mudança para Cesareia Marítima significou, para o *Adamantius*, um verdadeiro bálsamo, diante do sofrimento e pesar que a crise alexandrina lhe infligira. Lá, pôde prosseguir com os seus anteriores encargos, numa configuração cada vez mais profunda e, evidentemente, amadurecida, com o Verbo encarnado, no exercício do sacerdócio ministerial. Foi também em Cesareia que encontrou a joia da coroa, entre todos os seus discípulos: o jovem Teodoro – que viria a assumir o nome de Gregório e seria consagrado para a posteridade com o epíteto de Taumaturgo⁸⁶ – e o seu irmão Atenódoro. Permaneceram com Orígenes durante cinco anos, por um encontro furtivo, que Gregório atribui à Providência Divina, numa obra de excelência retórica e gramatical, que nos narra, em primeira mão, a maravilha e a beleza do discipulado com o mestre alexandrino.⁸⁷

Originários de uma cidade do Ponto,⁸⁸ pretendiam terminar em Beirute – onde se encontrava a melhor escola de ciências jurídicas do Império – os estudos de Direito, que haviam

⁸⁶ Literalmente: “o que realiza obras admiráveis”, cujo sentido se aproximaria do termo “milagreiro”, isto é, “aquele que realiza milagres”, ou “prodígios”. Estamos perante um dos santos mais venerados da Tradição Cristã Oriental. Tal como ele, também António de Lisboa viria a receber esse cognome, entre outros de menor relevância para o caso português.

⁸⁷ Cf. Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyrr.*, 46, BPα 10, 116-17; *HE*, VI, XXX, 1, SC 41, 132-33.

⁸⁸ Região da Ásia Menor situada nas margens do Mar Negro, na atual Turquia.

começado na Capadócia, quando se vêem obrigados a acompanhar a sua irmã a Cesareia Marítima, para a reconduzir ao seu marido, que fora requisitado inesperadamente para os serviços do Governador da Palestina. Tencionavam retomar o caminho para Beirute, mal tivessem cumprido o seu dever, quando se encontraram com Orígenes e com a Escola que ele instaurara na Cidade, e o impacto que ele neles produziu foi tão significativo que transformou as suas vidas, como o próprio Gregório nos descreve:⁸⁹

Como uma fâisca [...] na nossa alma, acendeu-se e inflamou-se o amor ao próprio *Logos* sagrado e amabilíssimo, que atrai a Si, por sua inefável beleza, todos os homens, e da mesma forma a este homem, seu amigo e intérprete. Tocado eu em demasia por esse amor, decidi renunciar a todas as tarefas e estudos que nos interessavam, entre outros, os das minhas formosas leis, assim como à pátria e à família, tanto à que viera até cá,⁹⁰ como à que tínhamos abandonado. Uma só coisa me era estimada e querida: a filosofia e este homem divino, que era o seu mestre.⁹¹

Através dele, o pensamento origeniano difundir-se-á na Capadócia e, por intermédio de Macrina († 340), sua discípula e avó de Basílio Magno († 379) e de Gregório de Nissa († 394), desembocará na eminente formulação teológica dos Padres Capadócius, que inclui ainda, além dos nomes acima citados, Gregório de Nazianzo († 390) – que, com Basílio Magno, redigirá a *Philokalia*, uma antologia dos escritos de Orígenes, mormente concernentes à sua Teologia Trinitária e à interpretação das Sagradas Escrituras.⁹²

Por intermédio dos três Padres Capadócius, mas sobretudo do Nazianzeno, o filão origeniano alcançou Evágrio, o Pôntico († 399), seu diácono na Igreja de Constantinopla e um dos mais célebres origenistas do IV século, que viria a trasladar-se para o Egipto, onde foi discípulo de Macário de Alexandria († c. 390) e de Macário, o Grande († 390), o afamado seguidor de Antão († c. 356), que, por sua vez, era também um origenista. Com Evágrio, o origenismo que florescia no ambiente monacal dos desertos egípcios conheceu uma sistematização sem par, que acabaria por ser determinante para a grande querela que viria a despontar pouco depois da sua morte. De facto, todos os grandes intervenientes da primeira crise origenista tiveram, de alguma maneira, um contacto relativamente próximo com o ilustre monge originário do Ponto: assim, Rufino († c. 410)

⁸⁹ Cf. Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyrr.*, 63-74, BPa 10, 120-23.

⁹⁰ Até Cesareia, leia-se.

⁹¹ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyrr.*, 83-84, BPa 10, 125.

⁹² Cf. Daniélou, *Origène*, 20.

e Melania († c. 410), em cujos mosteiros Evágrio se recolheu durante algum tempo em Jerusalém; assim Jerónimo, que aí o conheceu e que haveria de tornar-se seu acérrimo detrator; assim os Irmãos Altos, João, bispo de Jerusalém († 417), e Dídimo, o Cego († 398).⁹³

Também Gregório de Nissa que, aliás, foi um dos mais fiéis seguidores das ideias de Orígenes, teve contacto com Evágrio e os paralelos teológicos que se verificam entre os dois são deveras impressionantes, inclusive no que se refere à teoria da Apocatástase, que ambos defendem abertamente, embora a reação eclesial tenha sido distinta para cada um deles. A Teologia do mestre adamantino expandiu-se, assim, ao longo dos séculos no Oriente Cristão, qual grande rio, desaguando em autores como Pseudo-Dionísio, Areopagita (séc. V-VI) e Máximo Confessor († 662).⁹⁴

Os constrangimentos, em relação à figura de Orígenes, que resultaram das duas grandes crises origenistas, de que o II Concílio de Constantinopla é sinal e ponto de chegada, não lograram impedir que o génio do Alexandrino se perpetuasse na história da teologia cristã. «Quem pode medir a sua influência quanto ao acesso da sociedade romana ao cristianismo, antes e depois de Constantino?»⁹⁵ Pelos Capadóciós, o seu pensamento chegou a Ambrósio († 397) quase imaculado e, pelo bispo mediolanense, a Agostinho († 430), por quem a medievalidade o recebeu, desde Escoto Eriúgena († 877) e Eckart († 1328) a Erasmo de Roterdão († 1536) e Pascal († 1662). Não houve outro grande pensador cristão que estivesse «tão invisivelmente presente na Igreja»⁹⁶ como Orígenes de Alexandria e Cesareia. Ele é, por este motivo, «a forja na qual, duzentos anos após a morte de Cristo e duzentos anos antes da morte de Agostinho, a forma da Teologia Cristã foi modelada».⁹⁷

⁹³ Ilaria Ramelli, *Evagrius's Kephalalaia Gnostika* (Atlanta: SBL Press, 2015), XVI.

⁹⁴ Cf. Ramelli, XV–XVII.

⁹⁵ Crouzel, *Orígenes*, 237.

⁹⁶ Balthasar, *Origen*, 2.

⁹⁷ Balthasar, 22–23; Cf. Balthasar, 1.

1.2.2. A perseguição de Décio: morte em Cesareia

Orígenes conheceu três grandes perseguições anticristãs, no decurso da sua vida: a de Septímio Severo, que colhera a vida de seu pai; a de Maximino, o Trácio,⁹⁸ da qual escapou ileso, embora tenha visto ser capturados o seu patrono Ambrósio e o presbítero Protoceto, aos quais dirigiu a *Exortação ao Martírio*; e, nos últimos anos da sua vida, a perseguição de Décio – sobre a qual discorreremos em seguida, a fim de elucidar aquilo que, a respeito da morte de Orígenes, se propagou obscuramente.

O pressuposto que fundamenta as diferentes tradições em torno das circunstâncias que envolvem a morte de Orígenes é evidente: ao contrário do que se verificara outrora, o Alexandrino não logrou fintar⁹⁹ o flagelo da perseguição de Décio – comumente considerada como a primeira verdadeiramente universal, porque já não destinada a estratos sociais precisos, nem circunscrita a uma determinada região, mas, antes, estendida a todas as classes e regiões dentro dos limites fronteiriços do Império – e foi encarcerado.

Na senda do reavivamento do sentimento religioso tradicional – que motivou a sua insurreição contra o seu predecessor Filipe, o Árabe, e lhe valeu o título de *Restitutor Sacrorum*¹⁰⁰ – Décio promulgara um decreto que obrigava todos os seus súbditos, à exceção dos judeus, a oferecer um sacrifício aos deuses romanos diante de emissários imperiais, encarregues da redação de uma ata que descrevesse pormenorizadamente o culto prestado. O cristianismo florescera durante período de paz de que gozara sob Filipe e convertera-se numa ameaça considerável à *Pax*

⁹⁸ Imperador entre os anos 235 e 238.

⁹⁹ Termo que não pretende ter qualquer significação que se assemelhe a cobardia ou a hesitação. A prontidão, e até o fervoroso desejo, que Orígenes manifesta ao longo da sua existência para resistir no testemunho de Cristo até ao derramamento de sangue é incontestável para todos aqueles que seriamente se debruçam sobre a sua vida e obra. Contudo, há algo que supera esse zelo quase indomável: a Caridade. Neste sentido, Orígenes chega a propugnar, à semelhança de muitos outros Padres seus coevos, o dever cristão de evitar o martírio, a fim de poupar os algozes e perpetradores de cometer um ato tão terrível e, ao limite, blasfemo – recriminando todos os cristãos que o procurassem propositada e forçosamente. Cf. Orígenes, *ComIo*, XXVIII, 194, SC 385 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1992), 156-57; Rizzi, «Origen on Martyrdom», 474–75.

¹⁰⁰ “Restaurador da Religião”. O movimento de restauração da religião tradicional tem na política benevolente – e extremamente favorável – de Filipe, a respeito dos cristãos, um dos seus maiores motivos, potenciado pela aproximação da celebração do aniversário milenar da fundação de Roma. Décio será o rosto da derradeira derrota de Filipe, o Árabe, por ele assassinado e destronado, em 249. Note-se que o crescente entusiasmo em torno da obra de Celso contra os Cristãos (*O Discurso Veraz*) tem neste movimento de reavivamento da religião tradicional a sua origem. Diante dele, Ambrósio suplicará a Orígenes uma refutação da referida obra, que se concretizará no famoso *Contra Celso*, redigido em Cesareia, em torno do ano 248. Cf. *HE*, VI, XXVIII, 1, SC 41, 130; Crouzel, *Orígenes*, 5–9; Trigg, *Origen*, 52.

Deorum, alicerce sobre o qual estava edificada a mundividência romana, e a política de Décio reflete uma estratégia extraordinariamente delineada para infligir um golpe anímico e moral às comunidades cristãs, diante da constatação de que a bruta e cruel repressão, por si mesma, realizava o efeito contrário ao pretendido. A política persecutória visava, conseqüentemente, obter o maior número possível de apostasias, sobretudo dos membros mais eminentes da hierarquia eclesial, a fim de suscitar uma crise moral e de fé generalizada, não sem métodos crudelíssimos.

Escusado será dizer que Orígenes, sendo uma das mais ilustres figuras da Igreja da época, foi diretamente visado, com o intuito de obter dele uma apostasia que teria um impacto descomunal. Submetido a inúmeros suplícios e formas de tortura, «pelo ferro, pela escuridão do cárcere, [tendo tido] os pés estendidos no cepo até ao quarto furo e [sido] ameaçado pelo fogo»,¹⁰¹ os ferimentos infligidos eram, não obstante, controlados, não acontecesse que, ao invés de um apóstata, se concedesse aos cristãos um mártir valoroso. Eis-nos chegados ao ponto em que os testemunhos divergem num relato, até aqui minimamente linear: terá o Alexandrino sofrido, de facto, um martírio ilustre como Fócio nos garante ser o testemunho de Pânfilo de Cesareia? Ou terá, antes, vindo a ser libertado, tendo confessado valorosamente a sua fé, como afirma Eusébio?¹⁰²

As versões acerca do desfecho da vida de Orígenes sob o flagelo de Décio oscilam entre estas duas narrativas, mas o relato de Eusébio parece ser o mais veraz, por dois motivos: em primeiro lugar, o facto de Eusébio em momento algum sustentar ou até insinuar a possibilidade de um martírio – ainda mais tendo privado tão intimamente com Pânfilo de Cesareia, com quem redigiu a *Apologia de Orígenes* – parece-nos ser razão suficiente para que tal hipótese perca sustentabilidade; não obstante, parece-nos também útil referir a correspondência origeniana de que Eusébio dispõe e cuja datação é posterior à queda de Décio e, conseqüentemente, ao fim da perseguição. A possibilidade do martírio de uma pessoa como Orígenes permanecer na obscuridade e ser pouco divulgado é inadmissível; e o facto de a maioria dos autores, no decurso dos séculos, ter seguido a versão da *História Eclesiástica* constitui ainda outro motivo que sustenta a nossa dedução. Assim, depois de libertado, Orígenes teria regressado a Cesareia, mas as sequelas

¹⁰¹ *HE*, VI, XXXIX, 5, SC 41, 142. Estando ainda na prisão, Orígenes parece ter recebido uma carta de Dionísio, bispo de Alexandria depois de Heraclas e que também havia sido seu discípulo, que o exortava a permanecer firme na confissão da fé, apesar das torturas. Datada de 251, a epístola deve ter produzido um impacto colossal no Alexandrino, por lhe ter sido dirigida pelo bispo da sua Igreja natal, cuja separação muito sofrimento lhe causara. Cf. *HE*, VI, XLVI, 2, SC 41, 162; Bardy, ed., *HE*, SC 41, nota 8, 142; Cruzel, *Orígenes*, 54.

¹⁰² Cf. Fócio, *Bibl.*, 118, 92b, 90-1.

dos sofrimentos que lhe haviam infligido deixaram-no extremamente fragilizado, acabando por apressar a sua morte, que teve lugar, pouco depois, em Cesareia, aos sessenta e nove anos.¹⁰³

Epifânio de Salamina, todavia, introduzirá, no auge da Primeira Crise Origenista, uma outra tradição que, embora insustentável, deve ser aqui mencionada. No seu *Panarion*, o prelado advoga em favor de uma apostasia de Orígenes que, apesar de não ter sido corroborada por outras fontes – inclusive por aquelas que são fruto da obra de autores seus coevos e partidários na depreciação do Alexandrino – não deixou de produzir repercussões inestimáveis para o *Adamantius*. A sua imagem acabaria por ficar profundamente maculada para a posteridade, ainda que, para ele, o título de mártir fosse mais precioso que o de doutor¹⁰⁴ e sempre tivesse querido ser considerado cristão fiel à fé da Igreja:

Quanto a mim, a minha promessa é a de pertencer à Igreja e de não ser chamado com o nome de um herético qualquer, mas com o de Cristo, e de conservar sobre a terra este nome bendito; o meu desejo, tanto nos meus atos como nos meus pensamentos, é o de ser cristão e de ser declarado tal pelos homens.¹⁰⁵

¹⁰³ Cf. *HE*, VI, XXXIX, 5, SC 41, 142; Trigg, *Origen*, 61. Sobre os problemas em torno da datação e o local da sua morte, motivados por uma pequena incongruência de Eusébio, ver Crouzel, *Orígenes*, 7. Com ele, também nós assumimos como provável situá-la quando Orígenes tinha 69 anos, ou seja, entre 254 e 255.

¹⁰⁴ O facto de Jerónimo e Teófilo, intimamente vinculados a Epifânio e ao movimento anti-origenista para que este tanto contribuísse, nada referirem a propósito da alegada apostasia é prova suficiente de que nem mesmo os anti-origenistas do século IV a consideraram digna de crédito, pelo que também nós a descartamos, por ser insustentável a partir de um estudo honesto das fontes. Cf. Epifânio de Salamina, *Panarion*, 64, 1.1 - 2.9, LCA 28 (Brescia: Editrice Morcelliana, 2017), 307-10; Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale - les quatre sens de l'Écriture* (Paris: Éditions Montaigne, 1959), 259-60; Crouzel, *Orígenes*, 55-56; Daniélou, *Origène*, 40.

¹⁰⁵ Orígenes, *HomLc*, XVI, 6, «Ego vero, qui opto esse ecclesiasticus et non ab haeresiarchae aliquo, sed a Christi vocabulo nuncupari et habere nomen, quod benedicitur super terram, et cupio tam opere quam sensu et esse et dici christianus», SC 87 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1962), 244-45.

2. A teologia de Orígenes

Aqui chegados, parece-nos oportuno munir o nosso estudo de alguns elementos que nos permitam compreender a teologia origeniana, naquilo que intimamente a constitui. É evidente que as características de que ela se reveste, bem como a metodologia que lhe é subjacente, necessitariam de um estudo detalhado e exaustivo que não nos é possível realizar, neste contexto, mas que se pode encontrar nas monografias e artigos que citaremos a propósito, ao longo deste breve subcapítulo.

A nossa única intenção, no que à sua teologia diz respeito, consiste, portanto, em demonstrar que ela é maioritariamente um esforço de auto-compreensão crente, a fé, em ato, à procura de se definir a si mesma, numa época em que a *Regula Fidei* ainda não passara pelo processo de assimilação à lei civil que a caracteriza no período pós-niceno. Visamos, por isso, evidenciar como a teologia em exercício investigativo, ἐν γυμνάσια, é um marco incontornável do legado origeniano e um contributo inestimável para a atividade teológica posterior. Para tal, tomaremos como exemplo o Tratado em que este itinerário reflexivo é mais evidente: o *De Principiis*. Pela análise da sua estrutura interna e externa, aprofundaremos os seus objetivos e destinatários, a fim de elucidar as propriedades do percurso epistemológico que desembocará, entre outras coisas, na formulação da hipótese da Apocatástase.

2.1. O Teólogo e o Espiritual

Apesar da inestimável riqueza que o período de Cesareia constitui, quanto ao legado literário de Orígenes, as obras redigidas em Alexandria não são de todo secundárias, quando pretendemos perscrutar as características da sua teologia. A importância do *corpus* redigido durante o período alexandrino radica, desde logo, no facto de o nosso autor aí ter escrito três das suas obras

mais importantes, ou, pelo menos, parte delas: o *De Principiis*, o *Comentário ao Livro do Génesis* e os primeiros cinco tomos do *Comentário ao Evangelho de São João*.¹⁰⁶

É evidente que o seu múnus na Igreja da dita cidade palestinese, mercê da sua condição presbiteral, permitiu – como clarificámos acima – que, aos seus Comentários e Tratados teológicos, fosse acrescentada a vertente homilética. Não obstante, é em Alexandria que a hipótese da Apocatástase é, pela primeira vez, dissertada pelo nosso autor e não por acaso. Como havemos de demonstrar posteriormente, Orígenes recebe-a como uma teoria relevante no ambiente eclesial alexandrino e assume-a como nenhum outro antes dele, desenvolvendo-a e problematizando-a. Por isso, embora encontremos, nas obras redigidas na Palestina, grande parte do seu património exegetico e teológico, é maioritariamente pelo estudo das obras do período que passou no Egito que nos é possível compreender as origens, os motivos e os objetivos que moveram o nosso autor a propugnar a Apocatástase.

É certo que é nos seus Comentários, mais do que nos seus Tratados, que encontramos os traços mais importantes de um universo teológico que extravasa a mera explanação de reflexões que encontramos nos seus ensaios. Sobretudo porque estes últimos visam responder a contextos precisos, não raras vezes de crise. Contudo, ignorar uma parte tão determinante da sua obra seria um erro crasso, mormente no que ao nosso tema diz respeito. Não podemos, como tal, outra coisa inferir que a necessidade de, num reportório tão vasto como o é o do *Adamantius*, confrontar e analisar o todo do seu pensamento nas suas distintas características.

A crítica hodierna é, assim, unânime em afirmar que não se pode estudar o ilustre mestre alexandrino sem a devida consciência de que, nele, não há oposição entre a sua atividade exegetica e aquela propriamente teológica, entendida num sentido especulativo. Semelhante separação, consagrada por Jerónimo¹⁰⁷ e da qual somos herdeiros, implicaria uma compartimentação tal no legado origeniano que tolheria a sua genialidade, reduzindo-o a um conjunto de especulações, incompreensíveis, se isoladas do resto da sua obra. Note-se que a sua cosmovisão é pautada pela tensão quase paradoxal entre a Natureza e a Graça, entre o livre-arbítrio e a Vontade Absoluta de Deus, que «quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da Verdade» (1Tm 4, 2). Neste sentido, se o princípio da reflexão que desemboca na proclamação da Apocatástase é

¹⁰⁶ Cf. Trigg, *Origen*, 17.

¹⁰⁷ Cf. Jerónimo, *Ep.84 Ad Panmachium et Oceanum*, 2, «Laudavi interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum», BAC 530 (Madrid: BAC, 1993), 887-88.

o encontro pessoal de duas liberdades soberanas, é manifesto que nela se intersejam as vertentes espiritual e especulativa. Tudo brota da pergunta fundamental sobre a origem do mal que, mais do que um problema intelectual, é um drama espiritual e existencial, cuja resposta é iluminada pela exegese das Sagradas Escrituras, em conformidade com a *Traditio Apostolica*.¹⁰⁸

2.2. O Tratado *De Principiis*: um esforço de auto-compreensão crente

Dada a natureza deste nosso estudo, é evidentemente impossível que introduzamos exaustivamente todas as obras origenianas, sob pena de nos dispersarmos em demasia. Por este motivo, embora tenhamos como meta uma análise generalizada do conceito,¹⁰⁹ pareceu-nos pertinente expor, neste momento da nossa reflexão, o mais famoso dos seus escritos, redigido em Alexandria e amplamente comentado ao longo dos séculos: o *De Principiis*. Em primeiro lugar, porque este Tratado é, sem sombra de dúvida, a obra mais determinante, no que concerne à sua compreensão antropológica, cosmológica e escatológica. Em segundo lugar, porque a sua redação se inscreve na última década do ministério didascálico de Orígenes, em Alexandria, dando conta, por esse motivo, do encontro com o Neoplatonismo, na escola de Ammónio Saccas, e da sua consequente familiaridade com as grandes questões da tradição filosófica clássica. E, finalmente, porque um olhar perscrutante sobre ele nos permitirá desenvolver e apresentar os pontos fundamentais que caracterizam a sua teologia, bem como os objetivos que o movem num tão grande esforço especulativo, que é o que aqui nos interessa. A partir do *De Principiis* procuraremos, portanto, fornecer uma visão de conjunto sobre os propósitos que perpassam todos os seus escritos: o combate aos *simpliciores* e ao gnosticismo, bem como a diligência em fundamentar racionalmente a fé cristã contra as acusações dos gentios.

¹⁰⁸ Cf. Samuel Fernández, ed., *Princ*, Introdução, FuP 27, 40-42; Crouzel, *Orígenes*, 80-82.

¹⁰⁹ Esse foi um dos maiores contributos de Henri de Lubac para o estudo origeniano: não se pode chegar ao “Orígenes autêntico” sem uma utilização massiva de todos os seus escritos que, pelos seus paralelos teológicos e temáticos, se complementam, interpretam e delimitam. Cf. Henri de Lubac, *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris: Aubier, 1950), 41-42.

Trata-se de um trabalho sem precedentes na Tradição Cristã e que, mesmo dentro do vasto reportório origeniano, se reveste de uma surpreendente singularidade: não só pela novidade que representa, em contexto cristão, mas também por não ser explicitamente uma interpretação das Escrituras, nem um ensaio teológico sobre um tema circunscrito, como em muitas das suas outras obras. Lido e relido, desde o século III, pelos mais variados autores, foi acolhido com entusiasmo, por uns, e rejeitado perentoriamente, por outros. Pela constante polémica em que se viu envolto, tornou-se no símbolo de Orígenes, por excelência: por vezes, da sua heterodoxia; por outras, do seu esplendor.¹¹⁰

2.2.1. *Objetivos*

O prefácio com que o, então, διδάσκαλος alexandrino optou por encabeçar o Tratado constitui, para nós, um testemunho primeiro, mediante o qual nos é possível captar com clarividência os objetivos elementares que motivaram a sua redação e as conjunturas que pautam o contexto intra e extra-ecclesial que envolveram o processo de produção da obra. O florescimento de correntes gnósticas que, cada vez mais, se impunham como movimentos instituídos nas Igrejas da *oecumene*, comprova a indiscutível discrepância doutrinal que justifica a urgência de uma semelhante tarefa. O núcleo fundamental do excerto que apresentaremos em seguida reside, por conseguinte, na conservação de um filão imperativo e impreterível que sustenta e perpassa toda a obra: o *kerygma* eclesial, a, também designada, *Regula Fidei* ou, ainda, *Traditio Apostolica*. Ela é o eixo em torno do qual toda a reflexão se desenvolve e encontra a sua verificação. O objetivo primordial do nosso autor seria, assim, o de afirmar categoricamente a ortodoxia preservada e garantida, na Grande Igreja, pela sucessão apostólica, contra os que semeavam a dissensão no seio eclesial:

Dado que muitos dos que confessam crer em Jesus Cristo divergem, não só em pontos pequenos e sem [relevância], mas também em [pontos] grandes e de suma importância [...],

¹¹⁰ Cf. Manlio Simonetti, *Prefácio*, em Samuel Fernández, ed., *Princ*, FuP 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 9; Trigg, *Origen*, 18.

parece[-nos] necessário fixar, primeiro, uma linha certa e uma regra clara acerca de cada um deles e então investigar também sobre os demais [...]. Deve observar-se, [portanto], a pregação eclesiástica transmitida por ordem de sucessão, a partir dos apóstolos, e que permanece nas Igrejas até ao presente: só essa verdade deve ser acreditada, a que em nada divirja da tradição eclesiástica e apostólica. Contudo, [...] os santos apóstolos [...] transmitiram de modo muito claro [...] [os pontos] [...] que consideraram necessários para todos os crentes [...]; mas deixaram a compreensão racional da afirmação daqueles [pontos] aos que [...] haviam alcançado, pelo [...] Espírito Santo, a graça do conhecimento e da sabedoria. Acerca de outros pontos, [ainda], declararam a sua existência, mas calaram o seu modo e a sua origem, sem dúvida para que os mais diligentes que lhes sucedessem [...] pudessem realizar um exercício com o qual [poderiam] mostrar o fruto do seu engenho.¹¹¹

Tal como estava estabelecida no século III, a *Regula Fidei* não lograva responder cabalmente a muitos dos problemas filosóficos e teológicos mais prementes que, à época, se colocavam. Nesses campos, em que «os santos apóstolos [...] calaram o seu modo e a sua origem»,¹¹² Orígenes descobre os alicerces sobre os quais se pode justificar uma teologia em exercício especulativo, a partir de um profícuo diálogo entre a Revelação, a Tradição e a Razão.¹¹³ Esta metodologia – a saber, de uma teologia em exercício, à procura de se dizer a si mesma, a partir do dado da Fé, com o auxílio da ciência da época – será uma marca inobliterável do *Adamantium* e constitui um dos seus mais preciosos contributos para a posteridade, como adiante exporemos.

Tome-se como exemplo do que aqui expusemos as questões concernentes à origem da alma. O *kerygma* apostólico proclamava que a alma racional possui uma substância própria, que seria recompensada pelos seus méritos, por ser dotada de livre-arbítrio e vontade e que, por isso, não

¹¹¹ Orígenes, *Princ, praef.* 2-3, «Quoniam ergo multi ex his, qui Christo se credere profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis [...] necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de ceteris quaerere. [...] Servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens, illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat. Illum autem scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecumque necessaria crediderunt omnibus credentibus [...] manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui [...] sapientiae et scientiae gratiam per ipsum sanctum spiritum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem quia sint, quomodo autem aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent», FuP 27, 116-19.

¹¹² Orígenes, *Princ, praef.* 3, FuP 27, 118-19.

¹¹³ Aqui entendida enquanto a reflexão filosófica, apesar de a Razão, propriamente dita, não se lhe reduzir.

estaria sujeita ao determinismo. No entanto, o próprio Orígenes manifesta a indecifrabildade da *praedicatio ecclesiastica* a propósito das questões que a filosofia coeva suscitava a este respeito:¹¹⁴

Acerca da alma, não se distingue de modo suficientemente claro na pregação se porventura é transmitida por uma semente [...] ou se, por outro lado, possui outro início; e se este início próprio é gerado ou ingénito, ou se [a alma] é extrinsecamente inserida no corpo, ou não.¹¹⁵

Quando é que começou a existir? De que modo? A sua criação, precederia a conceção, ser-lhe-ia simultânea ou ulterior? E quanto ao ser humano, qual o seu destino final? Que consequências se podem deprender, com base no que os Apóstolos definiram e balizaram a respeito? Da proclamação eclesial de que a alma é dotada de livre-arbítrio – que Deus respeita absolutamente – e de que, em Cristo, Deus assegurará o triunfo final sobre a morte e o pecado, é ou não legítimo indagar sobre uma *Restitutio omnium*, uma ἀποκατάστασις πάντων? Eis apenas algumas questões que darão origem ao primeiro esforço cristão conhecido de especulação teológica, condensado numa só obra, cujo valor reside maioritariamente no facto de ser o único códice em que Orígenes expõe claramente os pontos fundamentais da sua doutrina.¹¹⁶

O título *De Principiis* espelha de uma forma admirável a natureza e o propósito da obra. O seu peso histórico e filosófico é abissal e introdu-la na reflexão filosófica clássica sobre as ἀρχαί, os princípios constitutivos do ser e do cosmos. Todavia, Orígenes, que reconhece o estatuto indispensável da filosofia como base da reflexão teológica, não se restringe a esta mesma tradição, mas ultrapassa-a. Sabemos, por outros textos, que a amplitude semântica do termo era por ele conhecida, pelo que não podemos encerrar o seu significado numa das suas aceções. A sua finalidade não se restringe a uma explicitação dos Princípios fundantes do cosmos, mas visa o que ele, noutra parte, define como «ἀρχαὶ δογμάτων»,¹¹⁷ os Princípios da fé cristã e da natureza dos seres racionais.¹¹⁸

¹¹⁴ Cf. Orígenes, *Princ, praef.* 5, FuP 27, 124-29; Trigg, *Origen*, 19–21.

¹¹⁵ Orígenes, *Princ, praef.* 5, «De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur [...] an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur, necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur», FuP 27, 128-29.

¹¹⁶ Cf. Simonetti, *Prefácio*, em Samuel Fernández, ed., *Princ*, FuP 27, 9-12.

¹¹⁷ Orígenes, *Hom77Ps*, VII, 2, GCS 19 (Berlim/Munique/Boston: De Gruyter, 2015), 437.

¹¹⁸ Cf. Orígenes, *ComIo*, I, 102, SC 120, 112-15; Fernández, ed., *Princ*, Introdução, 32-33; Trigg, *Origen*, 18.

2.2.2. Estrutura e destinatários

A pergunta pelos destinatários do *De Principiis* termina por ser extremamente relevante, na medida em que nos conferirá a capacidade para compreender a panóplia de grupos e movimentos com os quais o nosso autor se viu implicado e que influenciaram a sua produção teológica. Nesta medida, ser-nos-á possível perceber e enquadrar os diferentes tipos de discurso que encontramos, inclusive, no interior do próprio Tratado. O modo [*quomodo*] como os distintos temas são expostos e retrabalhados é o resultado do binómio *quibus et quando*, isto é, do confronto entre aqueles a quem a obra se destina e o período em que ela é produzida.¹¹⁹

Ambrósio de Alexandria é, neste sentido, uma figura determinante. Gnóstico valentiniano – ou marcionita, segundo o testemunho de Jerónimo¹²⁰ – reintegrou a comunhão eclesial graças a Orígenes, em quem encontrou uma exposição racionalmente coerente da fé cristã. Essa lacuna generalizada na Grande Igreja desapontara-o e viria, agora, a ser colmatada pelo esplendor do ensino do *Adamantius*. O seu reconhecimento foi tal que acabaria por dedicar toda a sua vida e fortuna ao serviço do mestre alexandrino e em função da redação, edição e divulgação das suas obras. «Díaco da Igreja e confessor insigne da glória do Senhor»,¹²¹ foi ele, por diversas vezes, o fator que despoletou e motivou o nosso autor na composição de muitos dos seus escritos, inclusive do *De Principiis*. Nele, portanto, condensam-se as características fundamentais dos destinatários do Tratado, que Orígenes descreve, pelo seu próprio punho, no Livro IV:¹²²

Expusemos, segundo a nossa capacidade, como se deve entender isto,¹²³ para os que, embora acreditando, costumam esquadriñar a razão na nossa fé, e para os que agitam contra nós objeções heréticas.¹²⁴

Falamos, portanto, de todos os cristãos que avidamente procuram os fundamentos intelectuais para a sua opção crente, espectro que abrange grupos como os *simpliciores*, por um lado,

¹¹⁹ Fernández, ed., *Princ*, Introdução, FuP 27, 31.

¹²⁰ Cf. Jerónimo, *VirIll.*, LXI, PL 23, 901B, 707-8.

¹²¹ Jerónimo, *VirIll.*, LVI, «Ecclesiae diaconus, et confessionis Dominicae gloria insignis fuit», PL 23, 897B, 703.

¹²² Cf. Jerónimo, *VirIll.*, LVI, PL 23, 897B, 703-4; Jerónimo, *VirIll.*, LXI, PL 23, 901B, 707-8; Orígenes, *ComIo*, V, 8, SC 120, 388-91; Trigg, *Origen*, 15.

¹²³ Orígenes discorre, neste momento, em torno do problema da matéria e do seu sentido e interpretação no contexto cristão.

¹²⁴ Orígenes, *Princ*, IV.4.5, «Prout potuimus in superioribus diximus pro his, qui in fide nostra etiam credendi rationem perquirere solent, et pro his, qui haeretica adversum nos certamina commovent», FuP 27, 946-49.

e as diversas correntes gnósticas, por outro – sobretudo a tríade doutrinal de Marcião, Basíides e Valentim¹²⁵ – constantemente presente como pano de fundo do seu combate às heresias. Contudo, a vastidão dos destinatários do Tratado e das suas obras, em geral, não se restringe ao ambiente cristão. Os seus concidadãos ilustrados, profícuos nas disciplinas filosóficas, e os judeus da diáspora são, não raras vezes, visados pelo *Adamantius*, o que lhe confere uma amplitude temática sem rival na Antiguidade Cristã. Propugnar acerrimamente a continuidade entre o Antigo e o Novo Testamento, contra o marcionismo; defender o livre-arbítrio, contra o determinismo gnóstico; proclamar a realidade da carne do Verbo encarnado na pessoa de Jesus de Nazaré, contra os docetistas; afirmar a unidade da economia da Salvação e, além disso, fornecer ao exercício teológico cristão a capacidade de afirmação nas elites intelectuais do Império. Eis a beleza que envolve o *De Principiis* e que o reveste de uma complexidade doutrinal cujo equilíbrio só é possível numa análise de conjunto da obra, tendo sempre em conta a intencionalidade que subjaz ao desenvolvimento temático de cada uma das suas partes. Pois a leitura isolada de determinadas passagens gerou, ao longo da História, profundas incompreensões e não poucas acusações injustas ou até inverosímeis ao teólogo de Alexandria e Cesareia.¹²⁶

O Tratado organiza-se, quanto à sua estrutura interna, em quatro partes, que não coincidem com os IV Tomos em que está externamente dividido. Numa primeira fase – que coincide quase inteiramente com o *praefacio* de Orígenes – encontramos a exposição da *Regula Fidei*, tal como estava estabelecida no século III: dividida em nove artigos, constitui um precioso atestado do dado da Fé professado em Alexandria, no período pré-niceno. Segue-se o que a crítica hodierna designa como Primeiro Ciclo [I.1 – II.3], em que se tratam os três Princípios que dão nome ao Tratado: a Trindade e a sua ação *ad intra* e *ad extra*, os seres racionais e o mundo. O Segundo Ciclo [II.4 – IV.3] retoma os nove pontos expostos no *praefacio* e desenvolve-os teologicamente. Por fim, a

¹²⁵ Heresiarcas do século II, cujas correntes de pensamento se desenvolveram no ambiente cristão primevo, e permanentes referenciais de refutação para Orígenes. Cf. Eusébio e Pânfilo de Cesareia, *Apol. Or.*, I, 33, SC 464 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002), 80-91.

¹²⁶ Cf. Fernández, ed., *Princ.* Introdução, FuP 27, 20; Fernández, ed., 31; Samuel Fernández, ed., *HomIs*, Introdução, BPa 89 (Madrid: Ciudad Nueva, 2012), 7-10; Crouzel, *Orígenes*, 82; Josep Rius-Camps, «Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del “Peri Archôn”», em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, ed. Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps (Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, 1975), 305–8.

obra encerra com uma Ἀνακεφαλαίωσις [IV, 4], ou seja, uma *retratatio* geral do que se afirmara, ao longo das diversas secções, acerca dos Princípios.¹²⁷

Este modo de estruturar colocou em causa a unidade do *De Principiis* pelo tom repetitivo com que o seu autor aborda, desenvolve e trabalha os temas que são constantemente retomados ao longo da obra. Contudo, o estudo exaustivo a que a obra tem sido submetida desde o século XIX permite-nos, hoje, compreender os motivos que explicam, em grande parte, as repetições temáticas que o caracterizam. Por um lado, deve mencionar-se o carácter inacabado do Tratado, atestado nas fontes: Ambrósio ficara tão extasiado com o trabalho do seu mestre, que o divulgou antes de uma revisão adequada; numa carta ao Papa Fabião, Orígenes teria manifestado o seu arrependimento «por se ter difundido o que ele escrevera para uso privado e recrimina Ambrósio por essa temeridade».¹²⁸ Por outro, as intenções que subjazem a cada ciclo de estudo explicariam o desenvolvimento dos mesmos temas em duas fases distintas. Sendo o principal intuito do *Adamantius* guarnecer a fé cristã das categorias filosóficas necessárias para a apresentar intelectualmente coesa e harmoniosa, o Primeiro Ciclo distingue-se do Segundo numa abordagem de cariz filosoficamente erudito, desconstruindo os argumentos que afastavam os cristãos letrados da verdadeira ortodoxia. O Segundo Ciclo, por sua vez, tem como escopo a refutação das doutrinas perniciosas dos gnósticos, num registo mormente *kerygmático*, como está patente na sentença que o inicia:¹²⁹

Depois de termos percorrido estas coisas por ordem, tão brevemente como pudemos, corresponde, de acordo ao que propusemos no início, refutar também aqueles que opinam que o Deus Pai de nosso Senhor Jesus Cristo é outro, distinto do que dava as sentenças da lei a Moisés, que é o Deus dos pais Abraão, Isaac e Jacob.¹³⁰

¹²⁷ Cf. Marguerite Harl, «Structure et cohérence du “Peri Archôn”», em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, ed. Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps (Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, 1975), 14–17; Crouzel, *Origenes*, 70.

¹²⁸ Jerónimo, *Ep.84 Ad Panmachium et Oceanum*, 10, «Ipse Origenes in epistula quam scribit ad fabianum Romanae urbis episcopum, paenitentiam agit cur talia scripserit, et causas temeritatis in Ambrosium refert, quod secreto edita in publicum protulerit», BAC 530, 901.

¹²⁹ Cf. *HE*, VI, XXXVI, 4, SC 41, 139; Fernández, ed., Introdução, *Princ*, FuP 27, 34-39; Alain Le Boulluec, «La place de la polémique antignostique dans le “Peri Archôn”», em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, ed. Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps (Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, 1975), 53–54.

¹³⁰ Orígenes, *Princ*, II.4.1, «His per ordinem prout potuimus breviter digestis, consequens est secundum id, quod ex initio proposuimus, confutare etiam eos, qui putant alium deum esse patrem domini nostri Iesu Christi praeter illum, qui Moysi responsa legis dabat vel prophetas mittebat, qui est deus patrum Abraham, Isaac et Iacob», FuP 27, 376-77.

Assim sendo, poderíamos dividir o *De Principiis* em dois grandes movimentos: contra os *simpliciores*, trata as questões acerca de Deus, dos λογικοί e do mundo; contra os gnósticos, aborda os problemas em torno de Deus, dos seres racionais, do mundo e das Escrituras.

2.3. Um método γυμναστικός

Falar de método – conforme a etimologia do termo, constituído pela simbiose das palavras helénicas μετά e ὁδός – é, antes de mais, falar de um itinerário percorrido, atravessado. A formulação da hipótese da Apocatástase, com efeito, não é outra coisa senão um dos inúmeros pontos de chegada de um caminho teológico-especulativo pedagogicamente percorrido. Fascinante, mas ousado e, por isso, inquietante, pois nela se joga o drama da liberdade humana, das consequências dos seus atos, escatologicamente compreendidas. Um ponto de chegada, é certo, mas não enquanto dedução evidente e irrefutável das premissas fornecidas pela pregação eclesial a respeito do destino final dos λογικοί. Orígenes reconhece ser ilícito, no contexto em que se insere e para o qual reflete, discorrer sobre os *novissimi*¹³¹ dogmaticamente – naqueles pontos em que, evidentemente, a *Regula Fidei* guardava silêncio. O mistério do encontro entre o Amor Eterno do Deus Trino e Uno, plenamente Revelado em Jesus Cristo, e da frágil, mas incondicional, liberdade dos seres racionais escapa a qualquer definição encerrada e taxativa.¹³²

O excerto supracitado do prefácio origeniano ao Tratado é inequívoco na proclamação de uma metodologia ἐν γυμνάσια, ou seja, “em exercício”, nos momentos em que as Sagradas Escrituras e a *praedicatio apostolica* não permitem falar com segurança, isto é, dogmaticamente. Em si, a assunção de um processo investigativo “em exercício”, sustentado pela *Regula Fidei*, é absolutamente inovadora e transformará para sempre o modo de pensar e exercer a teologia cristã. Atanásio de Alexandria¹³³ louva a humildade e o génio que subjazem a uma tal metodologia, pela qual Orígenes relega ao leitor a decisão sobre o que assumir ou pensar a respeito dos temas mais

¹³¹ Os “novíssimos”. Termo teológico que designa as realidades últimas, a plenitude escatológica dada por Deus em Cristo e jubilosamente esperada pelo Seu povo, que é a Igreja.

¹³² Cf. Eusébio e Pânfilo de Cesareia, *Apol. Or.*, I, 3, SC 464, 36-9.

¹³³ Cf. Atanásio, *De Decr. Nic.*, 27, PG 25, 183B, 465-66.

delicados, acerca dos quais não é possível falar com firmeza. A honestidade intelectual com que o *Adamantium* assume esta tarefa, sem imposição dos seus próprios critérios, recusando-se frequentemente a manifestar a sua opinião, a fim de não influenciar o juízo clarividente dos seus leitores, é admirável. Tome-se, como exemplo, a forma como o Alexandrino conclui a discussão sobre o problema da origem do mal no ser humano e que corrobora o que acima expusemos: «qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio».¹³⁴

Assim, pois, de acordo com o mandato que diz: «Iluminai-vos a vós mesmos com a luz do conhecimento» (Os 10, 12),¹³⁵ é necessário que estes [...] elementos e fundamentos sejam utilizados por todo o que deseja realizar, por meio da razão, a partir de todos eles, um certo ordenamento e conjunto orgânico; para que procure qual é a verdade que está em cada uma das afirmações evidentes e necessárias; e constitua, como dissemos, um único conjunto orgânico, com exemplos e afirmações, tanto com as [afirmações] que tenhamos encontrado nas santas Escrituras, como com as que tenhamos descoberto a partir do exame da mesma concatenação lógica e do vínculo do que é reto.¹³⁶

O anseio por uma certa compilação do *corpus* doutrinal cristão num conjunto orgânico é o motor que explica a redação de uma obra como o *De Principiis* e que nada mais é que a consequência lógica da certeza de uma racionalidade da fé na pessoa e no testemunho de Jesus Cristo. Na dimensão “lógica”, isto é, intelectual, do seu ser pessoa, o ser humano encontra a legitimação de um esforço investigativo sem limites, enquanto participação no verdadeiro *Logos*, o Verbo encarnado, imagem do Pai. O Homem é, para Orígenes, criado à imagem da Imagem do Pai, que é o Verbo, e chamado a tornar-se sua semelhança, configurando-se, pela ação do Espírito Santo, cada vez mais com o *Logos* de Deus. A investigação teológica, como exercício especulativo, é ousada e pode conduzir a erros e a formulações heterodoxas. Rejeitar fazê-lo, contudo, seria negar a logicidade da Revelação de Deus em Cristo, Palavra eterna do Pai. Toda a sua vida é dedicada

¹³⁴ «Aquele que lê, contudo, eleja entre [as teorias expostas] a que for mais aceitável à razão» [Orígenes, *Princ.*, III.4.5, FuP 27, 738-39]. Cf. Orígenes, *Princ.*, II.3.2-3, FuP 27, 346-55; Orígenes, *Princ.*, III.6.1-4, FuP 27, 764-77; Crouzel, *Orígenes*, 230–31; Crouzel, 110–11.

¹³⁵ Citado por Orígenes segundo a *LXX*: φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνῶσεως.

¹³⁶ Orígenes, *Princ. praef.* 10, «Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti secundum mandatum, quod dicit: *Inluminare vobis lumen scientiae*, omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affirmationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore repperit», FuP 27, 134-37.

em defesa desta absoluta certeza, pela qual todo o esforço especulativo não só é legítimo, como, ainda, um dever a que o teólogo não se pode furtar.

A expressão “corpo de doutrina” foi, por vezes, traduzida por “sistema”, com base na noção generalizada, numa certa fase da crítica origeniana, de que o *De Principiis* seria o primeiro ensaio de uma *Summa Theologiae*. Essa noção, de um Orígenes sistemático, leia-se, está, hoje, largamente ultrapassada. Não obstante, estudos recentes têm vindo a apontar para a necessidade de não ignorar o carácter sistemático da obra que aqui tratamos. Henri Crouzel¹³⁷ lutou incansavelmente contra uma tal visão, pois encará-lo como sistemático, como um Tratado à maneira escolástica, esteve na origem de muitas das incompreensões de que o mestre adamantino foi alvo, no decurso dos séculos, sobretudo em relação à Apocatástase. Joseph Trigg,¹³⁸ por sua vez, afirma que não reconhecer no *De Principiis* um trabalho de sistematização significa ignorar uma característica fundamental da obra, assumida por Orígenes na passagem que acabámos de citar.

Neste sentido, reconhecemos a pertinência de cada uma das posições, que só se distinguem na medida em que pretendem salvaguardar aspetos diferentes do Tratado. Por um lado, é evidente que não se trata de uma sistematização, propriamente dita, porque o seu autor procura questionar teologicamente as fontes da Revelação, mais do que definir e apresentar soluções para as questões paradigmáticas da fé em diálogo com a razão. Tratá-lo como um sistema, seria, neste e só neste sentido, um atentado contra a convicção origeniana da inesgotabilidade das Escrituras e da Revelação, largamente atestada nos seus escritos. Por outro lado, há um evidente teor sistemático, na medida em que a obra é estruturada em função de um escrutínio integral e premeditadamente delineado do dado da Fé, pelo que se pode efetivamente falar de um discurso doutrinariamente amplo e epistemologicamente preciso, de uma sistematização, portanto.¹³⁹

Fica, assim manifesto, que a inestimável riqueza da teologia origeniana, naquilo que de mais próprio a constitui, reside no itinerário proposto, no caminho especulativo a ser percorrido como estímulo à reflexão pessoal e eclesial, na configuração com Cristo, *Logos* de Deus Pai. A mera comunicação de conteúdos é insuficiente, porque incapaz de traduzir a incomensurabilidade e incompreensibilidade dos Mistérios do Reino, que escapam a qualquer definição e aos quais não

¹³⁷ Cf. Crouzel, *Orígenes*, 237. Ver ainda, sobre este tema, Henri Crouzel, «Origène est-il un systématique?», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 60 (1959): 81–116.

¹³⁸ Cf. Trigg, *Origen*, 20–23.

¹³⁹ Cf. Fernández, ed., *Princ*, Introdução, FuP 27, 19-20; Fernández, ed., 40-41; Crouzel, *Orígenes*, 69–70.

se podem aplicar as sistematizações taxativas dos filósofos, que Orígenes recusa e das quais se distancia:

A mente humana [...] é facilmente ludibriada pela palavra e está muito disposta a dar o seu consentimento, mesmo antes de discernir e examinar absolutamente tudo, pois a sua própria torpeza e debilidade, ou a subtileza do seu raciocínio, fá-la desfalecer na exatidão da examinação, entregando-se, totalmente despreocupada, à infinidade de razões e opiniões enganosas e erróneas, que confundem quem as admite. [...] Com efeito, não foi tudo isso o que introduziu as opiniões diversas e contraditórias entre si, [bem como] as dissensões entre os filósofos, enfrentando as opiniões de uns contra as dos outros e mantendo, uns, as suas ideias e impondo, outros, as suas? [...] Tais coisas nos argumentaram os nossos nobres, eloquentíssimos e muito hábeis filósofos gregos: as ideias a que cada um adere ao princípio, impelido por um determinado impulso, unicamente essas dizem ser verdadeiras; tudo o que afirmam os restantes filósofos é engano e insignificância.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Gregório Taumaturgo, *Orat. Panegyri.*, 156-162, BPα 10, 142-44.

II. A APOCATÁSTASE NA OBRA DE ORÍGENES

O entusiasmo em que a questão teológica da Apocatástase se vê envolvida, hoje como em todos os tempos, testifica que a esperança numa restauração universal – rigorosamente teorizada, ou não – transcende o contexto da gênese do *Διδασκαλείον* alexandrino. Essa esperança, que von Balthasar define como a única propriamente cristã, constitui, de facto, uma poderosa intuição primitiva, que precede a formulação origeniana, embora adquira, com ela, o estatuto de hipótese teológica. Momento incontornável da história da teoria cristã da Apocatástase, Orígenes foi permanentemente revisitado, no decurso dos séculos, com maior ou menor hostilidade e, por vezes, com reconhecimento. O excerto que apresentamos em seguida, pretende ser expressão desse vínculo que une o *Adamantius* à reflexão teológica e escatológica de todos os séculos: a inabalável convicção da eficácia universal do dom salvífico dado por Deus, em Cristo:¹⁴¹

O Amor pode tolerar, e o Amor pode perdoar, embora nunca possa [vir a] reconciliar-se com um objeto que não é passível de ser amado.¹⁴² [...] Ele não pode, de facto, reconciliar-se com um objeto feio, enquanto feio que é, mas [apenas] enquanto capaz de ser de outra forma. Ele nunca poderá, conseqüentemente, reconciliar-se com o pecado, porque o próprio pecado é incapaz de ser alterado; mas Ele pode reconciliar-se com a pessoa, porque ela pode ser restaurada: e, o que é uma maravilha infinita, numa beleza e esplendor ainda maiores que antes.¹⁴³

Fundado na proclamação bíblica da bondade do cosmos – expressão da bondade do Criador – e na possibilidade de conversão que lhe é, por esse motivo, intrínseca, Orígenes recolherá da Tradição e da Filosofia, da Fé e da Razão, os argumentos e testemunhos que lhe permitirão explicitar o primado absoluto da Graça sobre o mal e o pecado, da onnipotente Vontade de Deus sobre a livre, mas contingente, capacidade de autodeterminação das criaturas.

¹⁴¹ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Inferno ou Paraíso - o que podemos esperar?* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012), 155–62; John R. Sachs, «Apocatastasis in Patristic Theology», *Theological Studies* 54, n.º 4 (dezembro de 1993): 617.

¹⁴² Expressão de difícil tradução. Lit. “um objeto inamável”.

¹⁴³ Thomas Traherne, *Centuries of Meditations* (Londres: The Editor, 1908), II, 30.

1. O Termo antes de Orígenes

O substantivo ἀποκατάστασις deriva da forma verbal ἀποκαθίστημι, que designa, geralmente, “restituir”, “restabelecer”, “reintegrar” ou “fazer retornar”, embora o seu significado possa oscilar, consoante o contexto em que é empregue.¹⁴⁴ Apesar de vinculado, no decorrer dos séculos, à pessoa e obra do *Adamantius*, é hoje manifesto que o termo foi acolhido pela teologia cristã desde a aurora da era patrística. O facto de Orígenes se referir a uma «assim chamada, apocatástase»¹⁴⁵ é disso testemunha e esta apropriação, por parte do primitivo esforço de reflexão cristã, pode explicar-se por um duplo movimento – bíblico e filosófico – que pretendemos explicar num primeiro momento deste nosso capítulo.

As diversas aceções que o termo adquiriu em contexto profano – referindo-se, em geral, à reconstituição de uma situação anterior – pautaram a sua arrogação pela tradução dos *LXX*.¹⁴⁶ Embora, no AT, nunca surja como substantivo, a sua forma verbal é empregue cerca de quarenta vezes, indicando, sobretudo, o retorno do povo hebreu à terra da promessa. Assim, a preponderância que o verbo ἀποκαθίστημι adquiriu na literatura profética do período exílico dotou-o de significativa relevância na reflexão escatológica hebraica e associou-o às expectativas messiânicas do judaísmo tardio. O NT é herdeiro desta apropriação, aplicando o substantivo uma única vez – referindo-se à restauração escatológica de todas as coisas (At 3, 21) – e a sua forma verbal outras oito, em contextos diversos, que adiante exporemos, com destaque para a ação do Elias *redivivus* (Mt 17, 11-12).

Por sua vez, as conotações linguísticas provenientes da Astrologia conferiram-lhe uma carga semântica incontornável, cristalizando o termo na definição do momento em que um determinado astro completasse uma revolução integral, retornando ao seu ponto de origem. Sob tal influência, pela qual o fim perfeito de todos os astros coincide, simultaneamente, com o começo de um novo ciclo, verifica-se uma tendência de assimilação à ideia de perpétuo retorno. Em

¹⁴⁴ Cf. Franco Montanari, «ἀποκαθίστημι», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 277; Franco Montanari, «ἀποκατάστασις, εως», em *Vocabolario della Lingua Greca* (Torino: Loescher, 2004), 278.

¹⁴⁵ Orígenes, *Comlo*, I, 91, ἐν τῇ λεγομένῃ “ἀποκαταστάσει”, SC 120, 106-107.

¹⁴⁶ Neste capítulo, porque o seu objeto assim o exige, serão sempre consultados, para as citações bíblicas, o TM: *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977); a *LXX*: *Septuaginta* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979); o NTG: *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993); e a *Vulg.*: *Biblia Vulgata* (Madrid: BAC, 1991).

conformidade com esta significação cósmica, a Apocatástase acabaria por definir, em contexto filosófico, a reconstituição do universo no seu estado original, mormente na reflexão estóica e neoplatónica.

Fora do confronto com este duplo movimento não se pode compreender nem julgar retamente a formulação origeniana da Apocatástase. Ainda que Clemente de Alexandria, na senda de outros autores do cristianismo primevo, a tenha incorporado na sua reflexão soteriológica, o conceito de ἀποκατάστασις é, por ele, empregue sem densidade filosófica e teológica deliberada.¹⁴⁷ Com Orígenes, porém, a reflexão atinge um patamar inaudito, assumindo, pela primeira vez na história do cristianismo, um significado metafísico preciso. Continuidade e descontinuidade com a tradição encontram-se na formulação do “génio do cristianismo” – segundo a expressão cunhada por Jean Daniélou – para dar lugar a uma extensão meta-histórica, proto e escatologicamente entendida, da *praedicatio apostolica*.¹⁴⁸

1.1. Sentido extra-bíblico

Atestado desde Xenofonte como restabelecimento de algo à sua condição primitiva, que se assume, regra geral, ter sido perdida, o conceito de ἀποκατάστασις era aplicado, na Antiguidade Clássica, aos mais variados planos da vida quotidiana, exprimindo a ideia basilar de retorno ou restauração. O seu sentido mecânico e geométrico designaria o regresso, por rotação, ao ponto em que se iniciara o movimento, apontando, assim, para a ideia de cumprimento, de consumação de um ciclo. Em contexto bélico e militar, assinalava o retorno de uma divisão ao lugar de onde partira em expedição e, em contexto médico e terapêutico, referir-se-ia ao restabelecimento da saúde ou ao retorno de um membro ou osso deslocado à sua posição original.¹⁴⁹

¹⁴⁷ «É o amor que traz a herança prometida e a plena restauração [ἀποκατάστασις] no outro mundo» [Clemente de Alexandria, VI *Strom.*, IX, 75, 2, SC 446 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999), 210-13].

¹⁴⁸ Cf. Orígenes, *Princ.* II.1.1, FuP 27, 324-27.

¹⁴⁹ Cf. André Méhat, «Apocatástase - Origène, Clément d'Alexandrie, Ac 3, 21», *Vigiliae Christianae* X (1956): 200–204; H.-G. Link, «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)», em *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, ed. Lothar Coenen, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994), 36; Ilaria Ramelli, *The Christian*

A grande questão, em relação à Apocatástase – tal como se nos apresentará na sua elaboração em Orígenes – prende-se com a conceção generalizada de que o termo assumiu sempre, na teologia do Alexandrino, a definição do retorno a uma plenitude originária perdida. Uma tal leitura, embora recorrente ao longo do percurso histórico e teológico do termo e frequentemente proclamada como a sua única reta interpretação, não é, necessariamente, evidente. Em virtude dela, o modelo antropológico origeniano foi perentoriamente apresentado como um modelo circular e de tendência cíclica que propugna uma mera restauração escatológica da beatitude pré-existente, sem que tivessem sido devidamente consideradas as fortes objeções a uma tal interpretação no todo da obra origeniana.

Tais questões encontrarão o seu devido desenvolvimento numa fase ulterior deste nosso estudo, pelo que nos basta, neste momento, considerar, a título de refutação, o modelo antropológico de Gregório de Nissa, frequentemente designado como o primeiro dos modelos antropológicos lineares e que inclui, como sua etapa derradeira, a ἀποκατάστασις πάντων. A tensão entre ἀρχή e τέλος, que caracteriza a teoria cristã da Apocatástase, não implica, conseqüentemente, a restauração escatológica da plenitude arcaica – histórica ou meta-histórica – perdida. Antes, ela inscreve a referida tensão num plano evolutivo, de progresso espiritual e cósmico, temas muito caros a Orígenes e que estão na génese da exposição do Capadócio.¹⁵⁰

Prova da complexidade semântica que os conceitos de “retorno” ou “restauração” comportam é o seu uso profano na esfera da medicina:¹⁵¹ a restauração da saúde corporal, aliás bíblicamente atestada – com particular ênfase nos relatos neotestamentários da atividade taumátúrgica de Jesus (Mc 8, 25; Mc 3, 5; Mt 12, 13; Lc 6, 10) – não implica, como seu correlato necessário, o retorno a um estado de perfeição primordial. Tome-se, como exemplo, a restituição, milagrosa ou não, da visão a um cego de nascença. O termo “restituição” – que assumimos como tradução do vocábulo grego ἀποκατάστασις – não significa o retorno a um estado primitivo, visto

Doctrine of «Apokatastasis»: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena (Leiden; Boston: Brill, 2013), 4–5.

¹⁵⁰ Cf. Monique Alexandre, «Protologie et Eschatologie chez Grégoire de Nysse», em *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, ed. Ugo Bianchi (Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981), 122–59.

¹⁵¹ Veja-se, a este respeito, a denúncia que Joseph Trigg faz a propósito da parca consideração da formação médica de Orígenes, que justifica pela elaborada descrição do trabalho terapêutico de Deus na alma. No contexto que aqui nos prende, o sentido médico-cirúrgico da apocatástase ilumina uma linha de interpretação do termo enquanto etapa final de um longo processo evolutivo de purificante instrução, cujo autor é o *Logos*, com as *epinoiai* de pedagogo e médico. Cf. Trigg, *Origen*, 7, nota 22; Josep Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous)», em *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, ed. Ugo Bianchi (Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981), 58–117.

que a saúde plena da visão, para um cego de nascença, não constituiu, em momento algum da sua existência, um estado efetivo. O termo seria, portanto, aplicado a partir da noção aristotélica de causa final, como sua chave de interpretação.

Só se pode falar em restauração da visão, no caso que aqui exemplificámos, na medida em que se reconhece que a finalidade da capacidade visual lhe foi retirada por circunstâncias determinadas, como uma deformação congénita. Falar de restituição da visão seria, assim, falar de um retorno ao “princípio” da visão. Não a um princípio cronológico, mas metafísico: o retorno ao princípio para o qual a visão foi criada, a restituição de algo que se sabe ser devido à pessoa que sofre uma tal patologia. A restauração é, assim, considerada em perspectiva teleológica, enquanto restituição de uma plenitude que, existindo como finalidade desde o princípio, nunca existiu, em ato, até ao momento da cura [ἀποκατάστασις]. A causa final, constituindo a última das causas no plano da consecução, é, contudo, a primeira no âmbito da intenção¹⁵² e, por esse motivo, é o princípio, a ἀρχή de todas as causas. Por ela, podemos intuir a unidade entre ἀρχή e τέλος, entre Alfa e Ómega, que implica, simultaneamente, uma continuidade e uma descontinuidade e que é explicada cristologicamente, em Orígenes, pela teoria da Apocatástase.

Detivemo-nos nesta breve reflexão sobre o uso profano do termo porque não nos é possível abarcar a carga semântica em que o conceito se inscrevia, na época em que o nosso autor o recebeu, sem termos em conta o seu uso quotidiano, como intuiu André Méhat.¹⁵³ Quando pretendermos acercar-nos, com o máximo rigor concebível, do significado de um vocábulo teologicamente tão controverso, a metodologia adotada não pode restringir-se à análise do que a especulação filosófica e teológica fixou a seu respeito, sobretudo quando ele se insere num universo mais amplo, como é o do Grego Clássico. Tanto mais que a posterior interpretação herética veio a cimentar, numa só aceção, o que, para Orígenes, constituía um conceito da linguagem corrente, que ressoaria em todas as significações acima descritas, sempre que ele o empregasse no labor teológico, como o comprova uma das suas homilias:¹⁵⁴

Ninguém é restabelecido [ἀποκαθίσταται] num lugar onde jamais tenha estado [...]. A apocatástase de alguém ou de alguma coisa dá-se [em relação] ao lugar que lhe é próprio. Por exemplo, se um dos meus membros está deslocado, o médico procurará realizar a apocatástase

¹⁵² Tanto é assim que o termo “intenção” se identifica, frequentemente, com o de “finalidade”. É, simultaneamente, a meta a atingir e o motor de um ato determinado.

¹⁵³ Cf. Méhat, «Apocatástase».

¹⁵⁴ Cf. Méhat, 196–98.

da articulação. Quando alguém se encontra, justa ou injustamente, exilado da sua pátria e tenha recebido a permissão para regressar legalmente, ele terá sido restabelecido [ἀπεκατέστη] à sua pátria. Encontrarás o mesmo sentido a respeito de um soldado que, expulso das suas fileiras, é reintegrado [ἀποκαθισταμένου].¹⁵⁵

Note-se que o ensino de Gramática, durante a sua juventude, em Alexandria, não desempenhou, a este respeito, um papel marginal; pelo contrário. Cadiou, na sua obra *La jeunesse d'Origène*,¹⁵⁶ desenvolve exaustivamente o impacto que a metodologia por ele assumida, enquanto γραμματέως, surtiu durante toda a sua vida e que perpassa a sua obra. Os estudos semânticos possuem, neste contexto, uma relevância particular, sendo frequentemente desenvolvidos até à exaustão, a partir de dicionários e léxicos helénicos e, provavelmente, hebraicos. Orígenes manifesta, assim, uma erudição terminológica formidável que resulta da sua convicção de que «o sentido se desvela no termo, mais do que na frase».¹⁵⁷ É este rigor que explica, em parte, a megalómana empresa consagrada pelo título de *Hexaplas* e que não pode ser negligenciado em relação à Apocatástase e ao seu conteúdo teológico.

1.2. Sentido bíblico

Convém, então, pelo que foi anteriormente referido acerca das *Hexaplas*, que nos debrucemos sobre os sentidos que o conceito de ἀποκατάστασις e a forma verbal de que este procede possuem, em contexto bíblico. Foi nosso objetivo, numa primeira fase da presente dissertação, demonstrar a centralidade que possuem, para Orígenes, o estudo e a produção teológicos, única e verdadeira ocupação, em função da qual todas as restantes encontram o seu

¹⁵⁵ Orígenes, *Homler*, XIV, 18, Οὐδεὶς ἀποκαθίσταται εἰς τινα τόπον μηδαμῶς ποτε γενόμενος ἐχεῖ, ἀλλ' ἢ ἀποκατάστασις ἐστὶν εἰς τὰ οἰκεῖα · οἷον ἔξαρθρόν μου ἐὰν γένηται μέλος, ὁ ἰατρὸς πειρᾶται ἀποκατάστασιν ποιῆσαι τοῦ ἐξαρθροῦ · ὅταν ἔξω τις γένηται τῆς πατρίδος, εἴτε δικαίως εἴτε ἀδίκως, ἀπολαμβάνη δὲ τὸ δύνασθαι πάλιν ἐν τῇ πατρίδι εἶναι κατὰ τοὺς νόμους, ἀπεκατέστη ἐπὶ τὴν πατρίδα τὴν ἑαυτοῦ · τὸ αὐτὸ νόει μοι καὶ ἐπὶ στρατιώτου ἐκβληθέντος ἀπὸ τῆς ἰδίας παρατάξεως καὶ ἀποκαθισταμένου, SC 238 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1977), 108-9.

¹⁵⁶ Cf. René Cadiou, *La jeunesse d'Origène: histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^e siècle* (Paris: Beauchesne, 1935), 27–30.

¹⁵⁷ Cadiou, 28.

papel. A Filosofia, a Aritmética, a Geometria, a Astrologia, a Retórica, *et cetera*, são, por isso, ferramentas preciosas, mas sempre consideradas num plano de subordinação.

A Gramática, como tal – importante pelo que *supra* expusemos – só é devidamente compreendida, se enquadrada no projeto mais amplo e, esse sim, indispensável, de interpretação das Sagradas Escrituras, omnipresente no *corpus* origeniano. Ela decorre em função da meta por ele constantemente almejada, a saber: desvelar o sentido alegórico ou, se quisermos, espiritual das Escrituras, divinamente inspiradas e, por isso, integralmente coerentes e inteligíveis. Coerência esta que se estende a cada palavra, a cada verbo, a cada vírgula, em virtude da convicção de que tudo, no Texto Sagrado, contém em si a marca do Espírito Santo, que nada inspirou de acessório ou dispensável.¹⁵⁸

Orígenes não se compreendia como gramático, mas como um intérprete da Revelação; não como filósofo, mas como teólogo; não tanto como mestre, mas como discípulo do verdadeiro e único Mestre, o *Logos* de Deus, por cuja instrução lhe era concedido conhecer os Mistérios do Reino.¹⁵⁹ Visamos, assim, discernir os matizes que o verbo ἀποκαθίστημι e seus derivados assumiram, primeiramente, na tradução dos *LXX* para, posteriormente, depreendermos a densidade teológica com que o termo foi assumido pelo *corpus* neotestamentário e, por extensão, pelas primeiras gerações cristãs.

¹⁵⁸ Sobre a questão da interpretação alegórica das Escrituras, ver Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23 (Roma: Institutum Patristico Augustinianum, 1985), 73–95.

¹⁵⁹ Cf. Manlio Simonetti, *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia: Morcelliana, 2004), 135–46. É necessário que, com Henri de Lubac, «nos livremos da representação ainda muito frequente de um Orígenes maioritariamente intelectual, esotérico e racionalizante, para contemplar nele o espiritual, o apóstolo e o homem de Igreja que ele foi acima de tudo. Que a audácia do seu génio não nos esconda os impulsos da sua piedade» [Lubac, *Histoire et esprit*, 55]. Cf. Daniélou, *Origène*, 304.

1.2.1. A tradução dos LXX

Na *Septuaginta* não se verifica ocorrência alguma do substantivo ἀποκατάστασις, que, aliás, surge uma só vez no texto bíblico (At 3, 21), como adiante exporemos. Todavia, a sua forma verbal é frequentemente atestada. Dentro do universo semântico que ἀποκαθίστημι assumiu no AT – não raras vezes com sentidos irrelevantes, como o pagamento [ἀπεκατέστησεν]¹⁶⁰ de Abraão a Efron (Gn 23, 16) – é no período exílico e pós-exílico que o termo se revestirá de uma maior premência teológica. Embora presente nos primeiros profetas escritores, as suas ocorrências são escassas e significam, mormente, “estabelecer” [ἀποκαταστήσατε]¹⁶¹ (Am 5, 15) ou “fazer habitar” [ἀποκαταστήσω]¹⁶² (Os 11, 11), no sentido de um restabelecimento do Reino do Norte na morada que lhe é própria. O termo vincular-se-á, progressivamente, à esperança escatológica dos tempos messiânicos, tornando-se expressão verbal, no período de ocupação babilónica, da plena libertação aguardada.¹⁶³

Esta assimilação do termo à escatologia do judaísmo profético pode explicar-se pela crescente tendência de identificação do verbo helénico com a raiz hebraica *šûb* [שוב], que significa “restaurar” [*hi.*], “regressar” [*qal*], “voltar-se para” [*qal*] ou, ainda, “restituir” [*pi.*]. Teologicamente interpretado, *šûb* transporta, em si, o significado alegórico de um retorno a Deus, expressando a atitude de conversão, por excelência. Trata-se, precisamente, de um regresso ao estado primitivo das relações com *Yhwh*, pelo que estará frequentemente associado a uma certa nostalgia dos tempos do êxodo e da Teofania do Sinai. Tal é manifestamente claro se consideramos, por exemplo, o núcleo teológico do *Livro do Deuterónimo*, encontrado no Templo, em 622 a.C., durante o reinado de Josias. Todas estas conjunturas se interligam, dado que é neste preciso contexto que se inscreve

¹⁶⁰ וַיִּשְׁקַל [TM]; do verbo hebr. שָׁקַל, “pesar”, “pagar”. Cf. M Delcor, «תָּקַן, tkn, to measure», em *Theological lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), 1763.

¹⁶¹ וַיִּתְּנֵם [TM]; do verbo יָצַח, “colocar”, “estabelecer”. Cf. Paul R. Gilchrist, «יָצַח, ysg, estabelecer», em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, ed. R. Laird Harris, Gleason L. Archer, e Bruce K. Waltke (São Paulo: Edições Vida Nova, 1998), 646.

¹⁶² וַיְהוֹשִׁיבֵם [TM]; do verbo יָשַׁב, “habitar”, “permanecer”. Cf. A. R. Hulst, «יָשַׁב, yšb, to sit, to dwell», em *Theological lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), 1647–48.

¹⁶³ Cf. Link, «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)», 36–37; Méhat, «Apocatastase», 197–98.

o ministério profético de Jeremias e é deste movimento de regresso às origens que brota a escatologia judaica da restauração:¹⁶⁴

Olharei com bondade para os exilados de Judá, que mandei deste lugar para a terra dos caldeus. Porei os meus olhos sobre eles para o bem e fá-los-ei retornar [ἀποκαταστήσω]¹⁶⁵ a esta terra. Reconstruí-los-ei e não os demolirei, plantá-los-ei e não os arrancarei. Dar-lhes-ei um coração para que me conheçam [...] Eles serão o meu povo e eu serei o seu Deus, porque eles retornarão a mim de todo o coração (Jr 24, 5-7).¹⁶⁶

A proclamação profética da necessidade de regressar a Deus e à fidelidade à Aliança caracteriza-se por um duplo movimento: «Se te converteres [ἐπιστρέψῃς],¹⁶⁷ eu far-te-ei retornar [ἀποκαταστήσω]¹⁶⁸ e estarás diante de mim» (Jr 15, 19). Não se trata, apenas, do movimento positivo acima descrito, mas também de um negativo de rejeição e abandono do mal. Ezequiel reflete-o de modo sublime pelo anúncio de que Israel, esposa infiel e “adúltera”, à semelhança de suas irmãs, Sodoma e Samaria, será, com elas, «restabelecida [ἀποκαταστήσονται]»¹⁶⁹ (Ez 16, 55), na Nova Aliança das núpcias messiânicas.¹⁷⁰

Se, até este momento, se acentuam, pelo uso de ἀποκαθίστημι, as expectativas messiânicas, com o regresso de Judá do cativo da Babilónia, o conceito recairá num teor predominantemente escatológico. Malaquias emprega-o em relação ao ministério de Elias *redivivus*, num texto com profundas ressonâncias na apocalíptica judaica e que a tradição sinótica aplicou a João Batista (Mc 9, 12; Mt 17, 11): «Enviar-vos-ei Elias, o profeta, antes que chegue o Dia de *Yhwh*, grande e terrível.

¹⁶⁴ Cf. J. A. Soggin, «בּוֹשׁ, šûb, to return», em *Theological lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), 1629–32; Link, «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)», 36–37.

¹⁶⁵ בּוֹשׁ [TM]; do verbo בּוֹשׁ, “retornar”, “voltar para trás”, “ser restabelecido”. Cf. Soggin, «בּוֹשׁ, šûb, to return», 1629.

¹⁶⁶ ἐπιγνώσομαι τοὺς ἀποικισθέντας Ἰουδα, οὓς ἐξᾶπέσταλκα ἐκ τοῦ τόπου τούτου εἰς γῆν Χαλδαίων εἰς ἀγαθὰ. καὶ στηριῶ τοὺς ὀφθαλμούς μου ἐπ’ αὐτούς εἰς ἀγαθὰ καὶ ἀποκαταστήσω αὐτούς εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἀγαθὰ καὶ ἀνοικοδομήσω αὐτούς καὶ οὐ μὴ καθελῶ καὶ καταφυτεύσω αὐτούς καὶ οὐ μὴ ἐκτίλω· καὶ δώσω αὐτοῖς καρδίαν τοῦ εἰδέναι αὐτούς ἐμὲ ὅτι ἐγὼ εἰμι κύριος, καὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, ὅτι ἐπιστραφήσονται ἐπ’ ἐμὲ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας αὐτῶν [LXX].

¹⁶⁷ בּוֹשׁ [TM]; do verbo בּוֹשׁ.

¹⁶⁸ בּוֹשׁ [TM]; do verbo בּוֹשׁ.

¹⁶⁹ בּוֹשׁ [TM]; do verbo בּוֹשׁ.

¹⁷⁰ Cf. Soggin, «בּוֹשׁ, šûb, to return», 1633–34; P.-G. Müller, «ἀποκαθίστημι, ἀποκαθιστάνω», em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, ed. Horst Balz e Gerhard Schneider (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 388.

Ele fará voltar [ἀποκαταστήσει]¹⁷¹ o coração dos pais para os filhos e o coração dos filhos para os pais, para que eu não venha ferir a terra com anátema» (Mt 3, 23-24).¹⁷²

1.2.2. O Novo Testamento

No NT, dá-se a particularidade de se registrar a única ocorrência do substantivo ἀποκατάστασις, em todo o universo bíblico. Tal sucede, além disso, no contexto da expressão que deu nome à hipótese origeniana que, aqui, nos propomos estudar: a ἀποκατάστασις πάντων (At 3, 21). Expressão que a *Vulg.* traduziu por *restitutio omnium* e de que Rufino se apropriou, na sua tradução do *De Principiis* de Orígenes. O referido texto constitui, por conseguinte, um elemento incontornável, cujo impacto no primitivo esforço de reflexão cristã é inestimável e que desembocou na formulação da Apocatástase, desde Clemente Alexandrino a Escoto Eriúgena,¹⁷³ encontrando particular e determinante desenvolvimento em Orígenes e Gregório de Nissa.

Deus realizou o que antecipadamente anunciara pela boca de todos os profetas, a saber, que o seu Cristo havia de padecer. Arrependei-vos, pois, e convertei-vos, a fim de que sejam apagados os vossos pecados, e deste modo venham da face do Senhor os tempos do refrigério. Então, ele enviará o Cristo que vos foi destinado, Jesus, a quem o céu deve acolher até aos tempos da restauração [ἀποκαταστάσεως] de todas as coisas, dos quais Deus falou pela boca dos seus santos profetas (At 3, 18-21).¹⁷⁴

O autor lucano situa este pequeno excerto no contexto do discurso que Pedro dirige ao povo, no pórtico de Salomão (At 3, 11), em que, por sua própria índole e objetivo, se revisitam os

¹⁷¹ בַּשָּׁמַיִם [TM]; do verbo hebr. בָּשַׁח.

¹⁷² Cf. Méhat, «Apocatástase», 197–98. No período inter-testamentário, na senda da cristalização do conceito pelo judaísmo tardio (Dn 4, 22ss; 1Mac 15, 3), exprime quase exclusivamente a ideia de restauração política de Israel: o «retorno [ἀποκαταστήσει] dos Judeus à sua pátria» [Flávio Josefo, *AI*, XI, I, 1, (Paris: Firmin-Didot, 1929), 398]. Cf. Link, «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)», 37; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 6.

¹⁷³ Sobre o desenvolvimento do conceito no referido intervalo, ver o estudo exaustivo de Ramelli, na obra supracitada.

¹⁷⁴ ὁ δὲ θεός, ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν παθεῖν τὸν χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως μετανοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε εἰς τὸ ἐξαιρωθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν [NTG].

conteúdos da esperança messiânico-escatológica de Israel, prefigurada nos Patriarcas (At 3, 12), prometida por Deus, nos profetas (At 3, 18.21), e agora, em Cristo, plenamente realizada. Suscitar o arrependimento e a conversão é a meta almejada pelo *kerygma* petrino, condição necessária para o advento dos tempos do refrigério, da consolação. Neste sentido, o excerto mantém uma tensão axiomática entre o que Deus “já” realizou, em Cristo, e o que é “ainda” jubilosamente aguardado: a vinda do Reino de Deus e do seu Messias. A tensão é tanto mais evidente se se a considera na unidade estrutural entre a Paixão redentora de Jesus, «anunciada pela boca de todos os profetas» (At 3, 18) e os *tempora restitutionis omnium*, «dos quais Deus falou pela boca dos seus santos profetas» (At 3, 21).

Há, portanto, uma continuidade e uma descontinuidade entre a ação salvífica operada por Deus, em Cristo, e a sua preanunção no ministério profético, na medida em que se cumprem as promessas da restauração do Reino de Israel, de quem Deus é Rei e Senhor, mas não pelos critérios segundo os quais essa mesma restauração era esperada, dado que a sua consumação se realiza na pessoa e ministério de Jesus crucificado, morto e sepultado, de quem se diz, agora, estar vivo. De facto, mesmo após a ressurreição, os apóstolos permanecem incapazes de abarcar o real significado do ministério de Jesus, tal era a carga política de que se revestia a figura do Messias, na Palestina do período intertestamentário:

Estando, pois, reunidos, eles assim o interrogaram: “Senhor, é agora o tempo em que irás restaurar [ἀποκαθιστάνεις] a realeza em Israel?” E ele respondeu-lhes: “Não vos compete a vós conhecer os tempos e os momentos que o Pai fixou com sua própria autoridade” (At 1, 6-7).¹⁷⁵

É precisamente sobre esta ambiguidade – que o termo ἀποκατάστασις transporta inexoravelmente – que recai a justificação para a sua tão escassa utilização pelos autores neotestamentários – única, quanto ao substantivo, e oito vezes empregue, na sua forma verbal. Só num ambiente cronológica e culturalmente distante do da Palestina dos tempos de Jesus, poderia o termo ser frutífera e inequivocamente assumido como conceito teológico determinante.¹⁷⁶

A cidade de Alexandria, na viragem do II para o III século, acabaria por constituir o ambiente favorável para um desenvolvimento teológico como o que lhe concedeu Orígenes, quando as comunidades cristãs se tivessem, finalmente, purificado da redutora interpretação

¹⁷⁵ Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἡρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ; εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ [NTG].

¹⁷⁶ Cf. Méhat, «Apocatastase», 198–200; Link, «Reconciliación (ἀποκαθιστημι)», 37–38.

política e meramente “horizontal” do título messiânico de Jesus. Com a sua Paixão redentora devidamente maturada na reflexão cristológica pré-nicena e assumida como proclamação por excelência do reinado de Deus,¹⁷⁷ estariam reunidas as condições para a formulação origeniana da Apocatástase, fortemente impulsionada pelas suas ressonâncias na filosofia coeva.

1.3. Sentido filosófico

Aqui chegados, procuraremos indagar sucintamente a forma como o conceito de ἀποκατάστασις foi assumido e moldado pela reflexão filosófica, a que um estudo sobre um qualquer tema da obra origeniana não pode subtrair-se. Consideramos evidente, pelo que na primeira secção do nosso estudo explanámos, a influência que o encontro com o neoplatonismo na escola de Ammónio Saccas surtiu sobre o nosso autor. Por esse motivo, foi nosso objetivo demonstrar que esse “encontro”, pessoal ou indireto, foi determinante para que Orígenes se munisse das categorias filosóficas necessárias para fundamentar o seu desenvolvimento teológico posterior, no qual incluímos a teoria da Apocatástase. O impacto que essas produções conceptuais surtiram nas comunidades cristãs de Alexandria é notório, na forma como a teorização filosófica da apocatástase foi apropriada pelas teses gnósticas, nomeadamente valentinianas, e pela ortodoxia cristã: num primeiro momento, por Clemente e, posteriormente, pelo *Adamantius*.¹⁷⁸

Esta arrogação pela filosofia tardo-antiga explica-se, pois, pela aplicabilidade do conceito no âmbito da Astrologia. Ἀποκατάστασις designaria o retorno de um astro à sua posição original, ou o perfeito regresso dos sete planetas, então conhecidos, às suas posições originais. O termo tornou-se, assim, intimamente vinculado à tese dos Grandes Anos, como definição da restauração cíclica do cosmos que estes implicam. Uma análise da teorização filosófica da apocatástase está,

¹⁷⁷ Se o acontecimento da Cruz constitui a plenitude da Revelação, de onde tudo brota e para a qual tudo tende, o axioma origeniano segundo o qual Cristo é ἡ αὐτὴ Βασιλεία τοῦ Θεοῦ [“o próprio Reino de Deus”], amplamente acolhido pela Tradição Cristã, corrobora esta afirmação.

¹⁷⁸ Cf. Alan B. Scott, «Opposition and Concession: Origen’s relationship to Valentinianism», em *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. Robert J. Daly (Leuven: Peeters Publishers, 1992), 81–83; Enrico Norelli, «Gnosticismo», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 215.

por isso, imersa num duplo movimento: estóico e platónico. É isso que, neste ponto, procuraremos expor, tendo como pressuposto a sua conotação fundamental de restauração, cujas aceções cósmica e antropológica, por estas escolas dissertadas, marcarão profundamente a teologia de Orígenes, que com elas dialogará.¹⁷⁹

1.3.1. O Platonismo

A questão da apocatástase na tradição platónica não se restringe à síntese eclética que caracteriza o Neoplatonismo, enquanto escola filosófica e corrente de pensamento. Ela fora já assumida por autores meso-platónicos, como Filão de Alexandria. Figura proeminente do judaísmo helenista, e filósofo afamado na cidade de Cleópatra, a sua influência sobre Orígenes estende-se aos mais diversos domínios. A aplicação do método alegórico à exegese das Sagradas Escrituras ratifica-o e esta, por sua vez, não é mais que uma das muitas consequências que se declinam da convicção, em que ambos acabam por comungar, da compatibilidade entre a Filosofia e a Teologia, entre a Razão e o dado da Fé.¹⁸⁰

É precisamente com Filão de Alexandria que assistimos a uma espiritualização do conceito de apocatástase, antropologicamente entendido, como a «perfeita restauração da alma»,¹⁸¹ a um estado imaculado pré-lapsário. As ressonâncias da noção filoniana na tendência de Orígenes a entender a Apocatástase como o retorno da alma ao estado beatífico originário, antes da queda na preexistência, permitem-nos deduzir a sua influência a este respeito. Não obstante, o que se verifica é meramente uma tendência e não uma coincidência plena entre ambos.¹⁸²

O Neoplatonismo acabaria por herdar a conceção meso-platónica de cariz antropológico, embora o termo se revista de alguma ambiguidade, designando, por vezes, o estado final da alma,

¹⁷⁹ Cf. Paolo Siniscalco, «Apocatastasis», em *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, ed. Angelo Di Berardino (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 168; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 4; Link, «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)», 36; Méhat, «Apocatastase», 196–98.

¹⁸⁰ Cf. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, 16–19; Crouzel, *Orígenes*, 114–19; Crouzel, *Origène et Plotin*, 375–76.

¹⁸¹ Filão de Alexandria, *Her.*, 293, τελείαν ἀποκατάστασιν ψυχῆς (Paris: Les Éditions du Cerf, 1966), 314-15.

¹⁸² Cf. Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 6–7.

purificada de toda a corrupção material; ou o meio pelo qual a alma alcança essa mesma purificação: a metempsicose. Neste último caso, por apocatástase entende-se o momento em que a alma humana, quando necessitada de ulterior purgação, reencarna noutra corpo – humano, animal ou vegetal.¹⁸³

Por outro lado, o monismo plotiniano, encerra um mecanismo de retorno, ou restauração, do cosmos ao seu princípio ontológico, ainda que nunca descrito por ἀποκατάστασις. Neste sentido, a proclamação da convergência de todas as coisas no Uno, fonte e meta de todo o ser, não é alheia às aceções que o termo assumiu em determinadas exposições origenianas. Há, por conseguinte, claros pontos de contacto, embora as clivagens, a este respeito, sejam ainda mais patentes e inconciliáveis. A unidade indiferenciada das hipóstases no Uno, causa final de todo o universo, está mais próxima da conflagração estóica, que da Apocatástase cristã que é, indubitavelmente, incompatível com uma semelhante aniquilação de toda a personalidade.

1.3.2. O Estoicismo

O impacto que a cosmologia estóica surtiu na formulação cristã da Apocatástase é hoje considerado pela crítica¹⁸⁴ apenas de forma indireta. Tanto Clemente, como Orígenes demonstram, nas suas obras, uma evidente relutância em aplicar à conflagração dos filósofos do Pórtico o termo ἀποκατάστασις, preferindo, para o efeito, os conceitos tipicamente estóicos de ἐκπύρωσις e διακόσμησις.¹⁸⁵ Não obstante, a hipótese da conflagração está sempre no horizonte da sua acérrima defesa do livre-arbítrio e da mundividência judaico-cristã, de matriz bíblica, enquanto teoria deplorável a ser refutada. A apocatástase definiria, para o estoicismo, a ἐκπύρωσις, etapa final de cada ciclo cósmico, pela qual se encerra o αἰών presente e, simultaneamente, a διακόσμησις, pela qual se inicia e organiza o vindouro. O cosmos, chegado ao ponto culminante da sua expansão é

¹⁸³ Cf. Crouzel, *Origène et Plotin*, 292–95; Crouzel, 108–16; Link, «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)», 36.

¹⁸⁴ Crouzel, *Orígenes*, 366–68; Méhat, «Apocatástase», 198–200; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 7–9.

¹⁸⁵ Cf. Clemente de Alexandria, V *Strom.*, I, 9, 4, SC 278 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2006), 38-9; Clemente de Alexandria, V *Strom.*, XIV, 104, 1, SC 278, 198-99; Orígenes, CCels, VIII, 72, SC 150 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969), 340-45; Orígenes, *Princ.*, II.3.4, FuP 27, 354-57.

reabsorvido pelo elemento dominante – o fogo ou *aether*, de inspiração heraclíteia – para novamente se expandir, numa sucessão *ad infinitum* de αἰῶνες.

As consequências que de uma tal proposição se retiram acabariam por ser refutadas por Orígenes de forma singular no período patrístico, no contexto da formulação da Apocatástase e do modo como ela se deve entender, enquanto etapa derradeira da *Historia Salutis*. Não é, por isso, inusitado que Eusébio e Pânfilo de Cesareia, quando se devotaram a expor a história do termo, tenham remetido a sua origem à filosofia estoíca e à teoria da conflagração:

Depois disso, diz ele, até ao ponto em que avançou a razão comum, e igualmente a natureza comum, com uma nova grandeza, e cresceu com novos desenvolvimentos, precisamente [nesse ponto] [a razão] esgotou a realidade, e recebeu em si mesma a realidade universal. Ficou [assim] firmada em plena e íntegra substância, visto que regressou àquela primeira razão – como é chamada – e àquela ressurreição que perfaz o grande ano.¹⁸⁶

1.4. Na patrística

O desenvolvimento a que a questão da Apocatástase foi submetida, no cristianismo incipiente, permite-nos entrever uma dupla tendência nesse primitivo esforço de reflexão teológica: um primeiro movimento que, na senda do uso que dele faz o *corpus* neotestamentário, emprega o conceito sem uma marcada expressão escatológica; e um segundo – típico da Igreja alexandrina, mas certamente motivado e respaldado pela tradição precedente – que o vincula à perscrutação dos *novissimi*.

Esta evolução do conceito, contudo, não implica forçosamente uma descontinuidade absoluta, já que o significado que o termo possui em ambos os cenários permanece linear; mas as tensões subsistem. A tradição alexandrina subordina-lhe a querela da eternidade das *poenae damni*,

¹⁸⁶ Eusébio e Pânfilo de Cesareia, *Praep. Ev.*, XV, 19, Ἐπι τοσοῦτο δὲ προελθὼν ὁ κοινὸς λόγος, καὶ κοινὴ φύσις μείζων καὶ πλείων γενομένη, τέλος ἀναξηράνασα πάντα, καὶ εἰς ἑαυτὴν ἀναλαβοῦσα, ἐν τῇ πάσῃ οὐσίᾳ γίνεται, ἐπανελθοῦσα εἰς τὸν πρῶτον ῥηθέντα λόγον, καὶ εἰς τὴν ἀνάστασιν ἐκείνην τὴν ποιούσαν ἑνιαυτὸν τὸν μέγιστον, καθ' ὃν ἀπ' αὐτῆς μόνης εἰς αὐτὴν πάλιν γίνεται ἡ ἀποκατάστασις, PG 21, 820B-821C, 1347-48.

introduzindo a pergunta sobre uma possível salvação universal, e faz dela um baluarte teológico da teodiceia, na contenda com o determinismo gnóstico. A controvérsia em que a Apocatástase se viu envolta, depois desta transformação conceptual, desencadeou uma linha de interpretação errônea que não faz jus ao real significado que o termo assumiu na Escola de Alexandria nem às suas implicações teológicas.

Tal como André Méhat¹⁸⁷ procurou demonstrar, a tradição que precede a formulação origeniana pretendeu, com este termo, designar a ideia de cumprimento e de perfeição alcançada. Ainda que o retorno ou a restauração persistam como horizonte de interpretação, perdem relevância quando confrontados com a tendência essencial para definir a libertação e a plenitude. Já o intuíramos quando considerámos a questão no NT, sobretudo a respeito da atividade taumatúrgica de Jesus, e será ainda mais evidente pela análise do seu percurso patrístico. A nossa abordagem será, por isso, concisa, restringindo-se às ocorrências mais determinantes do termo, em três autores de maior pertinência.

1.4.1. Teófilo de Antioquia e Ireneu de Lião

Embora não se possa falar propriamente de uma teoria cristã da Apocatástase, antes da sua formulação no Διδασκαλείον de Alexandria, o período apologético lançou os fundamentos teológicos para que o seu desenvolvimento sob Clemente e, sobretudo, sob Orígenes pudesse ocupar um lugar tão eminente na construção de um pensamento. Assim, a partir do testemunho de Ireneu de Lião e de Teófilo de Antioquia, mais não pretendemos que aflorar as circunstâncias que envolvem a receção do conceito na Cidade do Delta do Nilo, na viragem do século II para o século III.

No seu terceiro livro a Autólico, Teófilo emprega uma forma verbal derivada de ἀποκαθίστημι, pela qual transporta para o texto o sentido político do termo, como sua principal significação: o retorno do povo hebreu à sua pátria. Não obstante, as consequências teológicas que,

¹⁸⁷ Cf. Méhat, «Apocatastase», 199–201.

daí, se decalcam suprimem ou, pelo menos, atenuam essa conotação de restabelecimento, para dar lugar à noção de consolidação definitiva, plena, do povo, em Canaã:

Deus lembrou-se [da descendência legítima de homens repletos de crença em Deus e de piedade] e realizou [em seu favor] prodígios tão aterradores quanto extraordinários, por intermédio de Moisés: libertou-os, fê-los sair do Egito e conduziu-os pelo deserto [...] estabeleceu-os de novo [ἀπεκατέστησεν] na terra de Canaã, depois chamada Judeia, deu-lhes uma lei e outorgou-lhes os seus ensinamentos.¹⁸⁸

A terra pertencia à descendência de Abraão, é certo, mas sob a forma de promessa, não efetivamente. Nenhum dos patriarcas a possuía realmente, ainda que tenha residido nas suas fronteiras por um determinado período, nem o povo se havia estabelecido nela, antes do êxodo do Egito. Só se pode falar de restabelecimento, conseqüentemente, tendo como critério de interpretação o que Orígenes menciona no excerto das *Homilias sobre Jeremias* supracitado:¹⁸⁹ o povo é constituído por Deus no lugar que lhe é próprio, já que prometido por *Yhwh*, em Abraão. Por esse motivo, a realização plena da promessa, em Josué, pode designar-se como restituição do que já fora constituído, por decreto divino, com os Patriarcas.

Ireneu de Lião, por sua vez, constitui uma referência incontornável para o nosso caso, não só pela singularidade da sua pessoa e obra, mas também pelos pontos de contacto que se verificam entre o seu legado e o de Orígenes. Ambos se inscrevem num inegável contexto anti-gnóstico, que determina os objetivos que os movem. A teoria da Ἀνακεφαλαίωσις, isto é, da Recapitulação de todas as coisas, em Cristo, Verbo encarnado, defendida pelo discípulo de Policarpo de Esmirna, encontra algumas ressonâncias na Apocatástase origeniana, embora, em Ireneu, nunca se associe à questão de uma salvação universal.

Ancorada no hino que encabeça a *Epístola aos Efésios*, ela designa a ação salvífica de Cristo, «conforme a decisão que [Deus Pai], de antemão, estabelecera, para levar o tempo à sua plenitude: recapitular [ἀνακεφαλαιώσασθαι] todas as coisas, em Cristo, as que estão no céu e as que estão na terra» (Ef 1, 9-10).¹⁹⁰ Tendo por objetivo a defesa da perfeita unidade da Economia

¹⁸⁸ Teófilo de Antioquia, *Ad Autol.*, III, 9, ὁ Θεὸς μνησθεὶς [σπέρμα δίκαιον ἀνδρῶν θεοσεβῶν καὶ ὁσίων] καὶ ποιήσας θαυμάσια καὶ τέρατα διὰ Μωσέως παράδοξα ἐρρύσατο αὐτούς, καὶ ἐξήγαγεν ἐκ τῆς Αἰγύπτου, ἀγαγὼν αὐτούς διὰ τῆς ἐρήμου [...] · οὐδὲ καὶ ἀπεκατέστησεν εἰς Χαναanaίαν γῆν, μετέπειτα δὲ Ἰουδαίαν ἐπικληθεῖσαν, καὶ νόμου παρέθετο καὶ ἐδίδαξεν αὐτοὺς ταῦτα, SC 20 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1948), 224-25.

¹⁸⁹ Cf. Orígenes, *HomIer*, XIV, 18, SC 238, 108-9.

¹⁹⁰ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ ἦν προέθετο ἐν αὐτῷ, εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ [NTG].

da Salvação – entre o Antigo e o Novo Testamento, entre o primeiro e o segundo Adão – a Ἀνακεφαλαίωσις ergue-se como garante dessa mesma continuidade, enquanto meta, finalidade de toda a ação Trinitária *ad extra*. Esta recapitulação final está, desde já, escatologicamente realizada e, não obstante, é ainda aguardada, pois quer a Encarnação, quer a Cruz, quer a Parusia constituem um só momento da única Ἀνακεφαλαίωσις,¹⁹¹ assegurada e possibilitada pela unidade teândrica da pessoa de Cristo e ainda pela sua qualidade de segundo Adão, em quem reside a plenitude do Espírito Santo.

O verbo ἀποκαθίστημι, contudo, assume, na maioria das suas ocorrências, o mesmo significado que em Teófilo, quer como o restabelecimento de Israel em Canaã ou, mais usualmente, como realização das promessas.¹⁹² Alguns textos associam-no à ação salvífica de Cristo, entendida a partir da escatologia. De facto, no seu quinto Livro do *Tratado Contra as Heresias*, Ireneu associa a ἀποκατάστασις a conceitos tipicamente soteriológicos e, por isso, escatológicos:¹⁹³

Quanto ao homem, anteriormente restringido ao cativo, escapou ao poder do seu possessor pela misericórdia de Deus Pai, que teve piedade da obra por Ele modelada e lhe concedeu a salvação na restauração [ἀποκαταστήσας] [realizada] pelo Verbo, isto é, pelo Cristo, para que o homem saiba por experiência que não foi por ele mesmo, mas por um puro dom de Deus, que ele recebeu a incorruptibilidade.¹⁹⁴

Claramente influenciado pelo primeiro capítulo da *Epístola aos Colossenses* (Cl 1, 12-20), Ireneu explora a questão da apocatástase a partir do binómio Criação-Redenção, ἀρχή-τέλος. O mesmo Deus que «criara todas as coisas, nos céus e na terra, visíveis e invisíveis» (Cl 1, 16a) é Aquele que, na plenitude dos tempos, nos «fez capazes de participar da herança dos santos, na luz, [...] arrancando-nos do poder das trevas e transportando-nos para o Reino do seu Filho amado, em quem temos a redenção» (Cl 1, 12-14a). Essa mesma redenção, ou salvação, operada por Deus, em Cristo, é associada, quer à restauração, quer à incorruptibilidade, a ponto de ambas se identificarem reciprocamente, na pessoa de Jesus.

¹⁹¹ Cf. Ireneu de Lião, *Adv. Haer.*, III, 16, 6, SC 211 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1974), 310-15.

¹⁹² Cf. Ireneu de Lião, *Adv. Haer.*, V, 30, 4, SC 153 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969), 384-87; Ireneu de Lião, *Adv. Haer.*, IV, 20, 9, SC 101.1 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1965), 654-57.

¹⁹³ Cf. Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 104-7; Méhat, «Apocatastase», 206-7.

¹⁹⁴ Ireneu de Lião, *Adv. Haer.*, V, 21, 3, Καὶ ἡχμαλωτίσθη μὲν δικαίως ὁ τὸν ἄνθρωπον ἀδίκως αἰχμαλωτίσας, ὁ δὲ προαιχμαλωτισθεὶς ἄνθρωπος ἐξῆλθεν ἐκ τῆς τοῦ ἐπικρατοῦντος ἐξουσίας κατ' ἔλεος Θεοῦ Πατρός, ὃς ἐσπλαγχνίσθη ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ καὶ τὴν σωτηρίαν αὐτῷ διὰ τοῦ Λόγου, τουτέστι διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἀποκαταστήσας ἐχαρίσατο, ἵνα πείρα μάθη ὁ ἄνθρωπος ὅτι οὐ παρ' ἑαυτοῦ ἀλλ' ἐκ τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ λαμβάνει τὴν ἀφθαρσίαν, SC 153, 276-79.

1.4.2. *Clemente de Alexandria*

O problema da salvação, em Clemente, atinge um patamar completamente distinto daquele veiculado pela tradição precedente. A sua soteriologia aproxima-se consideravelmente da questão teológica da Apocatástase, tal como ela se nos apresentará em Orígenes. O ambiente gnóstico alexandrino, onde florescem as interpretações deterministas em torno da questão da salvação, firma a pergunta pela origem do mal como problema impreterível para a discussão teológica coetânea. A teodiceia baliza, por isso, o campo de reflexão em ambos os autores e será, por eles, desenvolvida a partir do intelectualismo ético platônico-socrático, que proclama a “não-consistência” ontológica do mal.¹⁹⁵

Este argumento é deveras relevante: por ele, a liberdade é proclamada em ordem ao bem, à prática da virtude, de modo que as manifestações do mal mais não são que a rejeição do bem possível, em cada ato determinado. A defesa do livre-arbítrio, a convicção da absoluta bondade de Deus e a proclamação da sua inocência como resposta ao “*unde malum?*”, constituirão, entre outras premissas, a base do edifício argumentativo que desembocará na formulação da Apocatástase. Se o mal não tem consistência ontológica, então as suas consequências não podem ser eternas, no sentido absoluto do termo. Os castigos punitivos pelo pecado são infligidos por Deus, segundo a imagética tradicional do fogo, mas não como um fim em si mesmos. O *Logos*, médico e pedagogo, visa, pelos castigos, suscitar no pecador o arrependimento e a conversão, que podem, para ambos os alexandrinos, ter lugar no mundo vindouro.¹⁹⁶

No final, o conhecimento é transmitido [por Deus] àqueles que estão aptos [...] e desejam maior preparação [...] para, simultaneamente, escutar a palavra, ajustar a sua vida e progredir, mediante um cuidado escrupuloso, até um nível superior ao da justiça conforme a lei. Este conhecimento conduz ao fim que não tem fim e que é perfeito. Ele ensina-nos a avançar num modo de vida segundo Deus, que será nosso com os anjos, quando formos libertados de todo o castigo e de toda a punição que havemos de padecer por causa dos nossos pecados, como educação salutar. Depois desta libertação, o privilégio e as honras serão concedidos aos que tiverem alcançado a perfeição. Para eles, chegou ao fim a purificação [...] Então, como eles se

¹⁹⁵ Cf. Clemente de Alexandria, VI *Strom.*, XII, 96, 1-3, SC 446, 252-55. O mesmo pode ser constatado em Orígenes: o pecado é sempre o resultado de uma avaliação errada do que o comete, por ignorância ou estultícia. Cf. Orígenes, *ComCt*, IV, 1, 20, SC 376 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1992), 688-89.

¹⁹⁶ Cf. Sachs, «Apocatastasis», 618; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 122–24.

tornaram puros de coração, o estabelecimento definitivo [ἀποκατάστασις] é-lhes concedido, pela contemplação eterna, na companhia do Senhor.¹⁹⁷

A apocatástase designa, por conseguinte, a etapa final desse longo processo purificador, pelo qual, através da colaboração pessoal na obra purificante e salvífica de Deus, todos hão de alcançar o fim da sua existência, expressa por Clemente como Θεώσις, “divinização” e como θεωρία, “contemplação”. Ela assume, como tal, mais do que uma ideia de retorno, a de aperfeiçoamento ou progresso, que se estende a toda a realidade e é, portanto, universal.¹⁹⁸

2. Orígenes e a Apocatástase: uma hipótese ou uma certeza?

Orígenes constitui, em rigor, o verdadeiro autor da Apocatástase, sempre e quando a entendermos enquanto uma teoria específica dentro do universo da Escatologia cristã, pensada, dissertada e declinada em todas as suas consequências antropológicas, cosmológicas, soteriológicas. Não se a pode entender, claro está, sem o profícuo percurso semântico que ela traçou, ao longo dos séculos, nos mais variados contextos, acima profusamente expostos. O papel desempenhado pelas Sagradas Escrituras é, neste sentido, evidentemente primacial, não fosse o *Adamantius* o mestre da exegese cristã. As ressonâncias que uma tal reflexão sobre os *novissimi* pudessem possuir nas mundividências filosóficas coetâneas decorrem e exprimem-se, assim, em função da explicitação da Revelação, cristalizada no texto bíblico, embora transcendendo-o. Interpretada à luz dos profetas, a ideia de restauração escatológica será dominante, sobretudo pela sua íntima relação com o seu correlato: a hipótese da preexistência das almas, de claro influxo platónico.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Clemente de Alexandria, VII *Strom.*, X, 56, 2-5, ἐπὶ τέλει ἢ γνῶσις παραδίδοται τοῖς εἰς τοῦτο ἐπιτηδεῖοις καὶ ἐγκρίτοις διὰ τοῦ πλείονος παρασκευῆς [...] δεῖσθαι καὶ πρὸς τὸ ἀκούειν τῶν λεγομένων καὶ εἰς καταστολὴν βίου καὶ εἰς τὸ ἐπὶ πλέον τῆς κατὰ νόμον δικαιοσύνης κατ' ἐπίστασιν προεληλυθέναι. Αὕτη πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον, προδιδάσκουσα τὴν ἐσομένην ἡμῖν κατὰ τὸν θεὸν μετὰ θεῶν δίαιταν, ἀπολυθέντων ἡμῶν κολάσεως καὶ τιμωρίας ἀπάσης, ἃς ἐκ τῶν ἀμαρτημάτων εἰς παιδείαν ὑπομένομεν σωτήριον · μεθ' ἣν ἀπολύτρωσιν τὸ γέρας καὶ αἱ τιμαὶ τελειωθεῖσιν ἀποδίδονται, πεπαυμένοι [...] · ἔπειτα καθαροῖς τῇ καρδίᾳ γενομένοις κατὰ τὸ προσεχὲς τοῦ κυρίου προσμένει τῇ θεωρίᾳ τῇ αἰδίῳ ἀποκατάστασις, SC 428 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1997), 184-85.

¹⁹⁸ Cf. Sachs, «Apocatastasis», 619; Méhat, «Apocatastase», 205–6.

¹⁹⁹ Cf. Siniscalco, «Apocatastasis», 168; Méhat, «Apocatastase», 210–12; Sachs, «Apocatastasis», 621.

As expressões que parecem implicar um retorno ao estado beatífico primitivo dos *λογικοί* sucedem-se e a sua reta interpretação dependerá de uma precisa contextualização, a fim de se elucidarem as reais motivações que conduziram a uma tal identificação. Num panorama anti-gnóstico – contra o determinismo soteriológico valentiniano e em objeção à proclamação gnóstica da consubstancialidade divina dos “pneumáticos” – o postulado de que “o fim é semelhante ao princípio”, enquanto retorno à comunhão primitiva, para a qual toda a Revelação tende, é assumido, a par da elaboração bíblica e neotestamentária de uma renovação universal, para proclamar a absoluta e soberana bondade de Deus, a respeito da morte e do pecado.²⁰⁰

O tema que, aqui, nos prende está, portanto, visceralmente arraigado na reflexão cristã de todos os séculos, pois nele se interseam os vetores da Graça e da liberdade; da primazia da bondade divina sobre a morte e o pecado e dos efeitos nefastos a que eles podem conduzir a Criação; da capacidade onipotente que Deus detém para conduzir a bom termo o seu desígnio salvífico e da real possibilidade do inferno como algo que o livre-arbítrio pode chegar a impor-se. O *διδάσκαλος* de Alexandria e Cesareia assumirá esta questão com uma ousadia inaudita, num período em que a fé ensaiava dizer-se a si mesma, de um modo racionalmente coerente e conforme aos limites que a *Traditio Apostolica* delinea.

Mais que uma hipótese, ela assumirá os contornos de uma certeza que, não obstante, jamais será propugnada perentoriamente. Orígenes está, efetivamente, consciente da insuficiência que caracteriza a inteligência criatural e da sua real incapacidade para abarcar os insondáveis Mistérios de Deus.²⁰¹ Contudo, apesar de se reconhecer em terrenos não definidos pela Tradição, pelo menos de forma explícita, e em assuntos de tal modo inabarcáveis que só a Trindade pode conhecer, ele sabe ser possível e legítimo discorrer sobre eles. E a fonte dessa possibilidade reside na Encarnação do Verbo, em quem toda a realidade coincide, de quem tudo brota e em quem tudo é recapitulado. Dando-se a si mesmo a conhecer, Cristo tornou cognoscíveis todas as coisas: «como serão em si mesmas estas coisas, só Deus o sabe com segurança e aqueles que, por Cristo e pelo Espírito Santo, são seus amigos».²⁰² A Apocatástase constitui, por isso, um dos mais primorosos – e sem dúvida controversos – frutos de uma teologia *ἐν γυμνάσια*, decalcada da tríade teologal. Pois a sua ousadia

²⁰⁰ Cf. Müller, «ἀποκαθίστημι, ἀποκαθιστάνω», 389; Méhat, «Apocatastase», 213–14.

²⁰¹ Cf. Orígenes, *Princ, praef.* 7, FuP 27, 130-31; Orígenes, *Princ*, IV.3.14, FuP 27, 920-25.

²⁰² Orígenes, *Princ*, I.6.4, «Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum amici sunt», FuP 27, 288-91. Orígenes, na senda de Ireneu, desenvolve abundantemente a íntima relação entre o conhecimento dos Mistérios do Reino e a amizade com Deus. Cf. Ireneu de Lião, *Adv. Haer.*, III, 16, 6, SC 211, 310-15. A título de complemento, veja-se o jogo de palavras que dá título à obra de Alexandre Palma: *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso* (Lisboa: Paulinas, 2014).

decorre da fé – que é «garantia dos bens que se esperam e prova das realidades que não se vêem» (Hb 11, 1); da esperança – que «não dececiona» (Rm 5, 5); e da caridade – que «nos compele, quando consideramos que um só morreu por todos [...] para que os que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles» (2Cor 5, 14-15).

O nosso intuito consiste, por conseguinte, na exposição da presente teoria, segundo um esquema composto em duas fases, que nos parecem deter maior relevância na reflexão crítica hodierna. Num primeiro momento, procuraremos enquadrá-la no contexto da exegese de 1Cor 15, 24-28, basilar não só para o nosso autor, mas para todas as suas formas sucedâneas de reelaboração, nomeadamente em Gregório de Nissa.²⁰³ Em seguida, debruçar-nos-emos sobre o correlato da preexistência das almas e, por extensão, sobre a tensão entre ἀρχή e τέλος que a caracteriza. Isso permitir-nos-á dirimir a problemática em torno da vulgar, mas nem por isso acurada, interpretação puramente cíclica do modelo antropológico origeniano.

2.1. A exegese de 1Cor 15, 24-28

Assim como, em Adão, todos morrem, assim também, em Cristo, todos receberão a vida. Cada um, porém, segundo a sua ordem: como primícias, Cristo; depois, aqueles que pertencem a Cristo, por ocasião da sua vinda. A seguir, será o fim, quando ele entregar o reino a Deus Pai, depois de ter destruído todo o Principado, toda a Autoridade e todo o Poder. Pois é preciso que ele reine, *até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo dos seus pés*. O último inimigo a ser destruído será a Morte, pois *ele tudo colocou debaixo dos seus pés*. Mas, quando ele disser: “Tudo está submetido”, evidentemente se há de excluir aquele que tudo lhe submeteu. E, quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos (1Cor 15, 22-28).²⁰⁴

²⁰³ Cf. Ilaria Ramelli, *Gregorio di Nissa. Sull'anima e La Risurrezione* (Milão: Bompiani, 2007), 735–958.

²⁰⁴ ὡςπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται. Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῶ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν. δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ἄχρι οὗ θῆ ἅπαντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ. ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος· πάντα γὰρ ὑπέταξεν

O presente excerto da *Primeira Epístola aos Coríntios* constitui o principal sustentáculo escriturístico sobre o qual se afirma e desenvolve a teoria da Apocatástase.²⁰⁵ Ela é, efetivamente, a elaboração teológica do corolário da absoluta soberania da bondade de Deus sobre o mal e o pecado. A escatologia paulina, condensada neste pequeno trecho sobre “o fim” [τὸ τέλος], permanece frequente ponto de referência e horizonte de interpretação, no decorrer da sua vida, quando se trata de discorrer sobre as realidades últimas e os frutos, cosmológicos e antropológicos, da ação amorosa de Deus, em Cristo. A *Restitutio omnium* decorre, por isso, da força da Cruz de Cristo e da esperança na vitória ontológica de Deus sobre os seus inimigos, que ela eficazmente proclama.

Assim ancorada, a Apocatástase define o derradeiro fim, que se sucederá à ressurreição escatológica, na Parusia (1Cor 15, 24). Ela é, por isso, equiparada ao Advento de Cristo, como etapa que integra a Economia da Salvação, superando-o, na medida em que constitui a sua finalidade, o ponto de convergência de toda a realidade, salva e unificada em Deus, «tudo em todos» (1Cor 15, 28).²⁰⁶ Esta expressão tipicamente paulina tornou-se sua tradução teológica, numa unidade que inclui o processo descrito nos versículos que a precedem e, por esse motivo, a preparam: a entrega do Reino, por Cristo, a Deus Pai; a destruição de todos os inimigos e a subsequente submissão do Filho ao Pai.

Em Cristo, Deus reconcilia o mundo consigo, que, pela sua malícia, se havia anteriormente tornado seu inimigo, e distribui os seus benefícios metódica e ordenadamente; ele não faz, de uma só vez, de todos os seus inimigos escabelo de seus pés. Pois o Pai disse-lhe, a ele que é o Senhor de cada um de nós: «Senta-te à minha direita até que eu faça de teus inimigos escabelo de teus pés». E isso durará até que ele tenha destruído o último inimigo, a morte. Se, portanto, compreendermos o que significa ser submetido a Cristo, partindo sobretudo do texto: «E quando tudo lhe tiver sido submetido, então o próprio Filho se submeterá àquele que lhe

ὕπὸ τῶν πόδας αὐτοῦ. ὅταν δὲ εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα. ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ἢ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν [NTG].

²⁰⁵ Quando considerada à luz do filão exegético que precede a produção literária e teológica de Orígenes, a perícopa é praticamente irrelevante. As interpretações registadas, mesmo as mais significativas – quer em Ireneu [*Adv. Haer.*, V, 36, 2, SC 153, 456-61] e Clemente [I *Strom.*, XXIV, 159, 6, SC 30 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1951), 160], ou em Hipólito [*Noet.*, VI, PG 10, 811-813] – não transcendem o sentido literal do próprio texto bíblico, assumindo, na formulação do presbítero romano, os contornos de um argumento contra o patripassionismo de Noetus; e tangenciando, na elaboração do discípulo de Policarpo, as fronteiras do milenarismo.

²⁰⁶ Cf. Orígenes, *ComIo*, I, 91-92, SC 120, 106-9. Neste excerto, a Apocatástase é dissertada em relação ao conceito de contemplação, única atividade de todos aqueles que, sendo filhos no Filho, forem, por Ele, inseridos na comunhão intra-Trinitária.

submeteu todas as coisas», compreenderemos a expressão «Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo» de um modo digno da bondade do Deus do universo.²⁰⁷

Sendo Cristo o próprio Reino de Deus, em pessoa – segundo a expressão origeniana que anteriormente mencionámos – a submissão final de Cristo a Deus Pai, «quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas» (1Cor 15, 28), não se há de entender como se ela não o fosse já, em ato, desde toda a eternidade. Se o Reino de Deus se identifica com Cristo, Verbo encarnado na pessoa de Jesus, então, por extensão, também a Igreja nele se reconhece, enquanto Corpo místico de Cristo. Por isso, apesar de Cristo-Cabeça estar eternamente submetido ao Pai, muitos dos membros que compõem o seu Corpo sofrem ainda, por pecados pessoais ou alheios, e, portanto, ainda não se encontram submetidos a Deus. Eis o motivo por que se afirma que, na medida em que o seu Corpo não lhe está, ainda, plenamente sujeito, também o Filho não o está:²⁰⁸

De facto, não sei como os hereges, sem compreender o significado que contêm as palavras do Apóstolo, ultrajam o termo «submissão» referido ao Filho. O significado deste termo poderá encontrar-se facilmente se se [o] investiga a partir dos contrários. Pois bem, se não é bom estar submetido, resta que o contrário seja bom, isto é, não estar submetido. [...] Como se o [Filho], enquanto não lhe estão submetidas todas as coisas, não estivesse ele mesmo submetido. [...] Eles não compreendem que a submissão de Cristo ao Pai exhibe a bem-aventurança da nossa perfeição.²⁰⁹

²⁰⁷ Orígenes, *ComIo*, VI, 295-296, Θεὸς ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσει ἑαυτῷ, πρότερον διὰ τὴν κακίαν ἐχθρὸν γεγεννημένον, ὁδῶ καὶ τάξει τὰ εὐεργετούμενα εὐεργετεῖ, οὐκ ἀθρόως λαμβάνων ὑποπόδιον τῶν ποδῶν πάντας τοὺς ἐχθρούς. Λέγει γὰρ αὐτῷ ὁ πατὴρ τῷ κυρίῳ ἐκάστου ἡμῶν · “Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.” Καὶ ταῦτα γίνεται ἕως ὁ ἔσχατος, ὁ θάνατος, ὑπ’ αὐτοῦ καταργηθῆ. ‘Ἐὰν δὲ τὸ ὑποτάσσεσθαι τῷ Χριστῷ νοήσωμεν ὅ τί ποτ’ ἔστιν μάλιστ’ ἐκ τοῦ “Ὅταν δὲ αὐτῷ τὰ πάντα ὑποταγῆ, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα”, ἀξίως τῆς ἀγαθότητος τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ νοήσωμεν τὸν ἀμνὸν τοῦ θεοῦ αἴροντα τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, SC 157, 354-55.

²⁰⁸ Cf. Orígenes, *Hom36Ps*, II, 1, SC 411 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1995), 92-101; Orígenes, *ComIo*, I, 235, SC 120, 176-77. Tal é, precisamente, a ideia que se desenvolve em Ef 1, 18-23. A Igreja, de que Cristo é membro eminentíssimo, é chamada o seu Corpo e, enquanto tal, «plenitude daquele que plenifica tudo em tudo» (Ef 1, 23). Ela é o *Christus Totus*, na expressão cunhada por Agostinho, «toda a plenitude de Deus» (Ef 3, 19) ou, ainda, «a plenitude de Cristo» (Ef 4, 13). É neste sentido que podemos entrever as palavras do Apóstolo quanto ao gemido da Criação, que sofre e suspira pela redenção do nosso corpo (Rm 8, 22-23; 2Cor 5, 2-5). A noção de que Cristo não está ainda plenamente submetido constitui, por isso, uma proclamação fundamental das Escrituras, e não uma elucubração heterodoxa de Orígenes.

²⁰⁹ Orígenes, *Princ*, III.5.7, «Verum nescio quo pacto haeretici non intellegentes apostoli sensum, qui in his verbis continetur, subiectionis in filio nomen infamant; cuius apellationis si proprietatis requiritur, ex contrariis facile poterit inveniri. Nam si subiectum esse non est bonum, restat ut illud, quod contrarium est, bonum sit, id est non esse subiectum. [...] ut is, qui nondum sibi subiectis omnibus non est ipse subiectus [...] non intellegentes quod subiectio Christi ad patrem beatitudine nostrae perfectione ostendit», FuP 27, 756-59.

Daqui decorre a pergunta sobre o significado efetivo da sujeição de todos os inimigos, que relegamos para uma fase ulterior do nosso estudo. Facto é que a submissão a Cristo e, por ele, a Deus Pai não se identifica com o sentido despótico a que o termo está frequentemente associado. Ela deve ser compreendida num sentido positivo, enquanto adesão livre e espontânea de todos os inimigos ao dom salvífico de Deus. A submissão [ὑποταγή] é salvação [σωτηρία]. A unidade final de todas as coisas significa, portanto, a participação pessoal na dinâmica relacional intra-Trinitária, não como uma necessidade exteriormente imposta – à maneira monista – mas como o resultado de uma resposta de amor ao desígnio soteriológico do Pai, pela submissão a Cristo, na unidade do Espírito Santo.²¹⁰

Ora, se o Reino de Deus se identifica com o próprio Filho e se este, no sentido lato acima exposto, não está ainda plenamente submetido ao Pai, as palavras «deve reinar até que tenha posto todos os inimigos debaixo dos seus pés» hão de ser interpretadas a partir desta noção de submissão. Para Orígenes, a entrega do Reino ao Pai, pelo *Logos*, não implica o termo do reinado de Cristo. À época, 1Cor 15, 28 era fonte de intensas dissensões teológicas, pelo eco que encontrara nas teses anti-Trinitárias monarquianistas. A exegese do Alexandrino acabaria por suscitar outras tais, sobretudo a partir da grande crise origenista do século IV. Porém, como Crouzel demonstrou,²¹¹ não há legitimidade alguma para a acusação levantada por Teófilo de Alexandria que, anacronicamente, o recrimina por ter sustido o fim do reinado de Cristo e, conseqüentemente, o fim da sua consubstancialidade com o Pai, equiparando-o a todos os outros seres racionais, na *Restitutio*.²¹² Cristo entrega o Reino a Deus Pai porque se entrega a si mesmo integralmente, Cabeça e membros, intimamente unidos; e não porque a sua mediação deva, no fim, ser superada ou abolida.²¹³

²¹⁰ Cf. Orígenes, *Princ.*, III.5.7, FuP 27, 756-59; Orígenes, *Princ.*, I.6.2, FuP 27, 276-83; Orígenes, *CCels.*, VIII, 72, SC 150, 340-45; Sachs, «Apocatastasis», 622; Emanuela Prinzivalli, «Apocatastasi», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 28; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 75-76.

²¹¹ Cf. Henri Crouzel, «Origène a-t-il tenu que le Règne du Christ prendrait fin?», *Augustinianum* 26, n.º 1-2 (1986): 51-61; Crouzel, *Orígenes*, 363.

²¹² Cf. Jerónimo, *Ep. 96 S. Theophili episcopi paschalis*, 6-12, BAC 549 (Madrid: BAC, 1995), 37-48; Note-se que, tal como para Orígenes, também em relação a Teófilo é necessária uma contextualização do ambiente teológico em que tão duras acusações surgem, a fim de evitar que, querendo dirimir um anacronismo, caiamos noutra. No auge da primeira crise origenista, muitos dos autores anti-origenistas viram-se diretamente implicados na querela, julgando o mestre de Alexandria pelo que os origenistas seus coevos defendiam.

²¹³ Cf. Orígenes, *Princ.*, II.3.3-7, FuP 27, 350-75; Orígenes, *HomLv.*, VII, 2, SC 286 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1981), 308-23; Prinzivalli, «Apocatastasi», 28; J. N. Rowe, «The Eventual Recondling of Human Beings to the Father by Christ, and His Consequent Subjugation to the Father», em *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for*

2.2. O fim é semelhante ao princípio

A reta compreensão de um tema tão polémico dependerá, por isso, de uma atitude intelectualmente honesta, profundamente consciente do desenvolvimento do Dogma²¹⁴ e com o diligente cuidado de evitar extrapolações infundadas que introduzam na formulação origeniana aceções que o *Adamantius* jamais propugnaria. As profundas transformações sociais, culturais e eclesiais, que se verificam entre a Igreja perseguida do século III e a Igreja triunfante do século IV, pautaram uma tendência de assimilação da *Regula Fidei* à lei civil, fazendo dela critério estrito da ortodoxia. Os Padres pós-nicenos acabariam por demonstrar uma incapacidade de fundo para ler Orígenes a partir das categorias de ortodoxia do período pré-niceno e à luz dos pressupostos antropológicos que compunham o seu referencial teológico.

Fora da íntima vinculação com o labor anti-gnóstico do século III, a Apocatástase seria mal-interpretada e a preexistência das almas, seu correlato, incompreendida. O foco divergira da teodiceia para a questão Trinitária – contra o arianismo e os pneumatómacos – e cristológica – contra o apolinarismo e o nestorianismo – e o génio de Orígenes acabaria por ver-se intrincado em sucessivas querelas. Mesmo Gregório de Nissa,²¹⁵ que entreviu com acurada precisão os méritos da teoria origeniana sobre o τέλος, enfrentou sérias dificuldades em harmonizar tão brilhante formulação – que, por sinal, ele acolheu e defendeu – com a aversão que a hipótese da preexistência provocaria a ouvidos preocupados com a ortodoxia, nos finais do século IV. A *Restitutio* ficaria, assim, maculada para a posteridade, em virtude do seu correlato, e raros foram os autores que

Origen Studies, ed. Richard Patrick Crosland Hanson e Henri Crouzel (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1985), 144–47; Henri Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961), 497–98; Henri Crouzel, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène* (Paris: Éditions Montaigne, 1956), 82; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 67–71.

²¹⁴ Seria anacrónico exigir que a noção de desenvolvimento do Dogma tivesse presidido às querelas origenistas que conduziram ao pronunciamento conciliar a respeito de Orígenes e da Apocatástase, em Constantinopla II, na medida em que tal noção constitui, de facto, uma consciência relativamente recente, na história do cristianismo. Veja-se, a este respeito, a afirmação do Cardeal Newman, na obra *An Essay on the development of Christian Doctrine* (Londres: Longmans, Green, and Co., 1903), 92: «No que respeita à doutrina revelada, a nós outorgada desde o alto, na Cristandade, [...] em consequência do seu carácter intelectual, conforme foi atravessando as mentes de tantas gerações de homens, e sido aplicada por eles a tantos propósitos, e investigada com tanta curiosidade quanto às suas capacidades, implicações e aspetos, não poderia senão crescer ou desenvolver-se, com o passar do tempo, num largo sistema teológico». O διδάσκαλος de Alexandria e Cesareia assumiu, precisamente, essa prudente ousadia de investigar para lá dos limites conhecidos. Ele acabaria por ser julgado, contudo, à luz do conceito de ortodoxia pós-niceno.

²¹⁵ Sobre os pontos de rutura entre Gregório e Orígenes, ver Egidio Pietrella, «L’antiorigenismo di Gregorio di Nissa», *Augustinianum* 26, n.º 1/2 (1986): 160–70. Note-se, porém, que a Apocatástase não se inscreve nas dissensões entre os dois, como anteriormente tivemos oportunidade de referir. Gregório de Nissa foi quem melhor compreendeu esta hipótese origeniana.

alcançaram distinguir a beleza e a potência que ela efetivamente proclamava. Precisamente por isso, a Restauração final de todas as coisas ficou reduzida a um simples retorno à ἀρχή e a auto-Revelação de Deus, em Cristo, aparatosamente diminuída.²¹⁶

Por isso, se por um lado é legítima a postura de André Méhat,²¹⁷ que acusa Orígenes de introduzir um novo sentido ao termo, vinculando-o ao retorno à idade primitiva e afastando-se da significação que ele assumiu nos autores cristãos que o precedem – como Clemente, Ireneu e Teófilo, para quem o termo assume a ideia de cumprimento e plenitude; também é legítima a posição de Rius-Camps,²¹⁸ Ramelli²¹⁹ e Crouzel,²²⁰ amplamente disseminada na crítica hodierna, que contradiz aquela interpretação. O nosso objetivo, nesta fase que se sucede, será o de demonstrar, com estes autores, a imprecisão, histórica e teológica, da acusação de Méhat. É certo que esta denuncia uma tendência evidente na obra do *Adamantius*, mas o todo da sua produção literária aponta para um sentido de plenitude e cumprimento do desígnio salvífico de Deus, que supera a tendência estóica de uma Apocatástase ao jeito das revoluções astrais ou a inclinação para um monismo neoplatónico.

2.2.1. A teodiceia

A reflexão teológica dos séculos II e III gravita, essencialmente, em torno do problema da teodiceia. Justino e Ireneu, Clemente e Orígenes, todos se viram permanentemente confrontados com um gnosticismo florescente e ameaçador, que dilacerava as comunidades cristãs e constituía, nas suas diversas manifestações, um desvio doutrinal da Regra da Fé. O ministério didascálico e presbiteral do Alexandrino decorre integralmente em função da elaboração de uma teologia que, ancorada pela Tradição, bíblica e apostólica, lograsse integrar cabalmente a aparente oposição entre

²¹⁶ Diminuída, na medida em que a *Enumanação* do Verbo seria reparação, e não salvação.

²¹⁷ Cf. Méhat, «Apocatastase», 213–14.

²¹⁸ Cf. Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último».

²¹⁹ Cf. Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*.

²²⁰ Cf. Henri Crouzel, «L'anthropologie d'Origène: de l'arche au telos», em *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, ed. Ugo Bianchi (Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981), 36–49.

justiça e bondade, em Deus, articulando-a no encontro de liberdades que constitui a relação entre a vontade absoluta de Deus e a liberdade das criaturas racionais, por sua própria índole, relativa.

Como anteriormente tivemos oportunidade de referir, o problema do mal não se pode confundir com uma simples questão de ordem intelectual, como se de uma abstração filosófica se tratasse. A Apocatástase e a preexistência das almas firmarão o duplo bastião da teodiceia origeniana para responder a um problema de ordem espiritual, no sentido pleno do termo. Estamos perante um drama existencial com reais implicações teológicas, soteriológicas. Mais que um intento de conciliação entre a bondade e a justiça no divino, procura-se, por ela, defender e anunciar a eficácia da Cruz de Cristo, máxima manifestação Trinitária, contra a perniciosidade do dualismo gnóstico. A resposta dos movimentos gnósticos do período descrito à demanda pela harmonização entre a bondade divina, manifestada em Jesus Cristo, e a maldade e perversão que se constata na existência humana e terrena pode, para o efeito, ser agrupada numa dupla tendência: o marcionismo e o valentinianismo.

A tese de Marcião de uma oposição absoluta entre a justiça e a bondade, que assume serem inconciliáveis, introduz uma cisão ontológica na esfera da divindade que desemboca num dualismo metafísico. A corrente que acabaria por assumir o seu nome, opunha, por isso, o deus do Antigo Testamento, a quem são adjudicados os atributos de justo e criador, ao Deus do Novo Testamento, Pai benevolente, de quem procede o Verbo encarnado em Jesus Cristo.²²¹ A heresia marcionita brota desta equívoca premissa: a confusão da justiça divina com uma meramente irascível atitude de vingança conflui na conclusão de que as narrativas veterotestamentárias dos castigos infligidos sobre o pecador e da aniquilação dos ímpios relatam e testemunham os feitos de um deus tirano, déspota. Segue-se que, numa concatenação lógica, as obras do primeiro são mesquinhas e arbitrarias – ao limite, más – e as do segundo, boas. Daí o pessimismo antropológico que a caracteriza: se as obras do criador do mundo material são más, então qualquer forma de matéria ou corporeidade o será também. Os benefícios de Deus Pai, Revelados em Jesus Cristo, seriam os de arrebatá-las das “mãos” do tirânico criador os eleitos, destinados, por misericordiosa diligência, a uma vida eternamente fruída.²²²

²²¹ Cf. Adolf von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2003), 221–64; Andrea Nicolotti e Claudio Gianotto, *Il Vangelo di Marcione* (Torino: Einaudi, 2019).

²²² Cf. Giulia Sfameni Gasparro, «Preesistenza», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 561; Barbara Aland, «Marcion, Marcionismo», em *Dizionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, ed. Angelo Di Berardino (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 1354.

As proposições do heresiarca Valentim – que conhecemos maioritariamente pelo que nos legaram alguns discípulos seus – dividem, por sua vez, a realidade em três planos: o πλήρωμα, lugar das entidades divinas, os *aeones*; o μέσοτες, reino do demiurgo; e o κένωμα, o vazio, lugar do diabo e antítipo do primeiro. Esta tripartição da realidade sustenta uma complexa cosmogonia: a inadvertência de *Sophia*, último dos *aeones* do mito valentiniano, foi causa da materialização do elemento divino e, simultaneamente, princípio do processo que visava recuperá-lo da conspurcação da corporeidade. Num intrincado encadeamento que, a partir desse momento, se desenvolve, inscreve-se a distinção dos Homens em três naturezas: pneumáticos, psíquicos e hílcos – que, com a restituição do elemento divino ao πλήρωμα, alcançarão o fim a que, por sua própria natureza, estão destinados: a salvação perfeita para os λογικοί, parcial para os psíquicos e a aniquilação para os materiais. A resposta valentiniana ao problema do mal converte-se num determinismo antropológico pessimista que dilapida o livre-arbítrio e justifica a diversidade das condições à nascença por uma vontade iníqua ou arbitrária da divindade. A sua mundividência concretiza-se, portanto, num dualismo entre a realidade incorpórea e a materialidade negativamente percebida.²²³

Orígenes intuiu o perigo antropológico, teológico e soteriológico a que as respostas gnósticas ao clássico “*unde malum?*” conduziriam. Dois séculos antes da morte de Agostinho, o *Adamantius* estenderia os limites do *kerygma* tradicional meta-historicamente para refutar o gnosticismo e impedir a sua disseminação na Grande Igreja. Num esforço intelectual portentoso, com o método absolutamente revolucionário de uma teologia ἐν γυμνάσια, expandiria ousadamente aos seus limites o mito bíblico e a pregação apostólica sobre os ἔσχατα, para proclamar o poder salvífico da Cruz de Cristo, expressão suprema da bondade de Deus e ratificação absoluta do livre-arbítrio. A tensão permanente entre a ἀρχή e o τέλος, entre a preexistência e a Apocatástase, constitui o perene referencial em que se inscreve o *De Principiis* e o modelo privilegiado que o Alexandrino encontraria para, salvaguardando a bondade e a justiça, em Deus, e a liberdade humana, explicar a origem do mal e a sua finitude essencial.²²⁴

²²³ Cf. Ireneu de Lião, *Adv. Haer.*, I, 4-6, SC 264 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1979), 62-101; Norelli, «Gnosticismo», 215; Scott, «Opposition and Concession», 79-82; Crouzel, *Orígenes*, 114-15; Claudio Gianotto, «Valentin gnostico», em *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, ed. Angelo Di Berardino (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992), 2174; Giulia Sfameni Gasparro, «Creazione», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 98-99.

²²⁴ Cf. Josep Rius-Camps, «Orígenes frente al desafío de los Gnósticos», em *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, ed. Robert J. Daly (Leuven: Peeters Publishers, 1992), 76; Eric Osborn, «The Apologist Origen and the Fourth Century: from Theodicy to Christology», em *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. Wolfgang A. Bienert e Uwe Kühneweg (Leuven: Peeters Publishers, 1999), 53-56.

2.2.2. A ἀρχή: a primeira Criação

Tendo mencionado tão numerosos nomes de ordens e ofícios, que certamente supõem substâncias, deve investigar-se se porventura Deus, Feitor e Criador de tudo, terá feito a alguns deles santos e bem-aventurados de tal modo que não possam, em absoluto, acolher nada contrário, e a outros [...] de tal maneira que tenham a capacidade tanto de virtude como de maldade; ou se se deve pensar que a uns os terá feito de tal modo que sejam absolutamente incapazes de virtude, a outros que não possam de modo algum acolher a maldade, mas apenas permanecer na bem-aventurança, e a outros, de maneira que possam acolher qualquer uma das duas.²²⁵

O *status quaestionis* da teodiceia gnóstica e marcionita nas primeiras décadas do século III, em Alexandria, reclamava uma resposta competente. Contra o diteísmo de Marcião, Orígenes dedicaria o seu amplo trabalho exegético, numa perpétua e acérrima advocação pela unicidade de Deus, Criador de todas as coisas e Pai do Verbo feito homem em Jesus, outrora manifestado aos patriarcas e, na plenitude dos tempos, plenamente Revelado em Cristo, seu Filho. Na senda de Ireneu, o nosso autor reitera o princípio teológico da identidade entre as duas Alianças, que compõem uma única Economia da Salvação, decalcado da formulação apostólica plasmada em Hb 1, 1. A questão que o valentinianismo planteava exigia, contudo, outro tipo de abordagem: ela consistia, já não num diteísmo gnóstico, mas em indagar, a partir de um teísmo de tendências monistas, sobre quem deveria recair a responsabilidade pela hierarquia dos seres racionais e, por conseguinte, em quem residiria a origem do mal, ou que substâncias é que conaturalmente com ele se identificam.

Poder-se-á admitir, no Homem, algo que ontologicamente o incite ou mova em direção ao mal? Será Deus responsável pela malícia inveterada dos homens iníquos, ou, mais ainda, dos demónios. Terão os anjos sido criados de forma inamovível no bem, de tal modo que a sua bondade lhes tenha sido infundavelmente imposta por Deus? Para um problema cosmogónico, urgia uma refutação cosmogónica. O binómio preexistência-Apocatástase, *Creatio ex nihilo-Redemptio*,

²²⁵ Orígenes, *Princ*, I.5.3, «Igitur tot et tantis ordinum officiorumque nominibus cognominatis, quibus certum est subesse substantias, requirendum est, utrum conditor et creator omnium deus quosdam quidem ex his ita sanctos fecerit ac beatos, ut nihil possint recipere omnino contrarium, et quosdam ita fecerit, ut possint tam virtutis quam malitiae effici capaces; aut si putandum est quod alios ita fecerit, ut omnino incapaces sint ad virtutem, et alios malitiam quidem nequaquam posse recipere, solummodo autem posse in beatitudine permanere, alios vero tales, qui possint utraque recipere», FuP 27, 256-57.

enquadrará, assim, a elaboração origeniana da fé num Deus Pessoal e Criador, em quem justiça e misericórdia coincidem, salvaguardando a possibilidade de livre escolha que, por natureza, os seres racionais possuem e, simultaneamente, garantindo-lhe uma explicação coerente para a origem da alma e para o problema da diversidade de estados e condições humanas à nascença.²²⁶

O prudente silêncio das Escrituras em relação à origem dos λογικοί acabaria por determinar que esse mesmo início fosse interpretado a partir do dado bíblico, evidentemente, mas à luz do dito princípio helénico: «o fim é sempre semelhante ao princípio».²²⁷ A preexistência é dita, por conseguinte, teleologicamente, de maneira que a unidade escatológica dos eleitos, em Deus, «que serão como anjos do céu» (Mt 22, 30), se torna critério de interpretação da condição original de todos os seres racionais. Há, efetivamente, uma tensão que perpassa as Escrituras e aponta para uma eleição divina que precede a existência terrena (Gn 25, 23; Is 49, 1; Gl 1, 15), inclusive a própria conceção (Jr 1, 5; Rm 8, 29) e que é asseverada por uma relativa propensão a equiparar os homens aos anjos (Sl 8, 6-7; Mt 22, 30), proto e escatologicamente. O *Adamantius* acabaria por harmonizar essa dita tensão com o todo do dado bíblico, a fim de proclamar, com Platão, que «a virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa».²²⁸

O Homem teria sido, segundo a tese origeniana, criado na preexistência por um ato sumamente livre e gratuito de Deus, em igualdade substancial com as potências angélicas e demoníacas, com os quais formava o conjunto dos seres racionais, dotados de espírito [πνεῦμα], intelecto [νοῦς] e corpo [σῶμα].²²⁹ Esta constituiria – em continuidade com a exegese filoniana dos dois relatos das origens no *Livro do Génesis* (Gn 1, 26-27; 2, 7) – a primeira Criação, *ex nihilo*, dos λογικοί, «à imagem de Deus» (Gn 1, 27) e sem distinção, num estado beatífico anterior à modelação do mundo e distinta da πλάσις de Gn 2, 7, que corresponde à segunda Criação, pós-lapsária. A comunhão com Deus, garantida por uma intensa e permanente adesão ao Bem, encontra o

²²⁶ Cf. Orígenes, *Princ.*, III.4.1, FuP 27, 720-25; Osborn, «The Apologist Origen», 53; Perrone, «Libero Arbitrio», 238.

²²⁷ Orígenes, *Princ.*, I.6.2, FuP 27, 276-77. A sua relevância para o Alexandrino é significativa e, embora a sua formulação seja helénica, não é alheia nem ao texto bíblico (Is 46, 10; Mt 19, 30; 20, 16; 2Cor 5, 17), nem à Tradição. Cf. Orígenes, *Princ.*, I.6.4, FuP 27, 286-91; Orígenes, *Princ.*, II.1.1, FuP 27, 324-27; Orígenes, *Princ.*, II.1.3, FuP 27, 328-33; Orígenes, *Princ.*, II.2.1, FuP 27, 338-41; Orígenes, *Princ.*, II.9.8, FuP 27, 490-93; Orígenes, *Princ.*, III.5.4, FuP 27, 748-53; Orígenes, *Princ.*, III.6.3, FuP 27, 770-73; Orígenes, *Princ.*, III.6.8, FuP 27, 786-89; Pseudo-Barnabé, *Epist.*, VI, 13, *Philokalia* 7 (Lisboa: Alcalá, 2008), 112-113; Samuel Fernández, ed., *Princ.*, FuP 27, nota 59, 277; Paola Pisi, «Peccato di Adamo e caduta dei “noes” nell’esegesi origeniana», em *Origeniana Quarta: Die Referate Des 4. Internationalen Origenskongresses*, ed. Lothar Lies (Salzburgo: Tyrolia-Verlag, 1987), 322.

²²⁸ Platão, *Rep.*, 617e (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987), 493.

²²⁹ A tripartição do Homem é profundamente bíblica (1Ts 5, 23) e não platónica, como muitas vezes se propugnou. A influência platónica na antropologia origeniana diz-se, sobretudo, em relação à alma, à sua origem e partição.

fundamento da sua possibilidade na frutuosa relação entre o $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ – recetáculo da Graça e centro da atividade contemplativa – e o $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ – dom de Deus e pedagogo do intelecto. Sublime dialética traduz ontologicamente o binómio Graça-liberdade, expresso mediante uma corporeidade subtil que, ainda que se distinga daquela que a humanidade decaída assumirá, existe como dimensão da existência criatural, dado que só Deus é absolutamente imaterial.²³⁰

A atual diferenciação das criaturas racionais em anjos, homens e demónios encontra a sua causa, não num desígnio divino, mas no exercício pessoal do livre-arbítrio. A virtude que, nelas, originalmente se encontrava era nutrida pela participação nos atributos divinos, já que só Deus os possui substancialmente. A acidentalidade das criaturas estendia-se, por isso, à prática do bem que, não estando ontologicamente determinada, derivava de um ininterrupto crescimento na comunhão com a Trindade. Este movimento perene dos $\nu\omicron\epsilon\varsigma$ em direção a Deus exigia um empenho igualmente constante e é pela perseverança, ou pela ausência dela, nesta tensão contemplativa que se explica a queda antecedente. Esta queda, por sua vez, provoca a organização dos seres racionais nas três ordens acima mencionadas, bem como as distinções que, dentro de cada uma delas, têm lugar, consoante o grau pessoal de afastamento do Bem.²³¹

Sobre a controvérsia em torno da universalidade da queda, a que se liga inexoravelmente a pergunta pela universalidade da Apocatástase, servir-nos-á referir apenas que, não obstante a escassa clareza que caracteriza a exposição origeniana que, como acima demonstrámos, não é propriamente sistemática, há inúmeros textos no *De Principiis* que parecem admitir inteligências que tenham escapado à queda. O tema, porém, não é claro e essa escassez deve-se à necessidade que Orígenes tem de salvaguardar a universalidade da Redenção operada por Deus, em Cristo, que se expande ao conjunto dos seres racionais. A Encarnação do Verbo, precede a sua *Enumanação*, na medida em que ela remonta à preexistência e à assunção da natureza racional pela segunda Hipóstase da Trindade. Voltaremos a este tema posteriormente, mas é suficiente para a discussão

²³⁰ Cf. Orígenes, *Princ*, II.9.1, FuP 27, 468-71; Orígenes, *Princ*, I.1.6, FuP 27, 148-55; Crouzel, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 36–42; Lorenzo Perrone, «Peccato», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 345; Gasparro, «Creazione», 100; Giulia Sfameni Gasparro, «Anima», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 17–18.

²³¹ Orígenes fala da queda na preexistência em termos de uma «*desidia et laboris taedium*» [Orígenes, *Princ*, II.9.2, FuP 27, 470-73]. M. Harl demonstrou que a *sacietas*, ou $\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$, que caracteriza esse movimento de afastamento do Bem não se há de entender como um desgosto ou uma desilusão perante o Contemplado, mas como um ceder culpável no amor contemplativo. Cf. Marguerite Harl, «Recherches sur l'origénisme d'Origène. “La satiété” de la contemplation comme motif de la chute des âmes», *Studia Patristica* VIII (1966): 373–405; Gasparro, «Preesistenza», 361–63.

que se considere o voûς de Cristo, absolutamente impecável, o que comprova, por si, que a queda não foi terminantemente universal.²³²

2.2.3. O τέλος e a Θεώσις

Deus disse: "Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra". Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou. (Gn 1, 26-27)²³³

A *Septuaginta*, ao traduzir os termos hebraicos de צֶלֶם [*selem*], “imagem”, e דְמוּת [*d^emut*], “semelhança”, por εἰκών e ὁμοίωσις, respetivamente, acabou por introduzir no texto bíblico dois termos com ressonâncias filosóficas incontornáveis: por um lado, o exemplarismo platónico, pelo qual as realidades sensíveis são εἰκόνες, “imagem” das realidades divinas; e, por outro, a ὁμοίωσις, “semelhança” com o divino como meta da existência humana, na filosofia pré-socrática e platónica.²³⁴ O NT retomaria estes termos para definir a ação criadora e recriadora de Deus (Rm 8, 29; Fl 3, 20-21), à imagem de Seu Filho, e o estado de plenitude escatológica instaurado pela ressurreição de Cristo (1Jo 3, 2; 1Cor 13, 12). Orígenes intuindo e desenvolvendo amplamente esta relação, instauraria uma corrente de interpretação que, qual grande rio, se difundiria singularmente na era patrística.²³⁵

Cristo, «Imagem do Deus invisível» (Cl 1, 15), constitui, assim, o modelo da criação dos seres racionais, feitos à imagem de Deus – já que o primeiro relato da Criação se refere à origem dos λογικοί na preexistência. A tradição alexandrina, que identifica no intelecto [voûς] a *capacitas*

²³² Cf. Manlio Simonetti, «Due note sull'angelologia origeniana», *Rivista di cultura classica e medievale*, n.º 4 (1962): 169–208; Crouzel, *Orígenes*, 295–99.

²³³ καὶ εἶπεν ὁ θεὸς Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς [LXX].

²³⁴ Cf. Platão, *Teet.*, 176B (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005), 251.

²³⁵ Nela, destacam-se Evágrio Pôntico, Gregório de Nissa e, indiretamente, os outros Capadóciolos. Cf. Crouzel, *Orígenes*, 133.

Dei,²³⁶ define-o, assim, como a imagem da Imagem de Deus, destinado a crescer, num aperfeiçoamento perpétuo, na filiação, pela mediação do Filho. O desígnio criador e salvífico de Deus compreenderia, conseqüentemente, um longo processo de crescimento espiritual da ἀρχή ao τέλος, da criação «κατ' εἰκόνα» (Gn 1, 27) à plenitude «καθ' ὁμοίωσιν» (Gn 1, 27), o que explicaria o silêncio bíblico de Gn 1, 27 no que respeita à ὁμοίωσις.²³⁷ Não nos é possível, dada a natureza deste estudo, discorrer com maior precisão sobre a hipótese da preexistência das almas ou expor rigorosamente as reais implicações da queda dos racionais, sob o perigo de nos dispersarmos. Limitar-nos-emos, por isso, a referir e desenvolver o que é absolutamente indispensável para que se possa compreender retamente a escatologia origeniana.²³⁸

A desordem que o pecado introduz neste processo, da imagem à semelhança, traduz-se num defeito do νοῦς que perverte e desfigura o seu ser à imagem, descrita, por influência estoica, como um esfriar [ψύχω] do fervor contemplativo dos νόες. A alma [ψυχή] é precisamente o resultado da desídia do intelecto que “arrefece” na caridade e, quanto maior o grau de apostasia, mais opaca se torna essa sua iconicidade original. Neste sentido, só se pode, em rigor, falar de uma alma dos seres racionais num estado pós-lapsário, na medida em que a compreendamos a partir da dicotomia que a ψυχή transporta: por um lado, o νοῦς, seu elemento superior, também descrito segundo os termos ἡγεμόνικον e καρδία, provenientes das tradições estoica e bíblica, respetivamente; e, por outro, o seu elemento inferior, a carne, σάρξ, lugar da concupiscência, que tende a inclinar-se para o sensível. O pecado constitui, precisamente, a consumação desta inclinação que é, contudo, uma deceção, uma ilusão, um ato idolátrico que confunde a Verdade, em si, com a imagem das realidades verdadeiras.²³⁹

A consequência de uma tal idolatria reside, como acima tivemos oportunidade de descrever, numa profunda perturbação da condição original dos seres racionais, à imagem do Verbo, Imagem perfeita do Pai. O pecado torna-se um ato sacrílego que obscurece, por vezes até à opacidade, esta iconicidade primordial, ou seja, a participação na filiação do Unigénito do Pai, aproximando-os a

²³⁶ Cf. Orígenes, *Princ*, IV.4.9, FuP 27, 960-65.

²³⁷ Cf. Orígenes, *HomEz*, XIII, 2, SC 352 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1989), 410-25.

²³⁸ Sobre este tema, ver Giulia Sfameni Gasparro, «Caduta», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 49–53. Em relação à fonte da hipótese da preexistência, ver Gasparro, «Preesistenza», 360; contra a perspectiva de Gerald Bostock, «The sources of Origen's doctrine of pre-existence», em *Origeniana Quarta: Die Referate Des 4. Internationalen Origenskongresses*, ed. Lothar Lies (Salzburgo: Tyrolia-Verlag, 1987), 261–62.

²³⁹ Cf. Orígenes, *Princ*, II.8.2-3, FuP 27, 452-63; Crouzel, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 37–40; Crouzel, *Orígenes*, 137–41; Crouzel, 302.

uma espécie de “filiação” demoníaca, falsa, por sua própria natureza, e idolátrica, segundo o testemunho do Apóstolo: «vós sois do diabo, vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. Ele foi homicida desde o princípio e não permaneceu na verdade, porque nele não há verdade: quando ele mente, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira» (Jo 8, 44).²⁴⁰

Não obstante, a imagem divina não é arruinada, nem pode sê-lo, na medida em que compõe o que é próprio dos λογικοί, por decreto divino, que assim os criou. É neste sentido que podemos compreender as palavras de Orígenes supracitadas: «Ninguém é restabelecido a um lugar onde jamais tenha estado [...]. A apocatástase de alguém ou de alguma coisa dá-se [em relação] ao lugar que lhe é próprio».²⁴¹ A Economia da Salvação designa, por isso, o longo processo pelo qual Deus visa a restauração da imagem desfigurada das inteligências decaídas, o retorno ao que lhes é próprio, desde o princípio. Ela atinge, evidentemente, o seu expoente máximo na ação reconciliadora e recriadora de Deus, nos Mistérios da *Enumanação*²⁴² do Verbo, na pessoa de Jesus de Nazaré, cuja eficácia é definitivamente alcançada, isto é, universalmente, na ἀποκατάστασις πάντων.

Não há dúvida, portanto, de que Orígenes tenha proposto, de facto, uma antropologia de tendência cíclica e abundam os textos que falam da *Restitutio* segundo o processo de regresso dos seres racionais ao que, pelo pecado, lhes foi arrebatado.²⁴³ A grande questão que, porém, agora se levanta consiste em verificar se, efetivamente, essa interpretação esgota o sentido pleno da hipótese origeniana, tal como ele a formulou. Facto é que – por um leque de conjunturas sobre as quais não nos é possível, neste momento, dissertar – ela floresceu sobejamente no decurso dos séculos e confluuiu na leitura generalizada de uma restauração quase necessária, de tendência monista, de todas as criaturas ao seu estado arcaico na beatitude meta-histórica.

O perigo de uma tal compreensão reside no entendimento infralapsário da *Historia Salutis* que ela comporta, reduzindo a ação salvífica de Deus e a sua auto-Revelação na pessoa de Jesus a um plano de contingência posto em marcha para reparar os danos incalculáveis que o pecado

²⁴⁰ Cf. Crouzel, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 138–39.

²⁴¹ Orígenes, *Homler*, XIV, 18, SC 238, 108-9.

²⁴² Designamo-la assim, e não sob o tradicional conceito de Encarnação, porque, para Orígenes, a Encarnação do Verbo possui uma dupla dimensão: a assunção da natureza dos seres racionais, que precede a modelação do cosmos e ocorre na preexistência; e o nascimento de Maria, para consumir a obra da Redenção. Cf. Orígenes, *Princ*, II.6.1-5, FuP 27, 412-29; Orígenes, *Princ*, IV.4.4, FuP 27, 938-45; Fernández, ed., *Princ*, FuP 27, nota 41, 943.

²⁴³ Cf. Orígenes, *Princ*, I.6.2-4, FuP 27, 276-91; Orígenes, *Princ*, II.1.1-3, FuP 27, 324-33; Orígenes, *Princ*, II.2.1, FuP 27, 338-41; Orígenes, *Princ*, II.9.8, FuP 27, 490-93; Orígenes, *Princ*, III.5.4, FuP 27, 748-53; Orígenes, *Princ*, III.6.3-8, FuP 27, 770-89.

infligiu no projeto benevolente que Deus forjara para os λογικοί. Numa *reductio ad absurdum*, esses danos seriam inclusive inesperados. O Mistério Pascal, plenitude da Revelação Trinitária, de onde tudo brota e para o qual tudo tende, ficaria, assim, reduzido a uma simples correção de um desvio, motivada, não pela liberalidade benevolente e amorosa de Deus, mas pelo pecado, por sua própria índole relativo e accidental. Ora, a Apocatástase proclama precisamente o inverso: a insigne capacidade que Deus possui para conduzir os seus desígnios a bom termo e a absoluta supremacia da sua Vontade salvífica sobre o mal e o pecado. Além disso, a Encarnação do Verbo é, na obra origeniana, supralapsária, o que refutaria, por si só, a compreensão infralapsária da Economia da Salvação. A mediação de Cristo é, por isso, o resultado da vontade sumamente livre de Deus e do seu desígnio de amor que incluía, desde o princípio, o progresso da imagem à semelhança, pela mediação do Verbo Encarnado.

«Semper enim similis est finis initiis».²⁴⁴ É precisamente sobre o conceito de ὅμοιος [*similis*] que recai, então, a nossa discussão. Nele reside a fonte das referidas incompreensões: a semelhança não define um estado plenamente coincidente com o ser à imagem, nem pode significá-lo, se considerarmos a obra origeniana no seu conjunto. Pressupõe-no, evidentemente, como condição de possibilidade, mas não se esgota nele, pois implica um crescimento espiritual que resulta de uma cooperação de vontades. Se o estado final compreende a semelhança dos seres racionais com o Deus Uno e Trino, e não apenas a sua condição originária à imagem da Imagem do Pai, então ele não pode designar um mero retorno à ἀρχή. A meta dos seres racionais é a Θεώσις, a “divinização”,²⁴⁵ e, assim sendo, o τέλος mais não define que a aquisição «do estado de Homem Perfeito, à medida da estatura da plenitude de Cristo» (Ef 4, 13), em quem Imagem e Semelhança coincidem substancialmente:

O sumo bem, para o qual se apressa a natureza racional, [...] também chamado o fim de todas as coisas, é definido por muitos filósofos deste modo: *O sumo bem é chegar a ser semelhante a Deus na medida do possível* [...] [O homem] recebeu, sem dúvida, a dignidade da imagem na primeira Criação, mas a perfeição da semelhança foi-lhe reservada para a consumação. Isto é, para que ele procurasse a [semelhança] com a aplicação do próprio esforço, por intermédio da imitação de Deus; para que, embora a possibilidade de perfeição lhe tivesse

²⁴⁴ Orígenes, *Princ*, I.6.2, FuP 27, 276-83.

²⁴⁵ Cf. Orígenes, *De Or.*, XXVII, 13, PG 11, 249C, 515-16; Orígenes, *Hom38Ps*, I, 8, SC 411, 354-59; Orígenes, *ComCt*, III, 13, 20, SC 376, 634-37; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 168; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 94-100.

tido concedida ao início, por meio da dignidade da imagem, apenas ao final adquirisse ele mesmo a perfeita semelhança para si.²⁴⁶

A tensão entre a ἀρχή e o τέλος representa, por conseguinte, a chave de interpretação da hipótese teológica da Apocatástase: embora alguns textos apontem para uma interpretação cíclica, descrevendo o fim à luz do estado beatífico primitivo dos racionais, a sua autêntica formulação implica um degrau ontológico incontrovertível. Mais do que a conclusão de um ciclo, ela designa a última etapa de um desenvolvimento linear da pessoa desde a imagem até à semelhança, possibilitado e alcançado pelo exercício do livre-arbítrio que, auxiliado pela Graça, progride na imitação de Deus, pela mediação pedagógica do Verbo. A questão complexifica-se ainda mais quando consideramos a exegese origeniana de 1Jo 3, 2:

Amados, desde já somos filhos de Deus, mas o que nós seremos ainda não se manifestou. Sabemos que, por ocasião desta manifestação, seremos semelhantes a ele, porque o veremos tal como ele é (1Jo 3, 2).²⁴⁷

Orígenes identifica, neste excerto, uma tríplice gradação: a filiação divina, condição atual dos eleitos, constitui o fruto por excelência da ação salvífica e redentora, alcançado desde já pela κένωσις do Logos de Deus; ela implica, não só a restauração perfeita da imagem da Trindade, outrora degenerada, mas a real capacidade outorgada, como Graça, aos seres racionais de, pela fé em Cristo, participarem plenamente da natureza divina. Sendo Deus o Sumo Bem, a divinização será completa, quando o bem se tornar natureza dos racionais: esse estado significará uma íntegra, delectável e inquebrantável união entre Criador e criatura. O fim das criaturas, «que ainda não se manifestou» (1Jo 3, 2), depreende-se a partir da formulação paulina: «Deus, tudo em todos»,²⁴⁸ causa final de todas as coisas. Entre este estado de união e o ser à imagem, estado primitivo, está a semelhança, condição necessária para que se realize tão excelsa manifestação. A semelhança

²⁴⁶ Orígenes, *Princ.*, III.6.1, «summum bonum, ad quod natura rationabilis universa festinat, qui etiam finis omnium dicitur, a quam plurimis etiam finis omnium dicitur, a quam plurimis etiam philosophorum hoc modo terminatur, quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri deo. [...] imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitacione conscisceret, quo possibilitatem sibi perfectionis in initiis datam per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret», FuP 27, 764-67.

²⁴⁷ ἀγαπητοὶ νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῆ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὁψόμεθα αὐτόν, καθὼς ἐστίν. καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ ἀγνίζει ἑαυτόν, καθὼς ἐκεῖνος ἀγνός ἐστιν [NTG].

²⁴⁸ Note-se que o método de exegese alegórica, amplamente utilizado por Orígenes, depende inteiramente do princípio de que as Escrituras se interpretam a si mesmas. Cf. Orígenes, *Princ.*, III.6.1, FuP 27, 764-69.

pressuporia, portanto, uma ulterior possibilidade de progresso, definitivamente realizado pela Apocatástase.²⁴⁹

Deus será tudo o que a mente racional pode perceber, compreender ou pensar, uma vez purificada de qualquer resquício de vícios e totalmente depurada de toda a mancha de malícia. E [...] já não perceberá nenhuma outra coisa, senão Deus, não pensará senão em Deus, não verá senão a Deus, não possuirá [coisa alguma] senão a Deus: Deus será todos os seus impulsos.²⁵⁰

²⁴⁹ Cf. Orígenes, *HomEz*, XIII, 2, SC 352, 410-25; Orígenes, *Princ*, IV.4.9-10, FuP 27, 960-67; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 197-99; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 102.

²⁵⁰ Orígenes, *Princ*, III.6.3, «ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnes motus sui deus sit», FuP 27, 770-71.

III. “DEUS, TUDO EM TODOS”: ALGUMAS CONSEQUÊNCIAS TEOLÓGICAS

Falar da teoria origeniana da *Restitutio* implica, inevitavelmente, um tratamento crítico daqueles seus correlatos que, historicamente, se tornaram símbolos de uma alegada heterodoxia, derradeiramente cristalizada sob a forma de heresia e anátema, em virtude do complexo e conturbado percurso a que nos temos vindo a referir. O texto infracitado testemunha um momento incontornável da querela, que pôs termo à segunda grande crise origenista, em meados do século VI.

Se alguém disser [...] que as almas dos homens preexistem, como se antes tivessem sido inteligentes e santas potências, que se fartaram da divina contemplação e que [...], por isso, arrefeceram (ψύχω) no amor de Deus, de onde lhes advém o nome de almas (ψυχή), e que, por castigo, foram lançadas aos corpos, seja anátema. [...] Se alguém disser [...] que o castigo dos demónios ou dos homens ímpios é temporal e que, nalgum momento, terá fim ou que se dará a reintegração dos demónios ou dos homens ímpios, seja anátema.²⁵¹

Não obstante, a proclamação conciliar não impediu que a pessoa de Orígenes ou, até, a sua abundante e preciosa produção teológica fosse amplamente interpretada como um ponto fulcral no processo de desenvolvimento da teologia, tanto a nível metodológico como epistemológico, e no progressivo amadurecimento da cabal auto-compreensão das primitivas comunidades cristãs.

²⁵¹ Justiniano, *Anatematismos contra Orígenes*, DH, 403-411, Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, προυπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς, οἷα πρῶην νόας οὐσας καὶ ἀγίας δυνάμεις κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χειρὸν τραπέισας, καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης ἐνθεῦτεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ τιμωρίας χάριν εἰς [τὰ] σώματα καταπεμφθείσας, ἀνάθεμα ἔστω. [...] Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν, καὶ τέλος κατὰ τινα χρόνον αὐτὴν ἔξειν, ἡγουν ἀποκατάστασιν ἔσεσθαι δαιμόνων, ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω (Barcelona: Herder Editorial, 2000), 205-6.

1. O mundo e as criaturas racionais

A presente dissertação, encaminhando-se para a sua conclusão, pretende inserir-se no vasto filão histórico-teológico de interpretação das proposições origenianas mais controversas, à luz da sua pessoa e do conjunto do seu legado teológico, evidentemente alicerçado no contributo da crítica autorizada a respeito. Procuramos, portanto, numa primeira fase deste terceiro capítulo, discernir a aplicabilidade e a legitimidade das acusações mais relevantes a que a Apocatástase foi submetida no decurso dos séculos, mormente no que concerne ao destino final da corporeidade, às categorias filosóficas de interpretação do estado beatífico dos racionais, a ser definitivamente alcançado pela *Restitutio omnium*; e ao modo como esse mesmo estado há de realizar-se, de forma a salvaguardar o livre-arbítrio dos λογικοί.

1.1. Uma Apocatástase incorpórea?

A primeira questão que se nos é colocada está, então, intimamente vinculada ao lugar da corporeidade na *oikonomia* divina, tal como ela é entendida por Orígenes. Poder-se-á admitir que a πλάσις do cosmos e a “queda” de uma parte dos λογικοί para uma corporeidade opaca, de maior densidade, seja uma consequência de um pecado preexistente? Se sim, de que forma é que essa consequência há de ser entendida? Como uma necessidade imposta sobre Deus, externamente, em virtude de uma perversão criatural, ou como um ato providencial da Trindade e, por isso, sumamente livre?

A resposta a uma tal interrogação é subtilmente apresentada na obra do *Adamantius* e dirimi-la constitui tarefa fundamental no contexto do projeto que nos propusemos para o presente capítulo. A pergunta pela incorporeidade, ou não, da Apocatástase insere-se no amplo filão que vincula o fim ao princípio, a ἀρχή ao τέλος. Por esse motivo, não nos será possível interpretar com assertividade o destino final da corporeidade sem uma clarividente noção do seu papel na segunda Criação, a πλάσις de Gn 2, 7.

1.1.1. A segunda Criação

Orígenes concentra a sua atenção sobre a expressão καταβολή τοῦ κόσμου, largamente difundida no *corpus* neotestamentário²⁵² e traduzida «de modo muito impróprio»²⁵³ – segundo denuncia Rufino – pela *Vulgata* como *constitutio mundi*. Etimologicamente interpretado, καταβολή apresenta-se como vocábulo de veras singular para designar, precisamente, a constituição do cosmos. A opção por um termo que significa “fazer cair”, “lançar para baixo”, potencia e fundamenta a concepção origeniana de uma segunda Criação em consequência da queda dos seres racionais.²⁵⁴

Se isto é assim, há uma descida do superior para o inferior, não só daquelas almas que o mereceram pela variedade dos seus impulsos, mas também daquelas que foram conduzidas, desde o superior e invisível ao [...] inferior e visível, mesmo sem a sua vontade, para o serviço de todo o mundo. Posto que a criação foi submetida à vaidade sem a sua vontade [...] por causa daquele que [a] submeteu na esperança, para que [...] os anjos de Deus levassem a cabo o seu serviço em favor do mundo e em favor daqueles seres intelectuais que, pelas graves quedas da sua mente, necessitam destes corpos tão espessos e sólidos: então, em função deles, para quem isto era necessário, foi fundado o mundo visível.²⁵⁵

Orígenes interpreta a plena articulação entre a ideia bíblica da Criação do mundo sensível e a noção de queda dos seres racionais, que o conceito de καταβολή permite entrever. A materialidade densa e opaca torna-se, então, o *topos* do processo de restauração dos vóex decaídos, para quem ela é “necessária”. Mas esta necessidade não se há de entender como uma imposição sobre o divino, num entendimento estritamente filosófico do conceito, nem segundo uma lógica de pura retribuição, punitiva. A existência de seres que são submetidos à “vaidade” do mundo sensível em função da Economia da Salvação, com um papel ministerial ao serviço do desígnio pedagógico

²⁵² Mt 13, 35; 25, 34; Lc 11, 50; Jo 17, 24; Ef 4, 1; Hb 4, 3; 9, 26; 1Pd 1, 20; Ap 13, 8; 17, 8.

²⁵³ Orígenes, *Princ*, III.5.4, FuP 27, 748-49.

²⁵⁴ Cf. Orígenes, *ComIo*, XIX, 149-150, SC 290 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1982), 138-139.

²⁵⁵ Orígenes, *Princ*, III.5.4, «Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deducti sunt, licet non volentes. Vanitati quippe creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit in spe, quo [...] angeli dei explerent obsequium mundo; et his animabus, quae ob nimios defectus mentis suae crassioribus istis et solidioribus indigere corporibus, et propter eos, quibus hoc erat necessarium, mundus iste visibilis institutus est», FuP 27, 748-51.

e benevolente de Deus, permite-nos depreender uma tensão latente que torna inviável uma associação perentória entre materialidade e pecado.²⁵⁶

Se é verdade que a corporeidade sensível e sexuada é consequência de um pecado antecedente que ela cristaliza, também o é o facto de constituir o meio por excelência para a sua purificação. O evento da *Enumanação* do Verbo faz da corporeidade sensível o lugar próprio da Redenção, o cume da Revelação e o veículo que possibilita a progressão universal da Imagem à Semelhança, em virtude da Graça que procede do Mistério Pascal e que a corporeidade sensível alcança, pela sua íntima união à Segunda Hipóstase da Trindade. Esta tensão não está longe do pensamento origeniano, pelo contrário. O corpo denso e opaco – de que as «túnicas de pele» (Gn 3, 21) feitas por Deus para revestir o Homem são sinal – cristaliza e exprime a individuação suprema, a perturbação da unidade primordial que o pecado na preexistência introduziu. Nesse sentido, é evidente que ele resulta de uma necessidade de adequação da existência decaída à radical desordem que o pecado infligiu no plano ontológico dos seres racionais. Não obstante, o papel ministerial dos Patriarcas, de Moisés e dos Profetas, de João Batista e, por fim, de Maria, de Jesus, por excelência, e de todos os intervenientes da Nova Economia proclama o carácter pedagógico e integralmente benevolente da segunda Criação.²⁵⁷

Se, por um lado, é evidente a matriz platónica do entendimento origeniano da materialidade sensível, também são patentes as diferenças entre ambas as visões. Há um vínculo inegável entre o pecado e a materialidade, mas o dado cristão e o evento de Jesus Cristo reclamam um distanciamento do dualismo antropológico a que a estrita interpretação platónica e plotiniana conduziu. Um dualismo absoluto é manifestamente inaplicável, na medida em que Deus é o autor da segunda Criação e, como tal, ela é boa. A cosmovisão origeniana insere-se, antes, numa compreensão exemplarista da realidade, o que faz do sensível imagem das realidades invisíveis.²⁵⁸ Resta-nos, por conseguinte, averiguar o teor do vínculo entre o pecado e a matéria, na obra do Alexandrino.

A corporeidade sexuada e sensível, mais que consequência de um pecado que ela cristaliza, proclama a possibilidade de redenção que nela se inscreve e, em Cristo, se realiza. Isto é tanto mais

²⁵⁶ Cf. Gasparro, «Caduta», 50–51.

²⁵⁷ Cf. Orígenes, *HomLc*, XXXIV, 4, SC 87, 404-5; Orígenes, *HomEz*, I, 5, SC 352, 64-9; Orígenes, *ComIo*, II, 181, SC 120, 330-31; Cinzia Arruzza, «Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origène, Grégoire de Nysse», *Nutrix* 6 (Turnhout, Brepols, 2011), 143–47.

²⁵⁸ Cf. Crouzel, *Origène et Plotin*, 466–68.

evidente, quanto mais considerarmos que alguns dos que assumiram a condição corpórea dentro dos círculos do mundo encontram a causa dessa sua assunção de uma corporeidade mais densa, não num pecado cometido, mas num ministério que lhes foi outorgado por Deus, tornando-os partícipes e fiéis colaboradores do seu projeto salvífico. Todavia, a questão complexifica-se quando consideramos que Lucifer (Is 14, 12) – tipificado no AT pelo Príncipe de Tiro (Ez 28, 11-19) e pelo Leviatã (Job 40, 19ss) – em quem o mal e a morte se personificam, se tornou o primeiro entre os seres racionais a ser submetido à materialidade terrestre.

A partir da exegese de 1Cor 15, 49, a imagem terrestre que a natureza decaída transporta evidencia uma espécie de “filiação” demoníaca a que o pecado conduz, opondo-se à imagem celeste que o dom da filiação divina predica. A terrenalidade torna-se, então, a característica por excelência de Satanás, que é identificado com «o princípio da modelação [πλάσις] do Senhor, feito para ser a escória dos seus anjos» (Job 40, 19 LXX).²⁵⁹ Lucifer é, portanto, o primeiro para quem é modelado um corpo denso e opaco, por ter sido o primeiro a cair [κατάβολή] da comunhão primitiva.²⁶⁰

Esta renovada intervenção criadora da parte de Deus, que se distingue da primeira – *ex nihilo*, anteriormente explanada – encontra o seu fundamento num encontro de liberdades: entre a liberdade absoluta da Trindade e a liberdade relativa das criaturas, entre a Providência divina e a capacidade de autodeterminação dos λογικοί. O pecado constitui, então, a causa da criação do mundo, desde que o entendamos como sua causa segunda. É certo que, sem a queda dos Racionais, a modelação cósmica não teria lugar na Economia da Salvação. Contudo, é o desígnio sumamente livre do Criador que preside à referida intervenção e que, como tal, constitui a sua causa primeira. Estamos, assim, perante uma Criação providencial, absolutamente distinta de uma emanção necessária de tendência monista que um entendimento da queda como sua causa primeira parece implicar. Perante a evidência do pecado, Deus escolhe criar um substrato material pelo qual se inicia e torna possível um caminho de purificação, conduzido pela própria Trindade, segundo o agir próprio de cada uma das Hipóstases.²⁶¹

²⁵⁹ τοῦτ' ἔστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ [LXX].

²⁶⁰ Cf. Orígenes, *ComIo*, XX, 182-183, SC 290, 246-49; Orígenes, *Princ*, I.5.4-5, FuP 27, 260-73; Orígenes, *HomEz*, XIII, 1, SC 352, 400-11. Henri Crouzel parece não considerar a opacidade material que em Lucifer, segundo Orígenes, é suprema. O seu argumento, de que a ausência da materialidade terrestre nas potências adversas corrobora que o nexo entre materialidade e pecado não é incontrovertível, é infundado, como denuncia, por exemplo, Giulia Gasparro. Cf. Crouzel, *Orígenes*, 301-2; Gasparro, «Caduta», 53.

²⁶¹ Cf. Trigg, *Origen*, 27; Gasparro, «Creazione», 100-101.

Dito isto, o problema é complexo e o vínculo entre materialidade e pecado, ainda que atenuado pelo conjunto da sua obra, permanece; desde logo, pelo significado etimológico de *καταβολή*, que confere à interpretação origeniana legitimação escriturística. Não admira que Agostinho – e muitos outros depois dele – intuísse o perigo de um tal nexos, pelo qual a causa da constituição do cosmos «não é a produção de bens, mas a repressão de males».²⁶² Claro está que é absolutamente essencial enquadrar a posição do *Adamantius* no quadro da sua teodiceia e no projeto de justificação, contra os gnósticos, da diversidade de condições à nascença que, por ela, se propugna. O bispo de Hipona, embora se tivesse visto, também ele, intrincado com o problema do mal, acabaria por não ser capaz de ler o Alexandrino sob semelhante perspetiva.

1.1.2. Identidade entre o corpo terreno e o corpo glorioso

O excerto que, de seguida, analisaremos enquadra-se no Tratado *περὶ τέλους*, uma secção do *De Principiis* em que se dissertam, de um modo articulado, os temas referentes à Escatologia e onde a reflexão acerca do significado da expressão paulina “corpo espiritual” (1Cor 15, 44) tem lugar. O desenvolvimento da questão não admite contestação quanto à identidade entre o corpo terrestre e o corpo celeste, ou glorioso, a partir da qual é proclamada a continuidade substancial entre o corpo preexistente e o corpo terrestre.

Não deve duvidar-se de que a natureza deste nosso corpo, pela vontade de Deus que a fez deste modo, pode ser conduzida pelo Criador até à qualidade de um corpo extremamente subtil, puro e radiante, tanto quanto o estado das coisas tenha reclamado e o mérito da natureza racional tenha requerido. Com efeito, quando o mundo teve necessidade de variedade e diversidade, a matéria, por meio dos diversos aspetos e espécies das coisas, ofereceu-se ao Feitor, como ao seu Senhor e Criador, para qualquer serviço, a fim de que produzisse, a partir dela, as diversas formas dos seres celestiais e terrenais. Mas quando as coisas tiverem começado a apressar-se para que todas sejam uma, tal como é um o Pai com o Filho, por

²⁶² Agostinho, *De Civ. Dei*, XI, XXIII (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000), 1043.

concatenação lógica deve compreender-se que, onde todos são um, já não haverá diversidade.²⁶³

É preciso notar, a este respeito, que a imaterialidade é prerrogativa exclusiva da Trindade.²⁶⁴ A natureza racional mantém, em todos os estágios da sua existência – a saber, a preexistência, a queda na materialidade sensível, e a restauração, pela Apocatástase – uma constituição tripartida, em espírito, alma e corpo (1Ts 5, 23). Assim, a partir do que a *Traditio Apostolica* define a respeito do destino final da corporeidade, Orígenes predica o significado do vínculo entre o corpo preexistente e o corpo da natureza decaída. O axioma “*semper enim similis est finis initis*” constitui a chave interpretativa da Protologia, constantemente iluminada na obra do *Adamantius* pela Escatologia, plenamente realizada e manifestada em Cristo.

O destino final do corpo não parece implicar uma rutura com a corporeidade presente, sensível, embora haja entre ambas uma inegável alteridade. Não obstante, essa alteridade, que caracteriza o estado escatológico dos λογικοί, está já contida, como possibilidade intrínseca, na corporeidade terrestre, que pode ser conduzida por Deus «à qualidade de um corpo subtil, puro e radiante».²⁶⁵ A partir da exegese combinada do Sl 102 (101), 27²⁶⁶ e de 1Cor 7, 31,²⁶⁷ o διδάσκαλος de Alexandria e Cesareia encontra no conceito de “transformação” a explicação e o fundamento bíblico para definir a descontinuidade entre a qualidade dos corpos terrestre e celeste, sem que a continuidade entre ambos seja maculada. Pois «nem todos morreremos, mas todos seremos transformados» (1Cor 15, 51)²⁶⁸ e esta transformação [ἀλλάσσω] não há de ser assumida como uma aniquilação da substância material, mas como uma «mutação [que] realiza uma certa alteração da qualidade e da figura».²⁶⁹

²⁶³ Orígenes, *Princ*, III.6.4, «Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri voluntate dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perducí, prout rerum status vocaverit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu praebeuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum, consequenter intellegi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit», FuP 27, 774-77.

²⁶⁴ Cf. Orígenes, *Princ*, I.6.4, FuP 27, 286-91; Orígenes, *Princ*, II.2.2, FuP 27, 340-43; Orígenes, *Princ*, II.4.3, FuP 27, 384-89; Orígenes, *Princ*, IV.3.15, FuP 27, 924-27.

²⁶⁵ Orígenes, *Princ*, I.6.4, FuP 27, 286-91.

²⁶⁶ αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμενεῖς, καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτούς, καὶ ἀλλαγῆσονται [Sl 101, 27 LXX]: «[os céus] perecerão, mas tu permanecerás, todos envelhecerão como um vestido e como um manto os transformarás, como vestido serão transformados».

²⁶⁷ παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου [NTG]: «que passe a figura deste mundo».

²⁶⁸ πάντες οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα [NTG].

²⁶⁹ Orígenes, *Princ*, I.6.4, «inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio», FuP 27, 288-89.

Os novos céus e a nova terra, anunciados por Isaías (Is 65, 17) e retomados pelo *Apocalipse* (Ap 21, 1), testemunham esta transformação da realidade que é operada por Deus, que «faz novas todas as coisas» (Ap 21, 5). A passagem do corpo terrestre ao corpo glorioso é, portanto, o resultado da recriação escatológica, já realizada por Deus, em Cristo, em quem os seres racionais são “enxertados”, pelo dom do Espírito Santo. O seu pleno cumprimento está, contudo, reservado para a Parusia e para a Apocatástase, quando Deus for tudo em todos.

A esta posição, amplamente difundida e atestada no *corpus* origeniano, deve contrapor-se a hipótese levantada no *De Principiis* de uma Apocatástase incorpórea que, embora pouco consistente, merece alguma atenção. A possibilidade de uma abolição total da corporeidade – quando todas as coisas tiverem alcançado o fim da sua existência: a unidade em Deus, pela submissão a Cristo – é dissertada numa só obra e sempre em termos manifestamente hipotéticos, conforme a metodologia teológica origeniana. A autenticidade do seu cariz conjetural é incontestável e não resulta de uma interpolação de Rufino, já que se conserva na tradução de Jerónimo, a que temos acesso por uma das suas Epístolas.²⁷⁰ Deve notar-se que Orígenes teoriza esta hipótese no final do Primeiro Ciclo do Tratado, cujo objetivo fundamental consiste em guarnecer a mensagem cristã das categorias filosóficas necessárias para a apresentar às elites intelectuais do Império.

A incorporeidade, como destino final do Homem, constituía um tema profusamente desenvolvido por renomadas escolas filosóficas e com não pequena relevância naqueles ambientes intelectuais. Um tema tão determinante não poderia ser ignorado, sobretudo quando a possibilidade da sua proclamação não era inteiramente descabida. A discussão enquadra-se na exegese de 1Cor 15, capítulo em que Paulo afirma explicitamente que «a carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorruptibilidade» (1Cor 15, 50). Se uma das hipóteses interpretativas – por sinal, aquela que verdadeiramente foi consagrada nas obras origenianas – é a que acima expusemos, que proclama uma corporeidade transformada, mas não abolida, assumindo o estado mais perfeito que pode receber; há, contudo, uma outra possibilidade, pela qual essa corporeidade subtil se torna um estágio, alcançado pela Ressurreição na Parusia, a ser finalmente ultrapassado, pela Apocatástase. Se o corpo é o lugar da corrupção, a natureza material, ainda que

²⁷⁰ Cf. Jerónimo, *Ep. 124 Ad Avitum*, 5, BAC 549, 567-69.

subtil e etérea, há de ser definitivamente ultrapassada, isto é, aniquilada, a fim de que, pela Graça divina, todos os vóç alcancem a incorruptibilidade.²⁷¹

Que significa realmente que Deus seja tudo em todos, no fim último que a Apocatástase prevê? É certo que a imaterialidade é, como acima referimos, uma prerrogativa exclusiva da Trindade. Mas a unidade final de todos os seres em Deus, alcançada pelos méritos universalmente eficazes da Paixão de Cristo, será tão perfeita que poderá conjeturar-se uma aniquilação total da natureza material? Aniquilação que, numa reelaboração positiva, outra coisa não seria que a plena e perfeita participação da natureza divina, a Θεώσις radicalmente compreendida. É sobre este ponto que reside o dilema que, no “sistema” de Orígenes, deve ser devidamente compreendido.

De qualquer modo, o facto de a incorporeidade da Apocatástase ser proposta com motivações filosóficas, numa única obra, já redimensiona o seu significado. O facto de o conjunto da produção literária origeniana, como afirma Henri Crouzel,²⁷² assumir como definitivo o estado dos corpos ressuscitados não é de somenos importância, nem deve ser negligenciado. No seu *Diálogo com Heráclides*, por exemplo, o *Adamantius* é assertivo no paralelo estabelecido entre a Ressurreição e a Apocatástase, dirimindo qualquer ambiguidade em relação a uma possível superação da condição corpórea. A incorporeidade da Apocatástase deve ser, conseqüentemente, subordinada ao contexto em que ela é proposta como hipótese, pelo que concluímos que Orígenes, neste ponto, é fiel à proclamação tradicional e apostólica de uma corporeidade gloriosa como estado final dos eleitos de Deus:²⁷³

Se alguém opina que neste final a natureza material, isto é, corpórea, há de perecer totalmente, de nenhum modo posso compreender como tantas e tais substâncias [racionais] poderão viver e subsistir sem corpos, dado que é prerrogativa exclusiva de Deus, isto é, da natureza do Pai, do Filho e do Espírito Santo, poder existir sem substância material e sem nenhuma comunhão com algo corporal. [...] Em todo o caso, como será em si mesmo este assunto, só Deus o sabe com segurança e aqueles que, por Cristo e pelo Espírito Santo, são seus amigos.²⁷⁴

²⁷¹ Cf. Orígenes, *Princ*, II.3.3, FuP 27, 350-55.

²⁷² Cf. Crouzel, *Orígenes*, 364-66.

²⁷³ Cf. Orígenes, *Dial. Heracl.*, 16-24, SC 67 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1960), 88-103; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 64-67; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 16-17.

²⁷⁴ Orígenes, *Princ*, I.6.4, «In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo omnino genere intellectui meo occurrere subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac

Neste, como noutros assuntos, a ortodoxia de Orígenes é incontestável, embora o seu génio especulativo o tenha levado a ultrapassar os limites comumente professados e acreditados pelas primitivas comunidades cristãs. Contributo inestimável, mas incompreendido nos séculos posteriores, que lhe valeu a censura a que a sua obra foi sucessivamente submetida.

1.2. Uma Apocatástase panteísta?

As ressonâncias, na formulação origeniana da Apocatástase, do pensamento de Plotino, anteriormente a floradas, encontram, neste ponto, a sua relevância. Orígenes comunga, com o filósofo neoplatónico, da noção platónico-aristotélica de que a vocação última de todas as coisas é a união mística com o divino, o Uno, o Bem, o Ato Puro – que tudo move sem, contudo, se mover – enfim, a Trindade. Ainda que o princípio de interpretação do destino final da realidade coincida – tanto nestes como noutros autores – há, todavia, claras discrepâncias entre eles, que explicam as distinções próprias das escolas filosóficas em causa.²⁷⁵ A convergência entre a posição dos prováveis discípulos de Ammónio Saccas encontra, como já tivemos oportunidade de demonstrar, o seu limite na incompatibilidade que brota do confronto entre alguns dos pressupostos neoplatónicos e a *praedicatio apostolica* – assente no princípio da auto-Comunicação de Deus, em Cristo, isto é, na Revelação integralmente considerada: a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura (DV 7).

A proclamação bíblica de um Deus Pessoal, auto-Revelado, em Jesus, como comunhão eterna de amor em Três Hipóstases, distingue-se da conceção plotiniana de que o Uno, fonte e meta de todos os seres, é o supremo objeto do amor dos $\nu\acute{o}\epsilon\varsigma$, na medida em que o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob é, não apenas objeto, mas, sobretudo, sujeito de amor: um Deus que ama, elege e atua providencialmente na História do mundo. Ambos proclamam um retorno escatológico de todos os seres à unidade com o divino, descrita como uma união mística e inefável, mas há algo que os

spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere. Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum amici sunt», FuP 27, 288-91.

²⁷⁵ Cf. Crouzel, *Origène et Plotin*, 55–65.

distingue em absoluto. Para o *Adamantius*, essa união diz-se como uma união de vontades, e não como uma dissolução de toda a personalidade no Uno. O teólogo alexandrino coloca-se, na senda da tradição que o precede, entre o monismo e o dualismo, professando uma unidade escatológica indizivelmente íntima, mas nunca indiferenciada, como pretendia a ἐπιστροφή de Plotino.²⁷⁶

A harmonia final, que a Apocatástase preconiza, é, assim, inteiramente pessoal. Pois, efetivamente, Deus será tudo para cada voûç: tudo o que ele pode perceber, pensar, desejar; mas a sua personalidade, como se depreende, não é de todo descartada ou absorvida. A tensão inerente à expressão “Deus tudo em todos” diz-se anagógicamente a partir do dogma calcedonense, já intuído por Orígenes na metáfora do ferro mergulhado no fogo. A união hipostática, que precisa a união, na pessoa do Verbo, das naturezas divina e humana – «sem confusão, sem mudança, sem divisão e sem separação»²⁷⁷ – ergue-se como paradigma de interpretação da união volitiva escatológica dos λογικοί, em Deus. Pelo dom do Espírito Santo, os seres racionais tornam-se filhos no Filho e, pela sua mediação, eficazmente garantida ἐφάπαξ (Hb 10, 10), hão de ser finalmente introduzidos no dinamismo relacional intra-Trinitário. «Eu dei-lhes a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um: Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade e para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como [me] amaste a mim» (Jo 17, 22-23).²⁷⁸

A imagem do ferro submerso no fogo ilustra, então, não apenas a união da alma de Cristo ao *Logos*, mas também o fim último dos seres racionais. Pois o ferro, acolhendo o calor por todos os seus poros, sem deixar de ser o que é, nem perder a sua massa, torna-se incessantemente ardente, a tal ponto que deixa de perceber-se a sua própria natureza, enquanto ferro, para se contemplar apenas os efeitos que, nele, o fogo produz. Por conseguinte, «a alma que, como o ferro no fogo, está sempre situada no Logos [...] e sempre em Deus, tudo o que faz, sente [e] compreende é Deus».²⁷⁹

²⁷⁶ Cf. Arruzza, «Les mésaventures de la théodicée», 150–51; Crouzel, *Orígenes*, 366; Crouzel, *Origène et Plotin*, 23–24.

²⁷⁷ Concílio Ecuménico de Calcedónia, DH, 302, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως (Barcelona: Herder Editorial, 2000), 163.

²⁷⁸ κἀγὼ τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, ἵνα ᾧσιν ἐν καθὼς ἡμεῖς ἐν · ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ᾧσιν τετελειωμένοι εἰς ἓν, ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σὺ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας [NTG]. Cf. Orígenes, *Princ*, III.6.3, FuP 27, 770-73.

²⁷⁹ Orígenes, *Princ*, II.6.6, «anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo [...] semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, deus est», FuP 27, 430-31.

1.3. Quedas sucessivas?

A teorização de uma renovada queda dos seres racionais depois da Apocatástase, última etapa da *Historia Salutis*, surge no *De Principiis* como o correlato do encontro entre a concepção origeniana de que só em Deus, Uno e Trino, a santidade e o bem residem de forma substancial; e a preocupação que perpassa a sua obra: a de salvaguardar a integridade da criatura racional no exercício das suas faculdades, o entendimento – ou razão – e a vontade – ou livre-arbítrio.²⁸⁰

Trata-se, mormente, de uma busca pela coerência intelectual da obra e pela necessidade de salvaguardar o livre-arbítrio dos Racionais, qual bastião, contra o determinismo gnóstico coetâneo. Os perigos que essa possibilidade acarreta foram, contudo, intuídos pelo *Adamantius* e, por esse motivo, a possibilidade de quedas sucessivas permaneceu no domínio especulativo, rapidamente superada pela certeza da eficácia salvífica universal da obra da Redenção, numa universalidade que foi sempre entendida por Orígenes fora da mera horizontalidade criatural: além de eficaz para todas as criaturas, ela é também eficaz para todos os tempos, estados e *aeones*, tudo abrangendo e tudo redimindo.

Dedicar-nos-emos, assim, a expor esta tão controversa questão, a fim de discernirmos a autêntica posição do nosso autor. Para tal, é necessário que nos debrucemos sobre a hipótese dos mundos sucessivos, campo sobre o qual se desenvolve a discussão; sobre a dissemelhança conceptual entre livre-arbítrio e liberdade; e, finalmente, sobre a imutabilidade substancial que o dom da caridade exercida confere aos λογικοί.

²⁸⁰ Cf. Orígenes, *Princ*, I.6.1-2, FuP 27, 272-83.

1.3.1. A hipótese dos mundos sucessivos

A pergunta pela universalidade da salvação, incontornável no que às consequências teológicas da Apocatástase diz respeito, conduziu Orígenes à elaboração de uma hipotética sucessão de mundos, que teriam na *Restitutio* o seu termo. A incorporação de semelhante conjectura no projeto teológico origeniano explica-se, em primeiro lugar, pela proeminência que a teoria da sucessão infinita de *aeones* possuía nos ambientes intelectuais do século III, não só no plano filosófico, mas também no âmago da Grande Igreja e de outras correntes de pensamento cristão. Tome-se, como exemplo, o caso do mito valentiniano, acima descrito, e a relevância que o dado da sucessão de *aeones* tem no decurso da narrativa; ou, ainda, o estoicismo e o seu postulado de uma sucessão infinita de *aeones* idênticos entre si. A estas repercussões no âmbito cosmogónico e especulativo, acrescenta-se a própria ambiguidade inerente aos termos αἰών e κόσμος, frequentemente coincidentes nas Sagradas Escrituras. Finalmente, a hipótese dos mundos sucessivos figura, ao Alexandrino, ser ratificada por distintas passagens neotestamentárias (Hb 9, 26; Ef 2, 7; Mt 12, 32), conferindo-lhe um estatuto que a notoriedade enquanto teoria filosófica não poderia alcançar para o mestre e pai da exegese cristã.

Deve indagar-se se, por acaso, depois disto, se seguirá imediatamente o final de tudo; ou se, para correção e reparação dos que carecem de tais coisas, haverá novamente outro mundo, seja ele semelhante, melhor ou inclusive muito pior do que o presente [...] [deve indagar-se] [também] durante quanto tempo existirá e se de facto existirá; e [ainda] se [...] houve ou haverá muitos [mundos], ou se em algum momento [...] aparecerá um [mundo] igual a outro, semelhante em tudo e indistinguível [...]. [E isto] aprendemo-lo claramente do próprio Paulo, quando afirma: *Para mostrar nos séculos vindouros a superabundante riqueza da sua graça, na sua bondade por nós* (Ef 2, 7). Não disse: «No século que está para vir», nem: «Nos dois séculos», mas: *Nos séculos que vêm*, por isso penso que com estas palavras se indica muitos séculos.²⁸¹

²⁸¹ Orígenes, *Princ*, II.3.1-5, «Requirendum puto [...] si post haec statim finis omnium consequetur; an pro correctione et emendatione eorum, qui talibus indigent, alius rursus mundus erit, vel similis huic, qui nunc est, vel hoc melior aut etiam multo deterior; [...] quamdiu erit, aut si omnino erit; [...] aut si fuerunt plures vel erunt, aut si accidat aliquando, ut alter alteri aequalis et similis per omnia atque indiscretus eveniat. [...] manifeste ab ipso Paulo didicimus dicente: *Ut ostenderet in saeculis supervenientibus superabundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos*. Non dixit: “In saeculo superveniente” neque: “In duobus saeculis”, sed “in saeculis supervenientibus”; unde arbitrator multa saecula indicio sermonis istius declarari», FuP 27, 344-59; Cf. Orígenes, *Princ*, III.5.3, FuP 27, 744-47.

A influência das formulações filosóficas, note-se, deve ser corretamente entendida. Se Orígenes se remete com frequência ao mito valentiniano ou ao postulado estóico do perpétuo retorno, fá-lo num ininterrupto horizonte de refutação. A hipótese é, com efeito, assumida na sua obra, mas em função da confutação das consequências a que a propugnação estóica e gnóstica conduzia. O *Adamantius* intuía o perigo que a hipótese teológica da Apocatástase poderia acarretar, a saber: a repressão do livre-arbítrio, sucumbido sob o peso da eficácia salvífica universal que o Mistério Pascal proclama. A hipótese de uma sucessão de *aeones* supre, então, essa carência, postulando uma série de mundos que garantem a possibilidade de uma conversão e purificação pessoal e livre de cada voûç, sob as circunstâncias para tal necessárias, ajustadas ao seu grau de insubordinação ou rebelião. Por eles, cada um dos seres racionais poderá exercitar-se na adesão livre e espontânea ao *Logos* de Deus, a fim de, por ela, poder alcançar o estado do Homem perfeito, na contemplação eterna da Trindade.²⁸²

A necessidade da aniquilação final de todas as formas de manifestação do mal – que adiante exporemos com maior rigor – revela-se, assim, como o pressuposto filosófico e teológico basilar para a teorização de uma sequência de mundos sucessivos pela qual é assegurada a universalidade da Apocatástase. Sobre o modo como o seu caráter universal deve ser entendido – se em sentido estrito ou lato – também o relegamos para uma fase ulterior do nosso estudo. A “não-consistência” ontológica do mal e a sua consequente contingência explicam, então, a elaboração de semelhante hipótese e justificam-na na obra origeniana. A sucessão dos *aeones* é, portanto, garantida pela benevolente pedagogia Trinitária que, por ela, reintegra, em Si, toda a Criação.²⁸³

²⁸² Cf. Prinzivalli, «Apocatastasi», 26.

²⁸³ Cf. Arruzza, «Les mésaventures de la théodicée», 148–51.

1.3.2. Τὸ αὐτεξούσιον εἴ ἔλευθερία

O mestre alexandrino assume da tradição filosófica a hipótese de mundos sucessivos, embora esta assunção adquira, no *corpus* origeniano, um caráter paradoxal. Apesar das suas ressonâncias estoicas e pitagóricas, a formulação origeniana está em função da defesa de um entendimento do livre-arbítrio radicalmente diferente do propugnado pelas referidas escolas de pensamento. O *Adamantius* expande o conceito filosófico de αὐτεξούσιον, livre-arbítrio, reelaborando-o a partir do desígnio salvífico de Deus, consagrado nas Sagradas Escrituras e na Sagrada Tradição que, na pessoa de Cristo, coincidem perfeita e integralmente. Os seres racionais são, assim, dotados de uma faculdade ontológica de autodeterminação, que lhes confere a capacidade de, discernindo o que é bom e o que não o é, num determinado ato, eleger o bem e rejeitar o mal, ou vice-versa.²⁸⁴ Embora esta capacidade de autodeterminação esteja intimamente vinculada e dependente da Graça divina, que a motiva e supõe, ela distancia-se nitidamente da conceção daqueles que «querem falsificar o conceito de livre arbítrio»,²⁸⁵ sustentando visões deterministas que coartam o seu verdadeiro significado, definindo-o, antes, como o ato em que «uma vez que me tenha proposto a algo, a provocação do externo não [me] leve ao contrário».²⁸⁶

Sem esta intuição, restam-nos as teorias gnósticas deterministas que a precedente formulação define e cuja insensatez Orígenes denuncia: uma sucessão cíclica e infinita de *aeones*, em tudo semelhantes entre si, atenta contra a dignidade da pessoa, do cosmos e, sobretudo, do seu Criador e Feitor. *Ad absurdum*, o *Logos* de Deus encarnaria em todos os mundos e em todos padeceria sob Pôncio Pilatos, às mãos dos Judeus pela traição de Judas, conclusão perentoriamente rejeitada pelo nosso autor em virtude das gravíssimas consequências teológicas que dela se depreendem.²⁸⁷

Há, não obstante, uma consciência das limitações reais do livre-arbítrio que perpassa a sua obra e que pode, para o efeito, explanar-se pelo confronto do conceito de αὐτεξούσιον com o de liberdade, ἔλευθερία. A capacidade de autodeterminação que os λογικοί possuem conaturalmente,

²⁸⁴ Cf. Orígenes, *Princ*, III.1.3, FuP 27, 548-53.

²⁸⁵ Orígenes, *Princ*, III.1.5, τοῦ αὐτεξουσίου παραχαράττειν, FuP 27, 554-55.

²⁸⁶ Orígenes, *Princ*, III.1.5, εἰ μηδὲν τῶν ἔξωθεν ἀπὴντα, ἐμοῦ τότε τι προθεμένου, τὸ ἐπὶ τὸ ἐναντίον προκαλούμενον, FuP 27, 554-57; Cf. Perrone, «Libero Arbitrio», 238-41.

²⁸⁷ Cf. Orígenes, *Princ*, II.3.4-5, FuP 27, 354-59; Orígenes, *CCels*, IV, 67-68, SC 136 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1968), 348-53; Orígenes, *CCels*, V, 20-21, SC 147 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1969), 62-7; Trigg, *Origen*, 28.

pois é o que os constitui enquanto tal, seres dotados de entendimento e vontade, está, contudo, limitada, desde logo pelo seu caráter relativo. Ao contrário do que acontece na esfera da divindade, para quem as faculdades volitiva e racional são absolutas, os seres criados possuem-nas apenas por participação, como dom recebido. Neste sentido, o discernimento do bem e do mal e a correta eleição disso que é discernido têm de ser pedagogicamente conduzidos, em primeiro lugar pela Graça de Deus e, num segundo momento, por uma reta educação que exercite a consciência no processo de discernimento que conduz à escolha do bem e à rejeição do mal. O ambiente em que o sujeito moral se inscreve desempenha, por isso, um papel fulcral na formação da consciência e condiciona a sua decisão.²⁸⁸

Eis por que falar de ἀντεξούσιον não significa necessariamente falar de ἐλευθερία. A liberdade significa, para Orígenes, tal como para Platão, a escolha do bem possível num determinado ato e será tanto mais perfeita, quanto mais se aproxime do Bem absoluto, que é a própria Santíssima Trindade. Por isso, para que o livre-arbítrio chegue a tornar-se liberdade, supõe-se a ação da Graça divina que precede a livre escolha dos seres racionais e a motiva, sem, contudo, se impor, sendo, por isso, possível rejeitar os seus impulsos, ato que, biblicamente, se define como pecado. Esta iniciativa da parte de Deus não só não aniquila a possibilidade de que os Racionais alcancem, pelo livre-arbítrio, a liberdade como, ainda, solicita a própria liberdade como horizonte de realização do livre-arbítrio. Toda a ação que não escolhe o bem, é escrava e não livre e, por isso, falha dramaticamente para com a própria razão de ser da faculdade volitiva dos λογικοί. Neste aspeto, Orígenes aproxima-se do axioma escolástico: *gratia non tollit naturam sed eam perficit*,²⁸⁹ que decorre da convicção paulina de que nada possuímos que não tenhamos recebido (1Cor 4, 7).²⁹⁰

²⁸⁸ Cf. Orígenes, *Princ*, III.1.6, FuP 27, 558-67.

²⁸⁹ “A Graça não destrói a natureza, mas aperfeiçoa-a” [Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I.I, q. 1, a. 8, ad. 2, «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat» (São Paulo: Edições Loyola, 2001), 150].

²⁹⁰ «Nem o livre arbítrio sem a perícia de Deus, nem a perícia de Deus nos força a progredir se nós não tivermos colaborado em algo para o bem» [Orígenes, *Princ*, III.1.24, FuP 27, 664-67]. Cf. Orígenes, *HomEx*, VI, 1, SC 321, 170-73; Trigg, *Origen*, 29; Perrone, «Libero Arbitrio», 239.

1.3.3. *Caritas numquam excidit*

Que a cadeia de mundos sucessivos seja, para Orígenes, finita e não infinita – à maneira estoíca – é evidente quando consideramos que há algo que transcende e supera «os séculos dos séculos: certamente [o momento] [...] em que já não estejam todos no século, mas [em] que Deus seja tudo em todos».²⁹¹ O problema que, então, se nos é colocado, no que a este tema diz respeito, reside, não num possível perpétuo retorno – aliás, inconcebível – mas na pergunta pela possibilidade de uma segunda queda, após a Apocatástase, já que o διδάσκαλος se preocupa em assegurar a permanência do livre-arbítrio após a Restauração universal de todas as coisas, em Cristo. De que forma é que se deve pensar as consequências de uma tal permanência? Os seres racionais, novamente reunidos na contemplação da Trindade, podem voltar a pecar, tal como na preexistência? Pode conjecturar-se uma segunda queda dos νόες? Aliás, mais que a possibilidade da conjectura, deve considerar-se a necessidade filosófico-teológica de admitir uma nova queda?

O drama da real possibilidade do inferno, isto é, do “não-Deus”, como algo que os seres racionais, pelo uso do livre-arbítrio, podem chegar a impor sobre si próprios, permanece, mesmo após a Apocatástase. Para o *Adamantius*, negá-lo seria modificar a qualidade da natureza racional dos νόες, ao retirar-lhes isso que é uma das suas componentes constitutivas: a faculdade volitiva.²⁹² Assumi-lo, porém, ainda que por motivos de coerência intelectual, seria teologicamente absurdo, na medida em que questionaria irremediavelmente a eficácia universal da ação redentora de Deus, em Jesus Cristo. Para discernir com assertividade este impasse é fundamental que se retome, então, o que acima expusemos a propósito do binómio ἀρχή-τέλος: o fim é semelhante ao princípio, mas não igual. Ora, a união, estado a ser derradeiramente alcançado após a semelhança, pela *Restitutio*, tem uma dupla dimensão: horizontal – enquanto união de vontades – e vertical – por um estado de permanente e perfeita contemplação de Deus. Esta união é de tal forma íntima e resultante da adesão voluntária ao Bem – no termo de um longo percurso purgativo e ascensional, ao longo de vários *aeones* – que se pode pensar que a caridade, nessa “novíssima” etapa, livremente escolhida pelos racionais, se torne natureza.²⁹³

²⁹¹ Orígenes, *Princ*, II.3.5, «saecula saeculorum, id videlicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus deus», FuP 27, 358-59.

²⁹² Cf. Orígenes, *Princ*, II.1.2, FuP 27, 326-29.

²⁹³ Cf. Arruzza, «Les mésaventures de la théodicée», 138; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 108-11.

A alegoria do ferro no fogo adquire novamente uma adequabilidade incontestável para definir o estado da criatura eternamente salva pela caridade indefetível:

O metal de ferro é capaz tanto de frio como de calor. Mas, se uma certa massa de ferro está sempre [depositada] no fogo, acolhendo o fogo por todos os seus poros e por todas as suas veias, uma vez que toda ela se tenha tornado fogo, se por acaso o fogo jamais se aparta dela nem ela se separa do fogo, dizemos porventura que o que por natureza é massa de ferro, [depositada] no fogo e incessantemente ardente, pode alguma vez acolher o frio? Pelo contrário, dizemos, antes, o que é mais verdadeiro: que toda ela se tornou fogo [...] porque não se percebe nela nada senão fogo. E se alguém [lhe] tentasse tocar e palpar, não experimentaria a eficácia do ferro, mas a do fogo. Logo, deste modo, também aquela alma que, como o ferro no fogo, está sempre situada no Logos [...] não se pode declarar alterável ou mutável [...], [já] que recebe sem cessar a estabilidade da ardente unidade com o Logos de Deus.²⁹⁴

Orígenes proclama, assim, a eficácia soteriológica do amor que, abraçado pelos vóes, lhes há de conceder uma imutabilidade ontológica no Bem e os impedirá de pecar. Se «a caridade é o vínculo da perfeição» (Cl 3, 14), só por meio do amor é que se torna possível não pecar mais, como intuiu o Apóstolo dos Gentios ao proclamar: «*Caritas numquam excidit*»²⁹⁵ (1Cor 13, 8 *Vulg.*). A força da cruz de Cristo assegura meta-historicamente a exclusão absoluta de um retorno cíclico do mal e é ela, enquanto Graça Pascal infundida sobre os eleitos no Dia de Pentecostes, que justifica a diferença abissal entre o τέλος e a αρχή. O Mistério Pascal, como cerne e cume de toda a Economia da Salvação, torna possível que a virtude, nos seres racionais, pelo hábito, se torne natureza. O que era prerrogativa exclusiva da Trindade, a saber, a posse da bondade de forma substancial é concedida, pelo processo de divinização, aos que, pelo Espírito Santo, se tornam filhos no Filho do Eterno Pai.²⁹⁶

²⁹⁴ Orígenes, *Princ.*, II.6.6, «ferri metallum capax est et frigoris et caloris; si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibusque venis ignem recipiens et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cesset aliquando neque ipsa ab igne separetur: numquidnam dicemus hanc, quae natura quidem ferri massa est, in igne positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere? Quin immo (quod veritus est) magis eam [...] totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur; sed et si qui contingere atque adtrectare temptaverit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo [...] nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex verbi dei unitate indesinenter ignita possedit», FuP 27, 428-31.

²⁹⁵ “A caridade nunca desfalece”. *Excidere*: lit. “cair para baixo”.

²⁹⁶ Cf. Orígenes, *ComCt, prol.* 2, 45, SC 375 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1991), 122-23; Orígenes, *ComCt*, I, 6, 8, SC 375, 254-55; Orígenes, *ComRom*, V, 10, SC 539, 502-27; Orígenes, *HomIos*, VI, 1, SC 71, 178-85; Orígenes, *Princ.*, I.6.3, FuP 27, 282-87; Orígenes, *Princ.*, III.6.3, FuP 27, 770-73; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 168-75; Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 111; Crouzel, *Orígenes*, 370-71; Adele Monaci

2. Uma Apocatástase universal?

A pergunta pela universalidade da Apocatástase decorre de uma outra pergunta pelo significado efetivo da sujeição de todos os inimigos ao *Logos* e, por Ele, a Deus Pai (1Cor 15, 24-28). A noção origeniana de submissão [ὑποταγή], que fora relegada para uma fase ulterior do nosso estudo, é, agora, retomada em vista de uma compreensão cabal do seu lugar e significado, no legado teológico do *Adamantius*. «Quando se afirma que os inimigos estão submetidos ao Filho de Deus, com isso compreende-se a salvação dos submetidos e a restauração dos perdidos».²⁹⁷ Submissão [ὑποταγή] é salvação [σωτερία]. E é-o em virtude da eficácia salvífica que o Mistério da Encarnação e Enumanação do *Logos* de Deus proclama e assegura, «não apenas para os homens, mas para todos os seres dotados de *logos*».²⁹⁸

A *Restitutio* transcende, por conseguinte, a problemática em torno do destino dos ἀπολλύμενοι (2Cor 4, 3), os “que se perdem” – por oposição aos σωζόμενοι (At 2, 47), “os que são salvos” – na medida em que estende a Graça da Redenção a “todos os seres dotados de *logos*”, e não apenas aos homens «incrédulos, nos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus» (2Cor 4, 4).²⁹⁹ A salvação de todo o género humano não parece questionável no conjunto da produção literária e teológica de Orígenes, pelo contrário. Embora a eternidade do inferno tenha sido por ele assumida como princípio impreterível da fé, herdado diretamente da *praedicatio apostolica*, a ambiguidade do termo αἰώνιος, “eterno”, permite-lhe proclamar a “eternidade” do inferno e, simultaneamente, a sua necessária finitude e cessação – como adiante explanaremos. A verdadeira interrogação, essa sim premente, no que à Apocatástase diz respeito, reside, portanto, no modo como se deve entender a destruição do mal e da Morte, já que a sua finitude ontológica não se pode coadunar com uma prolongação incessante na eternidade.³⁰⁰

Castagno, «Cosmo», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 96.

²⁹⁷ Orígenes, *Princ*, III.5.7, «cum filio dei inimici dicuntur esse subiecti, subiectorum salus in eo intellegatur et reparatio perditorum», FuP 27, 758-59.

²⁹⁸ Orígenes, *ComIo*, I, 255, οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ, SC 120, 186-87; Cf. Orígenes, *Hom36Ps*, II, 1, SC 411, 92-101.

²⁹⁹ ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων εἰς τὸ μὴ αὐγάσαι τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ [NTG].

³⁰⁰ Cf. Orígenes, *CCels*, VIII, 72, SC 150, 340-45.

A última secção deste nosso estudo incidirá, então, sobre a delicada pergunta a respeito da salvação daquelas inteligências [νόες] para quem foi modelado um corpo opaco, em consequência da gravidade do pecado por elas cometido e abraçado na preexistência. Encerradas na desobediência, tornaram-se de tal forma perversas que, reunidas sob a figura de Lucifer, são os antípodas da ação de Deus e do seu projeto salvífico – embora infinitamente inferiores e sujeitas ao seu desígnio onnipotente. A questão assumirá, assim, uma dupla tensão, inerente ao *corpus* teológico origeniano e, ao limite, indecifrável: num primeiro momento, explanaremos aqueles argumentos que, para o διδάσκαλος alexandrino, legitimam e sustentam a possibilidade de uma conversão final das potências adversas, a que se seguiria a reintegração na comunhão divina; posteriormente, consideraremos aqueles argumentos que confirmam ou, pelo menos, apontam para uma exclusão definitiva de semelhante conjectura.

2.1. O Mal como defeito ontológico

O primeiro e mais evidente argumento que sustenta, na obra origeniana, uma conversão final da Morte, personificada em *Satan*, é o da “não-consistência” ontológica do mal. Herdado da filosofia platónica – de um modo particular, do neoplatonismo plotiniano³⁰¹ – fundamenta-se na distinção entre “não-ser” e “não-ser absoluto”. Ora, a mundividência platónica funda-se numa lógica de participação, pela qual todos os *entes* recebem do *Ens* a existência, de modo que o Bem – *Ipsum Esse Subsistens e causa sui*, como a teologia escolástica viria a definir – não encontra em nenhum outro ser a causa da sua existência, senão nele próprio, convertendo-se, ele mesmo, em causa da possibilidade da existência de todas as coisas. Toda a forma de ser é, então, boa nisso que é, já que o é por participação do Bem absoluto, não das suas manifestações [bens].³⁰²

A clássica pergunta “*unde malum?*” encontra, portanto, a sua resposta, se desta forma entendermos o Bem – como o fizeram Platão, Orígenes e tantos outros autores na história do

³⁰¹ Cf. Crouzel, *Origène et Plotin*, 430–42.

³⁰² Cf. Arruzza, «Les mésaventures de la théodicée», 129; Adele Monaci Castagno, «Male», em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 257–58.

pensamento filosófico e teológico.³⁰³ O que se lhe opõe absolutamente, é o vácuo, o nada, a não-existência; e não o mal – ao jeito das teorias gnósticas que o ontificam. Se tudo o que existe, existe por participação do Bem, então o que não participa do Bem não é, não existe. O mal não pode, conseqüentemente, ser entendido como uma oposição absoluta ao Bem – esquema dualista – ou, muito menos, como uma ausência absoluta do Bem – pois isso seria zero, um “não-ato”, a aniquilação – mas apenas como um defeito ontológico; trágico, é certo, atroz, mas sem consistência própria; uma perversão absurda da ordem, o *káoc*. O mal será, portanto, tanto maior quanto menor for o bem realizado, quanto mais se afastar do bem possível, num determinado ato. A Bondade, por concatenação lógica, é aquilo que se ergue absolutamente contra o nada e, por conseguinte, mesmo que moralmente mau, um ato nunca será absolutamente mau, pois isso significaria uma contradição.

J. R. R. Tolkien acabaria por assumir o mesmo axioma, na produção do universo fantástico de *The Lord of the Rings*. Numa das suas Cartas, enviada ao poeta Wystan H. Auden, manifesta a ininteligibilidade do mal absoluto. Imbuído da noção judaico-cristã de uma personificação do mal, Tolkien entrevê, na figura de Sauron, o maior afastamento do Bem concebível, tão exagerado que se torna uma “quase-natureza”:

Eu não lido com o Mal Absoluto. Não me parece que exista algo do género, já que isso é Zero. Não penso, de maneira nenhuma, que qualquer ‘ser racional’ seja integralmente mau. Satanás caiu... Na minha história, Sauron representa a maior aproximação a uma vontade integralmente má que é possível. Ele assumiu o caminho de todos os tiranos: começando bem, pelo menos no nível em que, desejando ordenar todas as coisas segundo a sua própria sabedoria, ele ainda, no princípio, considerara o bem-estar [económico] dos outros habitantes da Terra. Mas foi mais além do que os tiranos humanos, no orgulho e na ânsia pelo domínio, sendo originalmente um espírito [angélico] imortal.³⁰⁴

Uma vontade imemorialmente inveterada na rejeição do Bem. É esse o absurdo do estado demoníaco. Diabólico, de facto, porque causa de uma divisão ontológica trágica: o desejo de uma emancipação absoluta de Deus, o insulto de um suposto confronto entre iguais, infinitamente frustrado e inalcançado, num ser que existe pela Vontade Absoluta daquele a quem enfrenta e para

³⁰³ Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino comungam desta posição e a sua autoridade na tradição católica ocidental prova, por si mesma, que a “não-consistência” ontológica do mal é património comum da teologia cristã. O mesmo em Erasmo, John Henry Newman, Hans Urs von Balthasar, *et cetera*.

³⁰⁴ Wayne G. Hammond e Christina Scull, *The Lord of the Rings: A Reader's Companion* (Londres: HarperCollins, 2014), 255. Excerto citado como nota explicativa da frase de *The Fellowship of the Ring* infracitada.

quem a realização desse infernal desejo significaria a auto-aniquilação. Pois mesmo *Satan* encontra a causa da sua permanência demoníaca na participação da Fonte de todo o ser e causa de tudo o que é. Participação tão ínfima que se aproxima da não-existência, mas ainda assim participação: «pois nada é mau no princípio. Mesmo Sauron não o era».³⁰⁵

É neste sentido que o Cardeal Ratzinger se refere ao diabo como uma “não-pessoa”, uma «antipessoa, a decomposição, o decaimento da pessoa, sendo, por isso, característico dele que se mostre sem face, que o não poder ser conhecido seja a sua força propriamente dita».³⁰⁶ Assim, com Orígenes, Tolkien e Bento XVI, retomamos a distinção a que, acima, nos referimos, entre “não-ser” e “não-ser absoluto”. Uma distinção de matriz platónica e fundamental para compreendermos o modo com que o *Adamantius* fundamenta biblicamente a “não-consistência” ontológica do mal. Ao “não-ser” correspondem todas as formas deficientes de existência, escravas, desordenadas, por falharem miseravelmente o bem realizável. Ao “não-ser absoluto” corresponde a ausência total do ser, o vazio, o nada. Ao comentar o *Prólogo de São João*, «tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito» (Jo 1, 3),³⁰⁷ o Alexandrino encontra na aparente repetição da mesma ideia em duas formulações distintas, uma positiva e outra negativa, a confirmação divina de que o mal é uma forma de “não-ser” e o resultado da perversão das criaturas, e não de uma intervenção direta do Criador:

Vês por que motivo [João] acrescenta: «Sem ele nada foi feito». Com efeito, poderia parecer, a alguns, supérfluo acrescentar «Sem ele nada foi feito» a «Todas as coisas foram feitas por ele». Pois, se absolutamente tudo existe pelo Verbo, nada existe sem ele. Mas se nada existe sem o Verbo, não se segue que tudo exista por seu intermédio: pois, se nada está fora do Verbo, é possível que, não só tudo exista por seu intermédio, mas também que certas coisas existam [diretamente] através dele. Trata-se, portanto, de saber como se deve interpretar «todas as coisas» e «nada». Porque não definimos o sentido exato destes dois termos, podemos admitir que, se todas as coisas foram [feitas] pelo Verbo e se o mal, toda a profusão do pecado e os vícios fazem parte de todas as coisas, [então] também elas foram [feitas] pelo Verbo. Mas isto é falso. [...] É por isso que muitos supuseram que, dado que o mal não possui existência própria

³⁰⁵ J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings: The Fellowship of the Ring* (Londres: HarperCollins, 2014), 281.

³⁰⁶ Joseph Ratzinger, *Dogma e anúncio* (São Paulo: Edições Loyola, 2007), 200.

³⁰⁷ Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν [NTG].

[ἀνυπόστατον] – ele não existia no princípio [ἀπ' ἀρχῆς] e não permanecerá eternamente [εἰς τὸν αἰῶνα] – essas coisas [que acima enumerámos] são o «nada».³⁰⁸

O inferno e o mal, para Orígenes, não podem, portanto, ser concebidos como formas de existência paralelas ao Céu e ao Bem, precisamente porque o mal não possui substância própria; antes, carece dela, e a sua personificação é, em rigor, uma despersonalização. Esta conceção é, ainda, corroborada por outras passagens das Sagradas Escrituras: «Eu Sou Aquele que É» (Ex 3, 14),³⁰⁹ ratificando-a, por contraste, evidentemente; e, ainda, as palavras que Jesus pronuncia ao jovem rico que se lhe dirige, ansiando saber o que deveria ser feito para alcançar a vida eterna: «Ninguém é bom, senão Deus» (Mc 10, 18),³¹⁰ pelas quais o próprio Verbo do Pai testifica que o que não é “bom”, isto é, o mal, é uma forma de inexistência, “ninguém”; ou, finalmente, aquelas consagradas no *Livro da Sabedoria*:

Não foi Deus quem fez a morte, nem Ele se alegra com a perdição dos vivos. Pela criação deu o ser a todas as coisas, e o que nasce no mundo destina-se ao bem. Em nada existe o veneno que mata nem o poder da morte reina sobre a terra, porque a justiça é imortal (Sb 1, 13-15).³¹¹

A maldade e o diabo não são, por conseguinte, obra de Deus, embora a substância de Lucifer tenha sido criada pela Trindade. À sua bondade primordial, fruto da plena participação do Bem e da Vida, acrescenta-se, como acidente, a sua vontade diabólica, que o desfigurou irreversivelmente. Com o *Adamantius*, também Tomás de Aquino se preocuparia em demonstrar que a vida e a eternidade são conceitos inaplicáveis a realidades como o mal e o inferno. Pois, embora Orígenes

³⁰⁸ Orígenes, *ComIo*, II, 91-93, Ἴδωμεν δέ, διὰ τί πρόσκειται τὸ «Καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν». Τισὶ κἂν δόξαι περιττὸν τυγχάνειν τὸ «Χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν» ἐπιφερόμενον τῷ «Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο». Εἰ γὰρ πᾶν ὅτιποτοῦν «διὰ τοῦ λόγου» γεγένηται, οὐδὲν «χωρὶς τοῦ λόγου» γεγένηται. Οὐκέτι μέντοι γε ἀκολουθεῖ τῷ χωρὶς τοῦ λόγου μὴ γεγενῆσθαι τι τὸ πάντα διὰ τοῦ λόγου γεγενῆσθαι· ἔξεστι γὰρ οὐδενὸς χωρὶς τοῦ λόγου γεγενημένου, μὴ μόνον διὰ τοῦ λόγου γεγονέναι πάντα ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τοῦ λόγου τινά. Χρὴ τοίνυν εἰδέναι, πῶς δεῖ ἀκούειν τοῦ «πάντα» καὶ πῶς τοῦ «οὐδέν». Δυνατὸν γὰρ ἐκ τοῦ μὴ τετρανωκέναι ἀμφοτέρας τὰς λέξεις ἐκδέξασθαι ὅτι, εἰ πάντα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, τῶν δὲ πάντων ἐστὶ καὶ ἡ κακία καὶ πᾶσα ἡ χύσις τῆς ἀμαρτίας καὶ τὰ πανηρά, ὅτι καὶ ταῦτα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο. Τοῦτο δὲ ψεῦδος. [...] Ἐξειλήφασιν οὖν τινες τῷ ἀνυπόστατον εἶναι τὴν κακίαν – οὔτε γὰρ ἦν ἀπ' ἀρχῆς οὔτε εἰς τὸν αἰῶνα ἔσται – ταῦτ' εἶναι τὰ «μηδέν», SC 120, 264-67.

³⁰⁹ Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν [LXX].

³¹⁰ οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός [NTG].

³¹¹ ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλεία ζώντων. ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα, καὶ σωτήριον αἰ γενέσεις τοῦ κόσμου, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου οὔτε ἄδου βασιλείου ἐπὶ γῆς. δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν [LXX].

tenha levado sublime intuição ao limiar da heterodoxia, outra coisa não pretendeu que demonstrar, com o *doctor angelicus*, que «no inferno não há verdadeiramente eternidade, mas antes tempo».³¹²

2.2. A ambiguidade de Αἰώνιος

O substantivo αἰών – do qual αἰώνιος deriva, sob a forma de adjetivo – designa, precisamente, na maioria das suas ocorrências no grego profano, uma longa e vasta janela temporal, podendo por vezes assumir contornos de um período ilimitado. A ambiguidade que o caracteriza explica-se, não só pelo facto de se apresentar, frequentemente, como sinónimo de κόσμος, “mundo” – distinção incorporada também pela tradição bíblica e teológica, como se demonstrou a propósito da sucessão de *aeones* postulada por Orígenes – mas, também, pela tensão que, nele, se verifica. De facto, apesar de autores como Platão, Hesíodo, entre outros, se referirem, através do conceito de αἰών, a um longo período – por vezes não superior ao tempo de vida³¹³ – não deixamos de encontrar, na Antiguidade, testemunhos de uma antonímia entre αἰών e χρόνος, aproximando o primeiro da noção de eternidade, por oposição à de tempo.³¹⁴

O termo está, contudo, inexoravelmente dependente de categorias temporais. A incontornável potência da intuição origeniana acerca da necessária eliminação de todas as formas de expressão do mal encontra, assim, na plurivalência semântica do conceito de αἰώνιος, uma corroboração filológica facilmente captável por um falante de língua grega, com conhecimentos semânticos, gramaticais, filosóficos e bíblicos, como eram os de Orígenes. O uso que dele fazem os hagiógrafos, vetero e neotestamentários, não dirime esta ambivalência. O nosso objetivo, neste subcapítulo, será, portanto, o de perscrutar as ressonâncias bíblicas do termo e seus derivados.

³¹² Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I.I, q. 10, a. 3, ad. 2, «in inferno non est vera aeternitas, sed magis tempus», 239. Cf. Orígenes, *ComRom*, V, 7, SC 539, 454-63; Castagno, «Male», 257-58; Arruzza, «Les mésaventures de la théodicée», 129-33.

³¹³ Cf. Platão, *Gorg.*, 448c (Paris: Les Belles Lettres, 1968), 110.

³¹⁴ Cf. Platão, *Tim.*, 37d-38b (Paris: Les Belles Lettres, 1963), 150-52; Horst Balz, «αἰώνιος», em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, ed. Horst Balz e Gerhard Schneider (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 138-39; T. Holz, «αἰών, ὄνος, ὄ», em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, ed. Horst Balz e Gerhard Schneider (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996), 131-32.

Deste modo, ser-nos-á possível compreender e conjugar a ortodoxia³¹⁵ origeniana quanto ao ensinamento do próprio Senhor Jesus a respeito da “eternidade” do inferno e a sua simultânea insistência na finitude ontológica do mal e do pecado e, por consequência, da infernal condição dos ἀπολλύμενοι, também ela um desígnio divino, expresso por meio do ensino apostólico: «Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade» (1 Tm 2, 4).³¹⁶

2.2.1. Na Septuaginta

O termo αἰώνιος traduz, na *Septuaginta*, o hebraico ‘*ōlām* [עלם] e assume um vasto leque de significados, consoante o contexto em que é aplicado. Designa, maioritariamente, “tempo remoto”, “período incessante” ou, pelo menos, “inabarcável”, embora seja frequentemente associado ao conceito de eternidade, pelo papel que ocupa na construção das formas doxológicas hebraicas. Um entendimento estritamente filosófico é, contudo, inapropriado para a maioria das suas ocorrências no AT, mesmo quando elas permitem entrever um significado que se aproxima da noção de eternidade. O peso filosófico e teológico do termo “eterno”, expresso, em grego, por αἰδῖος, está muito distante do entendimento semítico de eternidade. ‘*ōlām* está sempre, de alguma maneira, dependente da temporalidade, não podendo, por isso, interpretar-se segundo os moldes puramente abstratos de tratar o tempo típicos do pensamento ocidental.³¹⁷

O seu significado fundamental designa, assim, a ancestralidade temporal (Gn 6, 4; Jr 28, 8) – se voltado para o passado; se para o futuro – algo semelhante a “perpetuidade”, “tempo ilimitado” (Gn 17, 8; 1Rs 1, 31; Is 63, 12); ou “nunca” (Ex 14, 13; Ne 13, 1; Dt 24, 3) – quando negado. É legítimo entrever, nalguns casos, a noção de infinitude, mas sempre vinculada à temporalidade. Definiria, portanto, um período infinito, mas não um instante eterno – categoria, aliás, unabarcável,

³¹⁵ Referimo-nos, evidentemente, à ortodoxia de Orígenes, e não à ortodoxia do que foi por ele defendido. A eternidade do inferno, no sentido de um perene e perpétuo ato de voluntária oposição a Deus, incessante, se quisermos, é inegável, confirmado pela autoridade da Igreja como Dogma de Fé, depois de um longo percurso de investigação e iluminação teológica. Contudo, aplicar os critérios hodiernos de determinação da ortodoxia ao século III, em Alexandria, seria, como temos vindo a referir, anacrónico e injusto para com o *Adamantius*.

³¹⁶ ὅς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν [NTG].

³¹⁷ Cf. Ernst Jenni, «עלם, ’olam, eternity», em *Theological lexicon of the Old Testament*, ed. Ernst Jenni e Claus Westermann (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), 1078–80.

pois a linguagem vacila quando se trata de definir a eternidade fora das categorias temporais com que pensamos e vivemos. Os salmos reais, por exemplo, expressam, em relação ao rei, o desejo de uma vida abençoada por Deus, «dias sem fim, para sempre» (Sl 21, 5),³¹⁸ mas essa perpetuidade não se há de entender como eternidade em sentido estrito, mas apenas como desejo de prosperidade, para o próprio e para a dinastia.³¹⁹

Quando os teus dias estiverem completos e vieres a dormir com os teus pais, farei permanecer a tua linhagem depois de ti, aquele que há de sair das tuas entranhas, e firmarei a sua realeza. Será ele que construirá uma casa para o meu Nome, e estabelecerei para sempre [εις τὸν αἰῶνα] o seu trono. Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho (2Sm 7, 12-14a).³²⁰

O *IV Livro dos Macabeus* constitui, além disso, um testemunho precioso de uma distinção sem precedentes nas Escrituras: entre a «destruição definitiva [αἰώνιον] do tirano e a vida eterna [αἰδῖον] dos devotos» (4Mac 10, 15 LXX).³²¹ Αἰώνιος, de difícil tradução – quando confrontado com a tensão que o distingue do termo filosófico que define a eternidade – designa, aqui, um estado perene, incessante de destruição, uma aniquilação que se distancia, absolutamente, da bem-aventurança dos fiéis, essa sim, eterna, porque inserida na própria dinâmica relacional intra-Trinitária. Αἰδῖος torna-se definição da condição beatífica dos fiéis por participação: só Deus é ὁ αἰδῖος (Sb 7, 26).³²² Contudo, porque «criou o homem para a incorruptibilidade, fê-lo imagem da sua própria eternidade [τῆς ἰδίας αἰδιότητος]» (Sb 2, 23).³²³

A *Sabedoria de Salomão* e o *IV Livro dos Macabeus* pertencem ambos ao conjunto dos textos deutero-canônicos, estando, por isso, profundamente implicados e imersos na cultura helénica, ambiente em que foram redigidos. Não é, portanto, estranho que contenham as únicas duas ocorrências do vocábulo na *Septuaginta*, três, se considerarmos o termo composto αἰδιότητος. Não obstante, através deles, o conceito acabaria por ser assumido no NT e eles testificam, ainda,

³¹⁸ μακρότητα ἡμερῶν εἰς αἰῶνα αἰῶνος [Sl 20, 5 LXX].

³¹⁹ Cf. Jenni, «πλν, ’olam, eternity», 1080–85; Holz, «αἰών, ὦνος, ὄ», 131–32.

³²⁰ ἔσται ἐὰν πληρωθῶσιν αἱ ἡμέραι σου καὶ κοιμηθῆσῃ μετὰ τῶν πατέρων σου, καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ, ὃς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου, καὶ ἐτοιμάσω τὴν βασιλείαν αὐτοῦ· αὐτὸς οἰκοδομήσει μοι οἶκον τῷ ὀνόματί μου, καὶ ἀνορθώσω τὸν θρόνον αὐτοῦ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα. ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα, καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν [LXX].

³²¹ τὸν αἰώνιον τοῦ τυράννου ὄλεθρον καὶ τὸν αἰδῖον τῶν εὐσεβῶν βίον [LXX]. Cf. Jenni, «πλν, ’olam, eternity», 1080–82.

³²² ἀπαύγασμα γάρ ἐστιν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ [LXX]: “pois [a Sabedoria] é reflexo da Luz eterna, espelho nítido da atividade de Deus e imagem da sua bondade”.

³²³ ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ’ ἀφθαρσία καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας αἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν [LXX]. Cf. Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 27–28.

uma distinção que, não sendo absoluta, não pode ser ignorada. Αἰώνιος pode, então, tomar-se como sinónimo de ἄδιος, quando aplicado a Deus, pressupondo a noção de eternidade, propriamente dita. Assim a preexistência divina – «Antes que os montes tivessem nascido e fossem gerados a terra e o mundo, desde sempre e para sempre [ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος] tu és Deus» (Sl 90, 2);³²⁴ assim os seus atributos – «recorda[-te] da tua compaixão, Senhor, e do teu amor, que existem desde sempre [ἀπὸ τοῦ αἰῶνός]» (Sl 25, 6);³²⁵ ou, ainda: «o amor do Senhor existe desde sempre e para sempre existirá [ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος] por aqueles que o temem» (Sl 103, 17).³²⁶

2.2.2. No Novo Testamento

Os textos neotestamentários mantêm o uso do substantivo αἰών para designar a ação imemorial e benevolente de Deus em favor dos eleitos. Paulo ensina, assim, a «sabedoria, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos [πρὸ τῶν αἰώνων], de antemão destinou para nossa glória» (1Cor 2, 7),³²⁷ «conforme o desígnio preestabelecido desde a eternidade [τῶν αἰώνων] e realizado em Cristo nosso Senhor» (Ef 3, 11).³²⁸ A forma litúrgica «εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων» (Ap 4, 9), herdada do AT, surge frequentemente para designar a imutabilidade divina (Hb 1, 8; Ap 1, 18; 11, 15) e a plenitude escatológica por Deus prometida aos redimidos (Ap 22, 5). Tal como na *Septuaginta*, quando aplicado à vida divina e aos seus atributos, o conceito participa da imutabilidade e eternidade substanciais da Trindade (Rm 16, 26; 1, 25; Hb 13, 8), evidente em formas doxológicas solenes, como a que encerra a *Epístola de São Judas*: «ao único Deus, nosso Salvador, mediante Jesus Cristo nosso Senhor, glória, majestade, poder e domínio, antes de todos

³²⁴ πρὸ τοῦ ὅρη γενηθῆναι καὶ πλασθῆναι τὴν γῆν καὶ τὴν οἰκουμένην καὶ ἀπὸ τοῦ αἰῶνος ἕως τοῦ αἰῶνος σὺ εἶ [Sl 89, 2 LXX].

³²⁵ μνήσθητι τῶν οἰκτιρῶν σου, κύριε, καὶ τὰ ἐλέη σου, ὅτι ἀπὸ τοῦ αἰῶνός εἰσιν [Sl 24, 6 LXX].

³²⁶ ἔλεος τοῦ κυρίου ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν [Sl 102, 17 LXX].

³²⁷ ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν [NTG].

³²⁸ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν [NTG].

os séculos, agora e por todos os séculos! [πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας] Amén» (Jd 25).³²⁹

Na maioria das suas setenta ocorrências, αἰώνιος traduz-se por “eterno”, surgindo em expressões como “vida eterna” [ζωὴ αἰώνιος], típica do *corpus* joanino (Jo 3, 36; 5, 24.39; 1Jo 1, 2; 5, 11), mas não exclusiva (Mc 10, 17; Mt 19, 29; Lc 10, 25); “glória eterna” [δόξα αἰώνιος] (2Tm 2, 10); “reino eterno” [αἰώνιος βασιλεία] (2Pd 1, 11); “aliança eterna” [διαθήκη αἰώνιος] (Hb 13, 20), entre outras. Quando aplicado a outros contextos, que extravasam o seu uso como predicado de Deus ou dos seus atributos, a questão não é simples de dirimir. Tome-se, a título de exemplo, o caso de Onésimo, que Paulo afirma ter sido retirado por Deus do seu senhor, Filémon, para o próprio bem do que ficara defraudado com a fuga do seu escravo: «talvez ele tenha sido retirado de ti por um pouco de tempo, a fim de que o recuperasses para sempre [αἰώνιον], não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado» (Flm 15-16).³³⁰ Horst Balz³³¹ entrevê, pela expressão “ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης”, um paralelo com o *Livro do Deuteronomio*: Onésimo já era «escravo para sempre» (Dt 15, 17),³³² antes da sua fuga. Por conseguinte, o que Filémon perdera por um momento e, agora, pela exortação do Apóstolo, haveria de recuperar “para sempre” não pode, evidentemente, significar um retorno ao anterior estado de servidão.

Neste sentido, não se há de negar que a determinação deuteronomica de um perene, incessante estado de escravidão se identifique com o tempo de existência terrena do servo, e não com a sua vida integral e escatologicamente considerada. Ser escravo “para sempre” [εἰς τὸν αἰῶνα] não significa, portanto, ser escravo eternamente. Não obstante, é também possível que a intenção de Paulo, ao empregar o adjetivo que, aqui, nos prende, seja, precisamente a oposta: a de definir o todo da existência de Onésimo. Recebendo-o segundo os termos propostos pelo Apóstolo dos Gentios, Filémon poderia estar a ganhar um “irmão amado”, não só para o resto da sua convivência terrena, mas também – e, quiçá, sobretudo – para a vida futura, eternamente fruída em Deus.

Assim, mais do que provar que, fora do universo da ação divina, αἰώνιος nunca possui o sentido de eternidade, visamos, com este testemunho, demonstrar a equivocidade que envolve o conceito e a complexidade inerente à sua reta e perfeita compreensão. É absolutamente essencial

³²⁹ μόνω θεῷ σωτηρί ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας, ἀμήν [NTG]. Cf. Holz, «αἰών, ὦνος, ὄ», 133–37.

³³⁰ Τάχα γὰρ διὰ τοῦτο ἐχωρίσθη πρὸς ὦραν, ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχης, οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλ’ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν [NTG].

³³¹ Cf. Balz, «αἰώνιος», 141–42.

³³² ἔσται σοι οἰκέτης εἰς τὸν αἰῶνα [LXX].

que se conceba que a sua tradução, estando intimamente dependente do substantivo adjetivado, não é forçosamente a mesma, variando consoante o contexto em que ele é aplicado. Só assim se poderá abarcar a tensão que subjaz à designada “eternidade” do inferno. Sem a noção de que, em grego, o ensinamento do próprio Verbo encarnado a respeito dos castigos escatológicos permite, efetivamente, uma interpretação distinta da que foi, posteriormente, proclamada e confirmada pelo Magistério, não nos será possível compreender Orígenes, nem a potência da intuição teológica da Apocatástase.

2.2.3. A “eternidade” do inferno

Os castigos escatológicos e o inferno são amplamente descritos nas Sagradas Escrituras – de um modo particular, no NT – e qualificados como “eternos”, mediante expressões como estas: «trevas exteriores» (Mt 22, 13; Mt 8, 12); «fogo eterno» (Mt 18, 8; 25, 41; Jd 7); «castigo eterno» (Mt 25, 46); «fogo inextinguível» (Is 66, 24; Mc 9, 48); «ruína eterna» (2Ts 1, 9); «julgamento eterno» (Hb 6, 2). Em todas as suas manifestações, o adjetivo que os qualifica é αἰώνιος, e não ἄϊδιος – que, por sinal, surge apenas duas vezes no *corpus* canónico neotestamentário. A primeira dessas raras ocorrências não comporta novidade alguma em relação ao anteriormente dissertado a respeito do AT, definindo a eternidade do poder de Deus e da sua divindade (Rm 1, 20).³³³ Na segunda, contudo, o substantivo adjetivado é, não o poder ou qualquer outro atributo divino, nem a sua substância, nem a condição divinizada dos redimidos, mas as «cadeias eternas» [δεσμοῖς ἄϊδίοις] (Jd 6), destinadas «aos anjos que não conservaram a sua primazia, mas abandonaram a sua morada» (Jd 6a),³³⁴ pelas quais Deus «os guardou presos [...], sob as trevas, para o julgamento do grande Dia» (Jd 6b).³³⁵ Às correntes eternas dos anjos caídos, o hagiógrafo acrescenta, ainda – numa relação de dependência, mas não de equivalência, já que ela é descrita como semelhante – «o castigo de fogo eterno» [πυρὸς αἰωνίου δίκην] (Jd 7), a que Sodoma e Gomorra foram submetidas, para servir de exemplo.

³³³ ἢ τε ἄϊδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης [NTG]: “o seu eterno poder e a sua divindade”.

³³⁴ ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλ’ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον [NTG].

³³⁵ εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας [...] ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν [NTG].

Dado que o autor da Epístola não parece ter qualquer tipo de constrangimento em aplicar à punição dos demónios o conceito filosófico que define a eternidade, poder-se-ia, também, assumir que não o tivesse em relação ao castigo dos homens iníquos. A alternância entre *αἰῶνιος* e *αἰώνιος* explicar-se-ia, então, pela intenção redaccional de evitar a repetição de um mesmo vocábulo, substituindo-o por um conceito sinónimo, e não pelo intuito de distinguir o castigo reservado a Lucifer e aos seus anjos do que estaria reservado para os ímpios, representado pelo seu *τύπος*: a destruição de Sodoma e Gomorra. Todavia, esta última hipótese de interpretação não pode ser rejeitada, como demonstra Ilaria Ramelli.³³⁶ Se o castigo de Sodoma e Gomorra teve um fim, como pode ele aludir a uma eterna punição? É constatável, além disso, uma certa tendência na obra origeniana para aceitar a eternidade dos castigos para os demónios, embora não para os homens.³³⁷

A questão é complexa, sobretudo porque a *Vulgata* acabou por suprimir a tensão antitética dos referidos textos, traduzindo ambos os vocábulos pelo latino *aeternus*. Visamos, conseqüentemente, demonstrar que, para um leitor grego, familiarizado com a subtileza da língua de Homero, os termos permitiam uma outra interpretação, vedada a todos os outros leitores – latinos ou não – para quem a subtil distinção foi anulada. As constantes declarações de Jesus e dos seus discípulos sobre a eternidade do inferno apontariam, assim, para estados incessantes e perduráveis que, contudo, admitiriam um fim.

Deve pensar-se que, quando tudo tiver sido restaurado para que seja “um”, e quando Deus tiver chegado a ser “tudo em todos”, toda esta nossa substância corporal será conduzida a este estado. Contudo, é necessário entender que isto não há de suceder de repente, mas gradualmente e por etapas: por meio de infinitos e incontáveis séculos sucessivos, quando se tiver realizado a retificação e se tiver efetuado a correção, lentamente e para cada um. [...] E assim, através de incontáveis graus dos que progridem e dos que, sendo inimigos, se

³³⁶ Cf. Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 33.

³³⁷ Cf. Orígenes, *HomIer*, XVIII, 1, SC 238, 176-79; Orígenes, *ComIo*, XIX, 88, SC 290, 100-1. Consideramos pertinente insistir na tensão que caracteriza o delicado tema que nos comprometemos a estudar. A leitura das Sagradas Escrituras é uma leitura crente, que não pode preterir do dado da Fé, nem pretender que, por questões filológicas, esse mesmo Depósito Sagrado, confiado ao Magistério Eclesial pelo próprio Verbo de Deus, seja colocado em causa, ou relegado para segundo plano. Desejamos, portanto, declarar expressamente que a correta interpretação das Escrituras, a este respeito, é aquela que a Sagrada Tradição consagrou: a eternidade do inferno e dos castigos que os próprios condenados “fabricam”, ou precipitam sobre si próprios.

reconciliam com Deus, chega-se até ao último inimigo, chamado morte, para que também ele seja destruído, para que nunca mais seja inimigo.³³⁸

Mais que uma mera punição, os castigos pelo pecado assumem, para Orígenes, um caráter purgativo, medicinal, mas nem por isso são atenuados, ou desvalorizados. A punição escatológica é uma realidade inquestionável para o *Adamantius* e é absolutamente necessária. Sem os castigos que se prolongam por “infinitos e incontáveis séculos sucessivos” – expressão que poderia muito bem definir o entendimento origeniano de αἰώνιος – não seria possível suscitar o arrependimento e a conversão naqueles que, neste ou noutros *aeones* – passados e vindouros – se tornaram inimigos de Deus. Ora, esta intuição não advém da simples constatação da plurivalência semântica desse vocábulo. O διδάσκαλος de Alexandria e Cesareia vê-a ainda confirmada pelo uso do termo κόλασις e por outros trechos bíblicos, como a parábola do rei que resolveu acertar contas com os seus servos: o servo mau, a quem haviam sido perdoados dez mil talentos, é encarcerado – por não ter perdoado, de coração, ao seu irmão – e entregue pelo seu senhor aos verdugos, «até que tenha pago toda a sua dívida» (Mt 18, 34). Expressões como estas manifestam, mais que a estrita condenação, uma finalidade que motiva o castigo e o aproxima de uma ideia de correção, que não pode desligar-se da de justiça; justiça para com o próprio pecador e para com o ultrajado pelo pecado, numa inegável lógica de retribuição, é certo, mas que não se reduz a ela.

O uso de κόλασις, “castigo”, e não de τιμωρία, “vingança”, “retribuição”, constitui, ainda, um forte argumento para a dita interpretação, herdado da tradição filosófica. A distinção aristotélica entre κόλασις e τιμωρία, certamente de influência platónica, permite-nos entrever o que Orígenes teria entendido por «κόλασιν αἰώνιον» (Mt 25, 46). O castigo [κόλασις] é sempre infligido em função da retratação do castigado, para sua correção e, por isso, para o seu bem, e não como uma punição vingativa [τιμωρία]: «já que o castigo [encontra a sua] motivação em quem o padece, ao passo que a vingança [a encontra] em quem a exerce com o fim de se satisfazer».³³⁹

³³⁸ Orígenes, *Princ.*, III.6.6, «In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, ut unum sint, et cum deus fuerit omnia in omnibus. Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta [...] et sic per multos et innumeros ordines proficientium et deo se ex inimicis reconciliatum pervenitur usque ad novissimum inimicum, qui dicitur mors, ut etiam ipse destruat, ne ultra sit inimicus», Fup 27, 780-81.

³³⁹ Aristóteles, *Rhet.*, I, 1369b13 (Madrid: Editorial Gredos, 1990), 261-62; Cf. Platão, *Gorg.*, 476a-477a, 151-53; Platão, *Protag.*, 324a-324c (Paris: Les Belles Lettres, 1935), 38-9; Aristóteles, *Ét. Nic.*, II, 3, 1104b16 (Madrid: Editorial Gredos, 1995), 162; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 32.

2.3. O caráter medicinal dos castigos

A Apocatástase, por postular uma derradeira destruição do inferno – entendida, na teologia origeniana, como uma submissão de todas as criaturas rebeldes a Cristo – foi acolhida pela posteridade como uma hipótese teológica triunfalista que, para assegurar a sua eficácia, se viu forçada a dilapidar o livre-arbítrio dos seres racionais, privando o inferno e os castigos que o pecador obstinadamente precipita sobre si mesmo do seu real significado. Falar de *Restitutio* seria, então, esvaziar a doutrina tradicional sobre os castigos escatológicos do seu autêntico conteúdo, retirando-lhes o seu lugar na *Historia Salutis*.

Paradoxalmente, a teoria da Restauração de todas as coisas define, precisamente, o oposto. Ela está intrinsecamente dependente da doutrina tradicional sobre a punição escatológica dos ímpios e não pode efetivar-se sem esses mesmos castigos. São eles que possibilitam e motivam o arrependimento, são eles que garantem a conversão dos inimigos de Deus, pois, por eles, o *Logos* divino cura diligentemente as suas feridas. Mas essa cura é terrivelmente dolorosa e não é, de maneira alguma, atenuada pelo *Adamantius*, na sua obra. Este vínculo entre dor e cura, sofrimento e medicina, segundo explica C. S. Lewis,³⁴⁰ brota do facto de o ato de render a própria vontade ao Criador – vontade que foi durante tanto tempo reclamada pelo pecador – gerar, em si, uma penosa e insuportável dor.

Esta visão colide com o parco entendimento gnóstico de uma punição previamente destinada aos hílicos – segundo o mito valentiniano – ou de uma vingança querida e operada por um deus “justo”, distinto daquele Deus benevolente e Pai de Cristo, o Verbo encarnado – segundo a cosmovisão marcionita. A refutação origeniana, de matriz platónica, consistirá na demonstração lógica da coincidência entre justiça e bondade no plano intra-Trinitário, denunciando a falaciosa polarização gnóstica destes dois conceitos. C. S. Lewis, na obra supracitada, expressa, em termos muito semelhantes aos de Orígenes, essa errónea tendência a conceber a justiça e o amor, o castigo e a misericórdia, como realidades antagónicas e inconciliáveis:

O Amor é algo muito mais profundo e esplêndido do que a mera amabilidade. [...] A amabilidade, simplesmente como tal, não se preocupa se o seu objeto se torna bom ou mau,

³⁴⁰ Cf. C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (Londres: Collins, 1940), 79.

desde que escape ao sofrimento. [...] Deus prestou-nos o intolerável elogio de nos amar, no seu mais profundo, trágico e inexorável sentido.³⁴¹

Os gnósticos, na sua especulação hiper-racionalista, encerraram a sua compreensão teológica – e, por conseguinte, antropológica – numa antítese de cariz dualista que se tornou incapaz de compreender a necessária coadunação da correção, por intermédio de castigos, com o amor nutrido pelo objeto amado. A redução do Amor da Trindade pelas criaturas à simples amabilidade, incapacitou as respostas gnósticas ao problema do mal de discernir com assertividade o lugar dos castigos e da correção, no quadro da Economia da Salvação, conduzindo-os aos dois extremos com que Orígenes se debateu: ou a um dualismo metafísico, separando a justiça do amor na esfera do divino, identificando cada uma dessas virtudes com uma divindade distinta; ou a um dualismo antropológico, concebendo a justiça punitiva como a atitude destinada aos homens em quem a maldade era conatural, e o amor àqueles que haviam sido predestinados ao bem.

Com efeito, [os gnósticos] consideram que a bondade é um certo afeto que exige fazer o bem a todos, inclusive se aquele que recebe o benefício não é digno nem merece obtê-lo. Mas, segundo o meu parecer, eles não têm aplicado bem a definição quando supõem que não se faz o bem a quem se inflige algo severo ou amargo. [...] supuseram que a justiça é um certo afeto que retribui a cada um segundo o que merece. Mas nisto novamente não interpretam retamente o sentido da sua definição, pois supõem que o justo faz mal aos maus e bem aos bons; isto é, de acordo com a sua interpretação consideram justo não desejar o bem aos maus, senão deixar-se levar como por um certo ódio contra eles. E recolhem [testemunhos] das Escrituras do Antigo Testamento, onde encontram [...] a narração que relata as penas do dilúvio e daqueles que nele morreram, ou quando Sodoma e Gomorra foram destruídas pela devastação de uma chuva de fogo e enxofre.³⁴²

O sofisma gnóstico não se restringe, portanto, a uma oposição entre justiça e bondade, mas refere-se sobretudo a uma incompreensão basilar do real significado destas duas virtudes. Neste ponto, o *διδάσκαλος* alexandrino comunga da argumentação socrática, descrita por Platão, em

³⁴¹ Lewis, 28–29.

³⁴² Orígenes, *Princ.*, II.5.1, «Aestimant igitur bonitatem affectum talem quendam esse, quo bene fieri omnibus debeat, etiamsi indignus sit is, cui beneficium datur, nec bene consequi mereatur; sed, ut mihi videtur, non recte tale usi sunt definitione, putantes non fieri bene huic, cui austerum vel triste aliquid inferatur. Iustitiam vero putarunt affectum esse talem, qui unicuique prout meretur retribuatur. Sed et in hoc rursum definitionis suae sensum non recte interpretantur. Putant enim quia quod iustum est malis malia faciat, bonis bona, id est, ut secundum sensum ipsorum iustus malis non videatur bene velle, sed velut odio quodam ferri adversum eos; et colligunt sicubi forte in scripturis veteris testamenti inveniunt historiam referentem [...] de diluvii poenis et eorum, qui in eo extincti referuntur, vel cum Sodoma et Gomorra ignei sulpherei que imbris vastatione populantur», FuP 27, 392-95.

Gorgias, onde Sócrates interroga o seu interlocutor, Polo, perguntando-lhe em que consiste o pior dos males: se no castigo sofrido pelas faltas cometidas, se na ausência dessa punição. A argumentação parte da constatação de que ser punido pelas faltas perpetradas é justo e que tudo o que é justo é belo. Consolidada a noção de que a ação praticada possui igual qualidade que a ação sofrida, Sócrates conclui que o castigo infligido tem de ser necessariamente justo – nas circunstâncias em que ser punido também o é – de maneira que tanto o castigo padecido como a pena infligida são belos e, portanto, bons, porque agradáveis e úteis. Ser castigado é, assim, «libertar-se [...] da maldade da [própria] alma [...] e isso é ver-se livre do maior dos males».³⁴³

A força do argumento que sustenta a Apocatástase reside, precisamente, na certeza de que a punição escatológica é a libertação do maior de todos os males, expressão do Amor absoluto de Deus e da onipotência do seu poder terapêutico. Na senda do seu predecessor, Clemente Alexandrino, Orígenes está convicto de que o castigo – se, de facto, tem como sua causa final a libertação do maior dos males – não pode ser a fixação eterna de um estado de desobediência ontológico, o que corresponderia, ao limite, à destruição da criatura pecadora, a uma auto-aniquilação. Padecer pelas faltas cometidas, nos mundos vindouros, não pode equivaler, conseqüentemente, a uma imobilização dos entes na maldade, qual vingança divina imposta sobre os réprobos para a eternidade. Esta é a esperança que move o nosso autor, certamente questionável, mas nem por isso diminuída no seu valor. Castigar é expressão da misericórdia Trinitária, que aplica a medicina necessária para cada ser racional, em função da sua ulterior conversão, quando, purificadas de toda a maldade, as criaturas depuserem a sua vontade contrária e se associarem livremente ao desígnio salvífico de Deus Pai, plenamente manifestado em Cristo Jesus e alcançado pela Graça do Espírito Santo:³⁴⁴

Um dia, o *Logos* dominará toda a natureza racional e transformará cada alma na sua própria perfeição, quando cada indivíduo, usando simplesmente a sua liberdade, escolher o que quer [o *Logos*] e obtiver o estado que tiver escolhido. Afirmamos, ainda, inverosímil que, como para as enfermidades e feridas do corpo, há alguns casos mais fortes que são rebeldes a todos os recursos da arte médica, haja também no mundo das almas alguma sequela do vício que não possa ser curada pelo Deus razoável e supremo. Porque, o *Logos* e o seu poder de curar são

³⁴³ Platão, *Gorg.*, 476a-477b, 151-53.

³⁴⁴ Cf. Orígenes, *HomEz*, V, 1, SC 352, 190-95; Orígenes, *HomEz*, X, 3-4, SC 352, 338-45; Orígenes, *Homler*, XII, 3, SC 238, 18-25; Orígenes, *Homler*, XIV, 1, SC 238, 64-7; Orígenes, *CCels*, III, 75, SC 136, 165-73; Sachs, «Apocatástasis», 618-22.

mais fortes que todos os males [que assolam] a alma. Ele aplica esse poder a cada um segundo a vontade de Deus; e o fim do tratamento é a destruição da maldade.³⁴⁵

A esperança na conversão dos ἀπολλύμενοι supera copiosamente a consciência de que Deus “pode”, de facto, «destruir a alma e o corpo na geena» (Mt 10, 28).³⁴⁶ Ao comentar uma passagem do *Livro de Isaías* – «Caminhai na luz do vosso fogo e na chama que acendestes para vós [mesmos]» (Is 50, 11 LXX)³⁴⁷ – o mestre alexandrino constata que esse “fogo eterno” que atinge e pune os pecadores irreverentes mais não é que a chama que eles próprios atearam, alimentada pelos pecados pessoais, e que, por isso, haverá de ser finita, ainda que longa. Esta tensão, que caracteriza a teologia origeniana, não é distinta da tensão que perpassa as próprias Sagradas Escrituras. Orígenes assume a ambiguidade bíblica que incorpora, em si, tendências antitéticas que sustentam e refutam, simultaneamente, a possibilidade de uma salvação universal, no Fim de todas as coisas.³⁴⁸

Perante semelhante cenário, o *Adamantius* vê-se obrigado a tomar uma posição, embora esta permaneça sempre como uma questão aberta, pela sutileza e imprevisibilidade que envolvem o confronto entre a Graça divina e a liberdade criatural. A sua posição é, contudo, tendencialmente a favor da “não-eternidade” dos castigos escatológicos, em virtude da densidade teológica e cristológica do termo “eterno”. Mais que uma definição abstrata de um instante atemporal, a noção de eternidade é um predicado da própria substância divina, é uma comunhão de Três Hipóstases. Só o Céu pode, conseqüentemente, ser “eterno”, porque só ele existe em Deus, por Deus e para Deus; porque o Céu “é” Deus. O inferno designa a máxima aproximação conjeturável do seu contrário, a saber, o nada, a não-existência, o vazio absoluto. Tal como o mal, também o inferno, como sua máxima expressão, tem de ser finito, já que não pode ser pensado em termos equivalentes

³⁴⁵ Orígenes, *CCels*, VIII, 72, ἡμεῖς δὲ τῆς λογικῆς φύσεώς φαμεν ὅλης κρατῆσαι ποτε τὸν λόγον καὶ ματαποιῆσαι πᾶσαν ψυχὴν εἰς τὴν ἑαυτοῦ τελειότητα, ἐπὶ ἑκάστος ψιλλῆ χρησάμενος τῆ ἐξουσίᾳ ἔληται ἢ βούλεται καὶ γένηται ἐν οἷς εἶλατο · καὶ φαμεν ὅτι οὐκ ἔστιν εἰκός, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἐν τοῖς σώμασι νοσημάτων καὶ τραυμάτων τινὰ τῶν συμβαινόντων ἰσχυρότερα εἶναι πάσης ἰατρικῆς τέχνης, οὕτως ἐπὶ τῶν ψυχῶν εἶναι τι τῶν ἀπὸ κακίας ἀδύνατον ὑπὸ τοῦ ἐπὶ πᾶσι λογικοῦ καὶ θεοῦ θεραπευθῆναι. Πάντων γὰρ τῶν ἐν ψυχῇ κακῶν δυνατώτερος ὢν ὁ λόγος καὶ ἢ ἐν αὐτῷ θεραπεία προσάγει κατὰ βούλεσιν θεοῦ ἐκάστω αὐτῆν, καὶ τὸ τέλος τῶν πραγμάτων ἀναιρεθῆναι ἐστὶ τὴν κακίαν, SC 150, 340-43.

³⁴⁶ φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ [NTG].

³⁴⁷ πορεύεσθε τῷ φωτὶ τοῦ πυρὸς ὑμῶν καὶ τῇ φλογί, ἣ ἐξεκαύσατε [LXX].

³⁴⁸ Tome-se, como exemplo, a tensão patente num só parágrafo de uma das Epístolas Católicas: «Os céus e a terra estão agora reservados, pela própria Palavra, ao fogo, aguardando o dia do Julgamento e da destruição dos homens ímpios. Há, contudo, uma coisa, amados, que não deveis ignorar; é que, para o Senhor, um dia é como mil anos e *mil anos como um dia*. O Senhor não tarda a cumprir a sua promessa, como pensam alguns, entendendo que há demora; está a usar de paciência convosco, porque não quer que ninguém se perca, mas que todos venham a converter-se» (2Pd 2, 7-9). Cf. Orígenes, *Princ*, II.10.4, FuP 27, 502-7.

ou simétricos ao Paraíso, à *visio beatifica*. Por esse motivo, nada pode ser incurável ao Criador, porque nada se lhe pode equiparar, em poder ou dignidade. Nada pode ser eterno fora d’Ele, porque fora d’Ele não há eternidade.³⁴⁹

2.4. A Carta aos amigos de Alexandria

Embora se encontrem, no conjunto da sua obra, argumentos coerentes que apontam para a possibilidade de uma conversão final de Lucifer e dos seus sequazes, é mister compreendermos que a formulação positiva da questão nunca surge nos escritos conhecidos do *Adamantius*, figurando única e exclusivamente no *De Principiis*, sob a forma de interrogação, sem que se venha a apresentar qualquer conclusão a respeito. É, por isso, absolutamente essencial que se tenha presente que qualquer propugnação de uma convicção clarividente do Alexandrino em relação a uma derradeira reconciliação dos demónios se funda numa interpretação do leitor crítico do teólogo de Alexandria e Cesareia, e não numa declaração explícita do próprio.

O problema complexifica-se quando consideramos afirmações de uma manifesta rejeição dessa hipótese. A designada *Carta aos Amigos de Alexandria*, que aqui nos propomos estudar, constitui o paradigma dessa rejeição expressa de Orígenes, quando confrontado com a acusação de que ele mesmo defendera publicamente que Satanás e os seus anjos seriam salvos por Deus, na Apocatástase. A crítica continua a debater-se sem consenso, quanto às conclusões que se depreendem deste precioso escrito, pelo qual temos acesso à polémica em que o próprio *Adamantius* se viu imerso, ainda em vida, e é isso que, aqui, procuraremos explicar.

A falta de preocupação em definir – característica de um Tratado que se afirma ἐν γυμνάσια – desembocou num vasto clima de incompreensão que conduziu Orígenes a redigir uma Carta ao Papa Fabião, na qual manifesta o seu arrependimento «por ter escrito tais coisas»,³⁵⁰ culpando

³⁴⁹ Contra Platão, que concebia malefícios incuráveis, Orígenes defende a onnipotência terapêutica do Criador, para quem «nada é impossível» (Lc 1, 37). Cf. Orígenes, *Princ*, III.6.5, FuP 27, 776-81; Platão, *Gorg.*, 525c, 221; Sachs, «Apocatástasis», 627–29.

³⁵⁰ Jerónimo, *Ep. 84 Ad Panmachuim et Oceanum*, 10, «paenitentiam agit cur talia scripserit», BAC 530, 901.

Ambrósio «por ter difundido o que se escrevera para uso privado».³⁵¹ Esta epístola, primeiro testemunho externo da receção do *De Principiis*, que nos chega pelo punho de Jerónimo, revela-nos, porém, mais do que a mera contestação de Fabião. Antes da consternação de Orígenes e, até, da crítica do então bispo de Roma, encontramos o entusiasmo de Ambrósio, primeira reação conhecida ao *Tratado sobre os Princípios*.³⁵² É possível que entre essas “tais coisas” estivesse a suposta propugnação de uma salvação dos demónios, já que, na *Carta aos Amigos de Alexandria*, essa acusação é manifesta.

Se alguns dos que pertencem às ordens que se encontram sob o poder do diabo e se submetem à sua maldade poderão, algum dia, nos séculos futuros, converter-se à bondade, pelo facto de que neles permanece a faculdade do livre-arbítrio, ou se, porventura, a maldade, permanente e enraizada pelo costume, [poderá vir a] tornar-se como que uma certa natureza, julgá-lo-ás melhor tu que lês.³⁵³

Orígenes parece inclinar-se, efetivamente, para possibilidade de que a destruição do «último inimigo» (1Cor 15 26), a Morte, não seja uma destruição da sua substância – criada pelo Bem e para o Bem e, por isso, intrinsecamente boa – mas uma destruição definitiva da sua maldade corrompida e inveterada, finalmente rendida ao Amor eterno da Santíssima Trindade, seduzida e conquistada pela ação pedagógica e benevolente do Pai, por meio do *Logos*, no Espírito Santo, «dedo da mão de Deus».³⁵⁴ Contudo, o Alexandrino sugere imediatamente uma outra interpretação, que se contrapõe à que acabamos de expor e a equilibra. Servindo-se de um neologismo, o *Adamantius* assume a possibilidade de que a maldade, tão intensa e deliberadamente praticada, introduza a criatura que nela se exercita e move numa escravidão tão absurda que venha a impedir o uso do seu livre-arbítrio. Se tal se confirmasse, a malícia demoníaca tornar-se-ia uma espécie de natureza: πεφουσιῶμενον.

Ramelli afirma, a este respeito, que a averiguação da verdadeira posição do διδάσκαλος alexandrino é óbvia, se se considera a sua ontologia: o mal não poderia tornar-se natureza, pois isso significaria, como acima profusamente expusemos, a auto-aniquilação. Contudo, a expressão

³⁵¹ Jerónimo, *Ep. 84 Ad Panmachuim et Oceanum*, 10, «quod secreto edita in publicum protulerit», BAC 530, 901.

³⁵² Cf. Samuel Fernández, ed., *Princ*, Introdução, FuP 27, 46.

³⁵³ Orígenes, *Princ*, I.6.3, «Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterint aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod inest in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur: etiam tu qui legis probato», FuP 27, 284-85.

³⁵⁴ Excerto do hino litúrgico *Veni Creator*.

πεφουσιῶμενον é inegavelmente origeniana e o uso de um neologismo comprova que a intuição do autor não se deve entender como referência a uma natureza absolutamente má, mas como uma “naturização” da maldade, uma segunda natureza.³⁵⁵

Por conseguinte, se é verdade que o mal não pode tornar-se substância, em sentido absoluto, também é verdade – segundo o mesmo critério – que a escolha do mal constitui a maior expressão inteligível da escravidão, uma “não-liberdade”. É neste sentido que Crouzel afirma que a conversão final de Lucifer e dos seus anjos é tudo menos óbvia, na teologia origeniana, e, ao limite, indecifrável. A escolha do mal é o antípoda da liberdade e se *Satan* é a máxima aproximação da “não-existência” que se pode pensar, por que motivo não se haveria de assumir que, pelo hábito obcecado no mal, ele viesse a perder a capacidade volitiva, o livre-arbítrio? Porque sem livre-arbítrio deixaria de ser um λογικός? Mas não é precisamente esse o seu diabólico estado: um ser “não-racional”, uma “não-pessoa”? Encontram-se, ainda, outros textos³⁵⁶ em que essa “naturização” da maldade, no Anticristo e no diabo, parece ser evidente. Se não foi ampla e terminantemente defendida no *corpus* origeniano, isso deve-se, presumivelmente, à inoblitéravel querela anti-gnóstica e às ressonâncias valentinianas que a noção de maldade “substancial” para os anjos caídos poderia comportar.³⁵⁷

A *Carta aos Amigos de Alexandria* é, por este motivo, um texto incontornável, enquanto objeção expressa de Orígenes à primeira cobrança doutrinal que lhe foi dirigida. A controversa convicção de que o demónio seria salvo é justificada, pelo *Adamantius*, como o resultado de uma falsificação das suas obras:

Alguns dentre aqueles que se comprazem em acusar os seus próximos lançam, contra nós e [contra] o nosso ensinamento, a acusação de blasfêmia, que eles jamais escutaram da nossa boca [...] ao afirmar que eu sustenho que o pai da malícia e da perdição daqueles que são expulsos do reino de Deus, isto é, o diabo, será salvo, coisa que ninguém, a não ser que esteja

³⁵⁵ Cf. Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 145–47.

³⁵⁶ Cf. Orígenes, *ComIo*, XX, 174, SC 290, 242-43.

³⁵⁷ Orígenes assume ainda que a situação dos condenados, o inferno, seja uma amputação do ser, pois «o Senhor partilhos-á ao meio e há de impor-lhes a sorte dos infieis» (Lc 12, 46). Esta amputação é concebida, nas suas obras, como a perda do πνεῦμα, o dom de Deus aos seres racionais, o intermediário estrutural que possibilita, nos λογικοί, o diálogo entre a divindade e a criaturalidade, em suma, o canal da Graça divina. Sem essa dimensão espiritual, a alma tornar-se-ia inteiramente carnal e a conversão, impossível. Cf. Crouzel, *Orígenes*, 370–71; Crouzel, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 46.

perturbado ou manifestamente louco, pode dizer. Mas nada há de surpreendente, a meus olhos, que o meu ensinamento tenha sido falsificado pelos meus inimigos.³⁵⁸

Henri Crouzel³⁵⁹ entrevê claramente, no discurso origeniano, o desalento que se abateu sobre o próprio, por se ver confrontado com a abusiva sistematização de um ponto fronteira da sua teologia, que encontra numa metodologia ἐν γυμνάσια a sua mais perfeita definição e que se compreende, portanto, como especulativo e não dogmático. O caráter inacabado do *Tratado sobre os Princípios* e a epístola supracitada seriam, assim, os instrumentos que permitiriam demonstrar que a anatematização do século VI seria dirigida ao origenismo coevo, mais que ao próprio Alexandrino.

Por outro lado, Josep Rius-Camps, Ilaria Ramelli e Emanuela Prinzivalli³⁶⁰ refutam esse argumento concordista, acusando-o de ignorar deliberadamente a heterodoxia na teologia de Orígenes, procurando em tudo demonstrar a irrepreensibilidade da sua doutrina. Segundo afirmam, nada há na *Carta aos Amigos de Alexandria* que permita concluir que Orígenes nunca afirmou, desejou, ou esperou que a mais bela das criaturas de Deus, Lucifer, que, no princípio, era bom, se haveria de salvar. Não o demónio, mas a sua natureza racional, finalmente restaurada na sua beleza original, feita à Imagem de Deus e, no Fim, à Trindade assemelhada. O que o *Adamantius* estaria a condenar seria a formulação blasfema de que o “diabo haveria de ser salvo”, e não a possibilidade de redenção da sua natureza, originalmente boa e bela.

Esta consideração funda-se numa passagem do *De Principiis*, em que se esclarece o que realmente significa a destruição dos inimigos de Deus, na Apocatástase:

O último inimigo, que é chamado morte, será destruído, a fim de que não haja nada triste, onde não existe a morte, nem nada contrário, onde não existe o inimigo. Mas que o último inimigo seja destruído deve compreender-se desta maneira: não se trata de que a sua substância, criada por Deus, pereça, mas, antes, que desapareça o propósito e a vontade inimiga, que não

³⁵⁸ Rufino, *De Adult.*, 7, «Quidam eorum qui libenter habent criminari proximos suos adscribunt nobis et doctrinae nostrae crimen blasphemiae quod a nobis numquam audierunt [...] dicentes me patrem malitiae ac perditionis [et] eorum qui de regno Dei eiciuntur, id est diabolium, [me dicere] esse saluandum, quod ne aliquis quidem mente motu set manifeste insaniens dicere potest. Sed nihil mirum mihi uidetur si adulteretur doctrina mea ab inimicis», SC 464 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2002), 298-99. O mesmo, *mutatis mutandis*, em Jerónimo [*Adv. Ruf.*, II, 18, SC 303 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1983), 148-55], o que comprova a sua autenticidade.

³⁵⁹ Cf. Crouzel, *Orígenes*, 368-69.

³⁶⁰ Cf. Rius-Camps, «La hipótesis origeniana sobre el fin último», 82-86; Ramelli, *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»*, 154-55; Prinzivalli, «Apocatastasi», 27.

proveio de Deus, mas dele mesmo. Portanto, é destruído, não de modo que não exista, mas de modo que deixe de ser inimigo e deixe de ser morte.³⁶¹

É inegável que a posição de Orígenes penda, neste excerto, para uma redenção final da substância das criaturas infernais e os argumentos acima explanados apontam para uma transversalidade desta posição na vida e obra do *Adamantius*. Contudo, parece-nos que a postura de Crouzel, a respeito da *Carta aos Amigos de Alexandria*, é mais plausível, pois em nenhum momento se esclarece a distinção entre a natureza – em si boa, porque criada por Deus, embora totalmente desfigurada pelo abismo do pecado de *Satan* – e a sua vontade inimiga. Distinção que Rius-Camps subentende, mas que não nos figura ter real fundamento no texto analisado. É verosímil, isso sim, com Henri Crouzel, que o que Orígenes nega consista em ter afirmado explicitamente o que fora exposto apenas hipoteticamente, no *De Principiis*. Além disso, a Apocatástase era, para o mestre de Alexandria e Cesareia, uma hipótese a ser discutida e dissertada entre os cristãos ilustrados, para que não servisse de pretexto aos *simpliciores* para viverem frivolamente, numa presunção da salvação. Talvez por isso, tenha o nosso autor condenado tão terminantemente a acusação que se lhe impôs com veemência, a fim de não ser ocasião de escândalo, nem pedra de tropeço, preocupação que, aliás, sempre o acompanhou.

Tangenciamos os limites da especulação teológica e da capacidade humana de os dissertar, pelo que nos resta proclamar, com a Tradição eclesial, que o inferno permanece como uma real possibilidade que o livre-arbítrio pode chegar a impor sobre si mesmo, fechando-se num universo em que tudo o que extravasa o próprio, que assim se encerra – tudo o que não é simplesmente ele mesmo – é rejeitado e o *damnatus* é subjugado pelo seu próprio anseio: «viver unicamente no “eu” e fazer o melhor com o que lá se puder encontrar. E o que lá se encontra é o Inferno»,³⁶² uma incessante e diabólica rigidez. Se esta é, ou não, a interpretação origeniana em relação ao destino dos anjos caídos, não nos é possível discernir taxativa e irrefutavelmente.

³⁶¹ Orígenes, *Princ*, III.6.5, «Novissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. Destrui sane novissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat. Destruitur ergo, non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit», FuP 27, 776-77.

³⁶² Cf. Lewis, *The Problem of Pain*, 111; Balthasar, *Inferno ou Paraíso*.

CONCLUSÃO

Renunciar a pensar os *novissimi* significaria, para a teologia cristã, uma subjugação à permanente tentação de se enclausurar na mera horizontalidade. A Teologia revelar-se-ia, então, um esforço de reflexão crente incapaz de assumir a transcendência como o autêntico horizonte de realização do Homem salvo por Deus, em Cristo, no Espírito Santo; e, por esse mesmo motivo, fracassaria miseravelmente. O processo de desenvolvimento do pensamento cristão, nos dois milénios já percorridos, proclama precisamente o contrário, anunciando incessantemente a Boa Notícia [τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ], de que, na pessoa de Jesus de Nazaré, imanência e transcendência, presente e futuro, longe de se contraporem, estão íntima, indissociável e eternamente unidos.

Este binómio, de uma imanência assumida pelo Transcendente e de uma transcendência assumida pelo imanente, traduz-se, ainda, por um outro: Redenção-Divinização. Conceitos assumidos como insígnias de uma teologia “anabática” – isto é, ascendente – e de uma “catabática” – ou descendente – respetivamente. Sabemos que, não raras vezes, se configuraram como polos opostos de disputas teológicas, mais ou menos acérrimas, que se disseminaram no decurso dos séculos: desde o confronto entre a Escola antioquena e a alexandrina, àquele entre a Tradição Ocidental e a Oriental, entre Igreja Católica Romana e Igreja Ortodoxa. Cristo, *Logos* do Pai, «foi constituído mediador entre Deus e os homens» (1Tm 2, 5) precisamente porque, nele, coincidem o Transcendente e o imanente, o divino e o humano, numa indizível união que o Magistério consagrou sob a insigne expressão de “União Hipostática”. Redenção e Divinização identificam-se, portanto, na medida em que predicam a mesma coisa: a auto-Comunicação de Deus, em Cristo; segundo formulações distintas, mas não irreconciliáveis.

O nosso estudo inscreve-se, justamente, num dos polos da referida tensão, motivo pelo qual o precisamos como uma hipótese teológica no limiar da heterodoxia, num âmbito da reflexão eclesial que é, já por si, um ponto fronteira: a Escatologia. Sendo Orígenes o pai da teologia alexandrina – e aquele por quem o cristianismo se haveria de afirmar como Escola, na cidade de Cleópatra – a Apocatástase só poderá ser cabalmente entendida se a considerarmos como o fruto de uma teologia “catabática”, tipicamente joanina, e que acentua, no movimento descendente da Encarnação, a natureza divina da pessoa de Jesus – no que à Cristologia diz respeito. Aplicada às

realidades últimas, aos ἔσχατα, ela sublinha o poder e a eficácia da ação Trinitária *ad extra* e a infinita superioridade do seu desígnio salvífico, face à indizivelmente menor possibilidade de rejeição dos seres racionais; ela enfatiza, assim, o primado absoluto da Graça, sobre todas as formas que a perversão criatural pode chegar a assumir. Arrojada, certamente, por arriscar comprometer ou exacerbar um dos extremos da tensão, em detrimento do outro; mas não petulante, porque consciente da insuficiência objetiva de uma inteligência contingente, perante os insondáveis Mistérios de Deus e da sua ação redentora.

Se a hipótese da *Restitutio* assume, então, no *corpus* origeniano, os contornos de uma certeza, isso deverá entender-se, não por uma *praesumptio salutis*, mas pelo facto de se tratar do fruto de uma teologia ἐν γυμνάσια, declinado da tríade teologal – na medida em que decorre da fé – «garantia dos bens que se esperam e prova das realidades que não se vêem» (Hb 11, 1); da esperança – que «não dececiona» (Rm 5, 5); e da caridade – que «nos compele, quando consideramos que um só morreu por todos [...] para que os que vivem não vivam mais para si, mas para aquele que morreu e ressuscitou por eles» (2Cor 5, 14-15).

A certeza da salvação universal, que a Apocatástase quer assegurar para a totalidade do género humano – hipótese bem mais questionável, mas também possível, a respeito das potências demoníacas – diz-se, conseqüentemente, em ordem à Esperança, e não à presunção. Orígenes espera uma salvação universal, porque está firmemente consciente da real eficácia da Cruz de Cristo; e não porque relativizasse as conseqüências dos atos pecaminosos dos réprobos, ou da satânica complacência na corrupção da ordem e da beleza que Deus imprimiu, como seu Feitor, em todas as coisas criadas. A Apocatástase é, portanto, um hino ao Amor onipotente de Deus e à sua capacidade de conduzir todas as coisas à sua verdadeira e originária vocação, isto é, a Si mesmo, mediante a ação do *Logos*, médico e pedagogo de todos os νόες.

Se consideramos os argumentos que a fundamentam e motivam, nada mais encontramos que a proclamação da soberania divina: diante do Bem – fonte do ser e causa da existência de todas as coisas – o mal não pode ter consistência ontológica própria, pois tudo o que é, é-o por participação do Bem, que é a própria Trindade. Ainda que infimamente, todos os atos, formas ou estados de existência recebem do *Ipsum Esse Subsistens* a causa da sua permanência. O mal opõe-se ao Bem apenas aparentemente. Com trágicas e terríveis conseqüências, mas inconsistentes, pois uma oposição absoluta não seria senão inconcebível, já que seria o nada, o vazio; ora, o vazio não

é pensável, e talvez nem seja intuível. Se procurássemos conjecturar ou fixar o que ele significa, malograriamos imediatamente, pois o que não é, não pode significar coisa alguma; é ininteligível.

As dramáticas consequências da desobediência dos λογικοί são, então, o resultado de uma aproximação absurda do nada, mas nunca o “nada” em si. Explicam-se pela autonomia constituinte de seres criados com entendimento e vontade, com capacidade racional e autodeterminativa: eis o risco a que a onipotência divina voluntariamente se sujeitou. A expressão máxima do amor é a liberdade, e a liberdade implica, como *topos* de realização, uma capacidade de autodeterminação, o livre-arbítrio – embora não se identifique com ele. Criados pelo Amor e para o Amor, os seres racionais estão, por isso, destinados à plena e verdadeira liberdade, o que pressupõe uma adesão voluntária aos impulsos da Graça, que precedem o anseio criatural pela liberdade e o movem.

A passagem do livre-arbítrio à liberdade exige, então, um longo percurso ascensional, mediante o qual a criatura se exercita na prática das virtudes e na adesão ao bem possível, em cada ato determinado, até ser plena e integralmente envolvida pelo Bem em si. Este itinerário, pedagogicamente conduzido pela Trindade – expressão tão cara a Orígenes – requer, porém, a possibilidade de rejeição que é inerente ao livre-arbítrio, pela qual a criatura se pode fixar num estado de recusa obstinadamente empedernido.

Esta possibilidade é, para o nosso autor, impreterível. Apesar de lhe ser recriminada uma compreensão triunfalista do desígnio de Deus, que se imporia a todo o custo sobre a vontade criatural para a conduzir à unidade final de todas as coisas, nenhum outro entendimento poderia adequar-se menos à sua visão antropológica e soteriológica. A complexidade da Apocatástase reside no facto de ela ser, simultaneamente, uma doutrina formulada em função da defesa da inviolabilidade do livre-arbítrio e da realização plena da vontade salvífica de Deus. O inferno permanece como uma cruel possibilidade que o *damnatus* pode precipitar sobre si mesmo e não é, de maneira alguma, diminuído no seu horror.

A *Restitutio* não pretende abolir o inferno, nem suavizar as consequências do pecado. Pelo contrário, ela depende do inferno e dos castigos escatológicos. Se estes são entendidos como medicinais, isso deve-se, simplesmente, à incapacidade de conceber o inferno sob a categoria de eternidade, na medida em que esta é uma prerrogativa exclusiva da Trindade, concedida, como dom, aos que são chamados a participar da Sua natureza. O Céu é eterno, mas o inferno não pode sê-lo, e as *poenae damni* hão de cessar pelo seu carácter medicinal. Elas visam suscitar a conversão

dos ímpios, ainda que isso pressuponha um período inabarcavelmente extenso. A noção de que a punição divina sobre os pecadores irreverentes pudesse imobilizá-los eternamente na sua infernal condição, pareceria subentender, a ouvidos preocupados com a questão da teodiceia, uma convergência com a noção gnóstica valentiniana de uma predestinação conatural de alguns seres para a condenação.

Bem e mal, Céu e inferno, Deus e demónio, não podem, assim, ser concebidos como formas ou estados de existência paralelos, que se prolongam, qual inversos, pela eternidade, pois isso seria, para Orígenes, uma compreensão dualista da realidade. Com Tomás de Aquino, ratificámos que essa é uma intuição da Teologia cristã de todos os tempos, expressão da verdadeira ortodoxia e da sã doutrina: pois no inferno não há verdadeira eternidade, mas apenas tempo, como tão bem o intuiu o *doctor angelicus*.

A necessária finitude do mal e, conseqüentemente, das *poenae damni*, é, ainda, verificada pela ambigüidade do termo αἰώνιος, empregue pelo NT para definir, entre outras coisas, os castigos escatológicos. A sua reta significação depende do contexto em que é empregue e do substantivo que adjetiva. Quando aplicado a Deus e aos seus atributos, significa a eternidade propriamente dita, mas o entendimento semita não se pode coadunar com o carácter marcadamente abstrato das categorias de pensamento ocidentais a respeito do tempo. Αἰώνιος traduz, na *Septuaginta*, o hebraico *’ólām*, que está, por sua vez, inexoravelmente vinculado à temporalidade. Fora do plano da essência divina, não definiria propriamente um estado “eterno”, mas, antes, um período de incessante e inabarcável duração.

A interpretação das Sagradas Escrituras é, contudo, um ato crente que tem como sujeito a assembleia eclesial, de maneira que não pode, em circunstância alguma, abdicar, nesse processo de discernimento, do que foi consagrado pela Tradição e fixado pelo Magistério, em função de uma interpretação filológica ou de outro género qualquer. Hoje, a expressão κόλασιν αἰώνιον não pode senão significar “castigos eternos”, porque, efetivamente, ela já o significava no texto bíblico – salvaguardada a distinção tomista supracitada, entre eternidade no Céu e no inferno. Porém, numa época em que a questão não fora ainda proclamada dogmaticamente, não nos deverá surpreender a legitimidade de uma interpretação distinta da que haveria de ser, três séculos mais tarde, consagrada. Orígenes, sendo o pai da exegese cristã, incorporou no seu procedimento exegético o contributo das ciências humanas, entre as quais se inclui a Filologia – não fosse ele antigo professor

de Gramática, além de um cristão helenista, para quem o adjetivo αἰώνιος contrastaria drasticamente com o de eternidade propriamente dita: αἰδῖος.

A dedução da não-eternidade do inferno e das penas escatológicas foi recorrentemente subordinada a uma quase obstinação origeniana na recondução do cosmos ao seu princípio cronológico e, em parte, metafísico: a beatitude meta-histórica das almas preexistentes, unidas na contemplação da Trindade. A Apocatástase foi lida e relida, pela posteridade, a partir do seu correlato, a hipótese da preexistência das almas, quando, na verdade, é este que é interpretado, pelo nosso autor, à luz da Apocatástase. Toda a realidade é iluminada e compreendida a partir do evento de Jesus Cristo, o καιρός de Deus, o ἔσχατον do Pai.

A Escatologia está, por conseguinte, para a Protologia, como a Cristologia para a Antropologia: a finalidade do cosmos, isto é, o seu destino e vocação, precede a sua criação, na medida em que constitui o seu horizonte de realização. A realidade compreende-se em chave teleológica: a causa final – a Θεώσις que a auto-Comunicação de Deus, em Cristo, assegura – sendo a última no plano da execução é a primeira no âmbito da intenção, pois é ela que motiva a sequência de todas as outras causas que lhe devem, necessariamente, preceder ou tornar possível.

Neste sentido, apesar de muitos dos escritos do διδάσκαλος alexandrino indiciarem um modelo antropológico circular, pelo qual a Apocatástase significaria um retorno à bem-aventurança preexistente dos λογικοί, ao estado beatífico que precedeu a queda dos Racionais; ela é sinal eminente de um esquema antropológico linear, que ela garante eficazmente, como sua etapa definitiva. Esse indício à circularidade diz, efetivamente, respeito a uma das condições de possibilidade da Apocatástase, mas não esgota o seu conteúdo teológico. A Restauração de todas as coisas significa, então, uma constituição dessas mesmas coisas no seu princípio metafísico, mas não necessariamente cronológico.

“*Semper enim similis est finis initiis*”: a teleologia, traduzida no binómio ἀρχή-τέλος, Criação-Salvação, desempenha um papel fulcral para um acurado entendimento da questão. O sentido medicinal do conceito de ἀποκατάστασις – herdado do contexto extra-bíblico e assumido pela tradição judaico-cristã nas Escrituras – permitiu-nos dirimir o que, parecendo ser contraditório, o é apenas aparentemente: a um cego de nascença curado da sua enfermidade, diz-se ter sido restaurada a sua visão, embora ele nunca tenha, de facto, usufruído desse estímulo sensorial, até ao momento da restauração. Ele é então restaurado, pela apocatástase, no princípio ontológico da

visão, isto é, é-lhe restituída a finalidade da visão que, por negligência ou deformação congénita, lhe havia sido retirada.

Este critério aplica-se também ao binómio preexistência-Apocatástase: os seres racionais hão de retornar ao seu princípio metafísico, à finalidade da sua existência, para a qual foram criados, a Θεώσις. Orígenes fundamenta-o a partir da exegese do primeiro capítulo do *Livro do Génesis*: nele, o autor sagrado, expondo o desígnio Trinitário de criar o Homem à sua imagem e semelhança, parece omitir propositadamente a semelhança, no ato de efetivação desse desígnio primordial: a *Creatio ex nihilo*. Partindo de uma compreensão “literal” – quanto ao facto – e, ao mesmo tempo, essencialmente espiritual – quanto ao sentido – da inspiração divina das Escrituras, para o mestre da alegoria, nada há, no texto bíblico, que não possua um sentido alegórico, mesmo que o seu sentido literal não exista. Cada vírgula, cada verbo, encontra, assim, a causa da sua presença no texto sagrado no influxo direto do Espírito Santo sobre o hagiógrafo. Consequentemente, a omissão da semelhança explica-se pelo facto de ela constituir o destino final dos seres racionais, criados à imagem da Imagem de Deus.

Se a semelhança é o estado a ser escatologicamente alcançado, pela mediação do Verbo, ao longo de um itinerário pedagógico-espiritual preciso, então o Fim de todas as coisas implica necessariamente uma progressão gradativa desde a imagem – entretanto desfigurada pelo pecado e, essa sim, restituída ao seu princípio cronológico pela obra da Redenção – à semelhança; sabendo que também a semelhança, pela exegese de 1Jo 3, 2, há de dar lugar à unidade íntima e pessoal de cada voũς com a Trindade, isto é, à Apocatástase – ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν (1Cor 15, 28). Mais que o retorno, ela implica progresso, cumprimento, conforme o significado do conceito no judaísmo profético, sobretudo o do período exílico, bem como no NT e na teologia patrística dos primeiros dois séculos.

A tendência para uma mundividência circular pode, ainda, explicar-se pela proximidade entre a hipótese teológica origeniana e a teoria da conflagração estóica, ou a convergência neoplatónica de todas as coisas no Uno. Todavia, a aniquilação do livre-arbítrio – veiculada pela teorização dos filósofos do Pórtico – e o horizonte monista da unidade indiferenciada e despersonalizante do cosmos no Uno – professada por Plotino – impedem semelhante associação. Se Orígenes a elas se refere, fá-lo num ininterrupto projeto de refutação que, embora o tenha influenciado indiretamente, ou inconscientemente, se se preferir, não pode ser assumido como uma plena coincidência. Uma Apocatástase panteísta, ou panenteísta, seria, portanto, inadmissível no

quadro da teologia origeniana e da própria Revelação cristã, bem como a hipótese de uma incorporeidade final das criaturas, que deve ser subordinada ao contexto em que surge como hipótese dissertada, mas nem por isso assumida.

A pertinência da questão da *Restitutio* para a contemporaneidade estará sempre ofuscada pelo peso da anatematização conciliar, embora a sua revisitação permanente – quer num horizonte de refutação, quer num de uma ratificação – seja evidência suficiente para demonstrar que se trata de uma questão de todos os séculos, que não deixará de ser pertinente, enquanto houver reflexão teológica. Basta que consideremos o caso de von Balthasar e a polémica em que se viu envolto por transportar a pergunta para a teologia contemporânea de uma forma sistematizada. O âmago desta pertinência reside no facto de ela ser o limiar, a derradeira consequência do binómio Graça-liberdade, da capacidade de autodeterminação dos seres racionais, perante a Vontade soberana da Trindade; do escândalo do mal e das suas absurdas e dramáticas consequências, diante da absoluta, onipotente e irreduzível força da salvação dada por Deus, em Cristo, e eternamente assegurada, nas criaturas, pela ação do Espírito Santo.

Falar de Apocatástase é assumir radicalmente as clássicas interrogações que cada pessoa em si transporta: “quem sou eu?”, “de onde venho?”, “para que vivo?”. Mas é também não escapar à pergunta pelo sentido do mal – ou pela ausência dele – que os nossos contemporâneos voltam a fazer à teologia de hoje.

A Revelação de Deus na história do mundo e do universo é salvação, e não é outra coisa senão salvação. Na salvação reside o cerne mais profundo da ação económica da Trindade, à volta do qual tudo gira, porque não é senão o próprio Deus entregue ao Homem e por ele acolhido. A pertinência da Apocatástase reside, então, no facto de ela preconizar, precisamente, a única coisa que é verdadeiramente importante: a salvação. A possibilidade da sua infernal rejeição tem de ser considerada e assumida, mas será ela incompatível com a esperança na sua universalidade? Para Orígenes não o foi e a reflexão cristã terá sempre de confrontar-se com a necessidade pastoral e intelectual de lhe responder, sabendo, porém, que, no fim, a única resposta possível será: “não sei”. Quando se trata a possibilidade da condenação, a única posição legítima e verdadeiramente importante é a que Kierkegaard tão sublimemente expõe:

Nunca na minha vida estive tão longe e nunca cheguei porventura mais longe do que ao ponto de “temor e tremor”, onde é, para mim, literalmente bem certo que todos

os outros serão salvos – menos eu [...] [isso] é assaz seguro – só comigo pode haver dificuldades.³⁶³

³⁶³ Citado em: Balthasar, *Inferno ou Paraíso*, 63. Deparamo-nos com a mesma admoestação em C.S. Lewis: «Em todas as discussões sobre o Inferno, devemos manter constantemente perante os nossos olhos a possível condenação, não para os nossos inimigos nem para os nossos amigos (já que ambos os casos perturbam a razão), mas para nós mesmos» [*The Problem of Pain*, 116].

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

a) Edições Críticas das Sagradas Escrituras

Bazaglia, Paulo, ed. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Colunga, Alberto, e Laurentio Turrado, eds. *Bíblia Vulgata*. Madrid: BAC, 1991.

Elliger, K., e W. Rudolph, eds. *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

Nestle, Eberhard, Erwin Nestle, Kurt Aland, e Barbara Aland, eds. *Novum Testamentum Graece*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

b) Obras origenianas

- Orígenes. *Commentarium in Canticum Canticorum*, Tomo I. SC 375. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- . *Commentarium in Canticum Canticorum*, Tomo II. SC 376. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- . *Commentarium in Iohanem*, Tomo I. SC 120. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- . *Commentarium in Iohanem*, Tomo II. SC 157. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.
- . *Commentarium in Iohanem*, Tomo IV. SC 290. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982.
- . *Commentarium in Iohanem*, Tomo V. SC 385. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- . *Commentarium in Epistulam ad Romanos*. Tomo I. SC 532. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.
- . *Commentarium in Epistulam ad Romanos*. Tomo II. SC 539. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.
- . *Contra Celsum*. Tomo I. SC 132. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967.S
- . *Contra Celsum*. Tomo II. SC 136. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.
- . *Contra Celsum*. Tomo III. SC 147. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- . *Contra Celsum*. Tomo IV. SC 150. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- . *De Oratione*. PG 11, 196A-272B.
- . *De Principiis*. FuP 27. Madrid: Ciudad Nueva, 2015.
- . *Dialogus cum Heraclide*. SC 67. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960.
- . *Exhortatio ad Martyrium*. Paris: Librairie Lecoffre, 1932.

- . *Homiliae in Ezechielem*. SC 352. Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.
- . *Homiliae in Exodum*. SC 321. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.
- . *Homiliae in Ieremiam*. Tomo I. SC 232. Paris: Les Éditions du Cerf, 1976.
- . *Homiliae in Ieremiam*. Tomo II. SC 238. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977.
- . *Homiliae in Iesu Nave*. SC 71. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960.
- . *Homiliae in Isaiam*. BPa 89. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.
- . *Homiliae in Leviticum*. Tomo I. SC 286. Paris: Les Éditions du Cerf, 1981.
- . *Homiliae in Lucam*. SC 87. Paris: Les Éditions du Cerf, 1962.
- . *Homiliae in Psalmos*. GCS 19. Berlim/Munique/Boston: De Gruyter, 2015.
- . *Homiliae in Psalmos 36-38*. SC 411. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.

c) Obras da Antiguidade, do período patrístico e medieval

- Agostinho de Hipona. *De Civitate Dei*. Tomo I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- . *De Civitate Dei*. Tomo II. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- . *De Civitate Dei*. Tomo III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- . *Retórica*. Madrid: Editorial Gredos, 1990.
- Atanásio de Alexandria. *De Decretis Nicaenae Synodi*. PG 25, 164A-187C.
- Pseudo-Barnabé. *Epistola*. Philokalia 7. Lisboa: Alcalá, 2008.

- Clemente de Alexandria. *Stromata*. Tomo I. SC 30. Paris: Les Éditions du Cerf, 1951.
- . *Stromata*. Tomo V. SC 278. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- . *Stromata*. Tomo VI. SC 446. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- . *Stromata*. Tomo VII. SC 428. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- Epifânio de Salamina. *Panarion*. LCA 28. Brescia: Editrice Morcelliana, 2016.
- Eusébio de Cesareia. *Historia Ecclesiastica*. SC 41. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.
- Eusébio e Pânfilo de Cesareia. *Apologia pro Origene*. SC 464. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- . *Praeparatio Evangelica*. PG 21, 1A-856B.
- Filão de Alexandria. *Quis Rerum Divinarum Heres Sit*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- Flávio Josefo. *Opera: Graece et Latine*. Volume I. Paris: Firmin-Didot, 1929.
- Fócio. *Bibliotheca*. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- Gregório Taumaturgo. *In Origenem Oratio Panegyrica*. BPa 10. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.
- Hipólito de Roma. *Contra Haeresin Noeti Cuiusdam*. PG 10, 803-830.
- Ireneu de Lião. *Adversus Haereses*. Livro I. SC 264. Paris: Les Éditions du Cerf, 1979.
- . *Adversus Haereses*. Livro III. SC 211. Paris: Les Éditions du Cerf, 1974.
- . *Adversus Haereses*. Livro IV. SC 101.1. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.
- . *Adversus Haeraeses*. Livro V. SC 153. Paris: Les Éditions du Cerf, 1969.
- Jerónimo. *Apologia ad verus libros Rufini*. SC 303. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- . *De Viris Illustribus*. PL 23, 821A-960B.
- . *Epistola 33 Ad Paulam*. BAC 530, 298-304. Madrid: BAC, 1993.
- . *Epistola 84 Ad Panmachium et Oceanum*. BAC 530, 886-903. Madrid: BAC, 1993.

———. *Epistola 96 S. Theophili episcopi paschalis*. BAC 549, 31-60. Madrid: BAC, 1995.

———. *Epistola 124 Ad Avitum*. BAC 549, 561-585. Madrid: BAC, 1995.

Platão. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

———. *Gorgias, Ménon*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

———. *Protágoras*. Paris: Les Belles Lettres, 1935.

———. *Teeteto*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

———. *Timée, Critias*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

Rufino de Aquileia. *De Adulteratione Librorum Origenis*. SC 464. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.

Teófilo de Antioquia. *Ad Autolyicum*. SC 20. Paris: Les Éditions du Cerf, 1948.

Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. Volume I. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

d) Documentos do Magistério Eclesial

Justiniano. *Anatematismos contra Orígenes*. DH, 403–11. Barcelona: Herder Editorial, 2000.

Concílio Ecuménico de Calcedónia. DH, 300–305. Barcelona: Herder Editorial, 2000.

Concílio Ecuménico Vaticano II. *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Divina Revelação*. Braga: Editorial A. O, 1987.

II. Instrumentos de trabalho

- Balz, Horst, e Gerhard Schneider, eds. *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Cabral, Roque, ed. *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989.
- Castagno, Adele Monaci, ed. *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*. Roma: Città Nuova, 2000.
- Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard, eds. *Diccionario teologico del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Di Berardino, Angelo, ed. *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Harris, R. Laird, Gleason L. Archer, e Bruce K. Waltke, eds. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.
- Jenni, Ernst, e Claus Westermann, eds. *Theological lexicon of the Old Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- Montanari, Franco. *Vocabolario della Lingua Greca*, 69–70. Torino: Loescher, 2004.

III. Estudos

- Aland, Barbara. «Marcion, Marcionismo». Em *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, editado por Angelo Di Berardino, II:1354–55. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Alexandre, Monique. «Protologie et Eschatologie chez Grégoire de Nysse». Em *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, editado por Ugo Bianchi, 122–59. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981.
- Antunes, Manuel. «Neoplatonismo». Em *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, editado por Roque Cabral, III:1118–21. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1989.
- Arruzza, Cinzia. «Les mésaventures de la théodicée: Plotin, Origène, Grégoire de Nysse». Nutrix 6. Brepols, 2011.
- Balthasar, Hans Urs von. *Inferno ou Paraíso - o que podemos esperar?* Lisboa: Universidade Católica Editora, 2012.
- Balthasar, Hans Urs von, ed. *Origen: Spirit and Fire: a Thematic Anthology of his writings*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- Balz, Horst. «αἰώνιος». Em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, editado por Horst Balz e Gerhard Schneider, I:138–42. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Bostock, Gerald. «The sources of Origen's doctrine of pre-existence». Em *Origeniana Quarta: Die Referate Des 4. Internationalen Origenkongresses*, editado por Lothar Lies, 259–64. Salzburgo: Tyrolia-Verlag, 1987.
- Cadiou, René. *La jeunesse d'Origène : histoire de l'École d'Alexandrie au début du III^o siècle*. Paris: Beauchesne, 1935.
- Castagno, Adele Monaci. «Cosmo». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 92–98. Roma: Città Nuova, 2000.
- . «Maestro». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele

- Monaci Castagno, 247–53. Roma: Città Nuova, 2000.
- . «Male». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 256–58. Roma: Città Nuova, 2000.
- Crouzel, Henri. «L’anthropologie d’Origène: de l’arche au telos». Em *Arché e Telos. L’antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, editado por Ugo Bianchi, 36–49. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981.
- . «Origène a-t-il tenu que le Règne du Christ prendrait fin?» *Augustinianum* 26, n.º 1–2 (1986): 51–61.
- . «Origène est-il un systématique?» *Bulletin de littérature ecclésiastique* 60 (1959): 81–116.
- . *Origène et la « connaissance mystique »*. Paris: Desclée de Brouwer, 1961.
- . *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*. Paris: Téqui, 1992.
- . «Origène, précurseur du monachisme». *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*, 1961, 15–71.
- . *Origenes: un teólogo controvertido*. Madrid: BAC, 2015.
- . *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*. Paris: Éditions Mouton, 1956.
- Daniélou, Jean. *Origène*. Paris: La Table Ronde, 1948.
- Dechow, Jon F. «The Heresy charges against Origen». Em *Origeniana Quarta: Die Referate Des 4. Internationalen Origenskongresses*, editado por Lothar Lies, 112–22. Salzburgo: Tyrolia-Verlag, 1987.
- Delcor, M. «תִּכְן, tkn, to measure». Em *Theological lexicon of the Old Testament*, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann, 1762–64. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- Elorduy, E. «El influjo estóico en Orígenes». Em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, editado por Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps,

277–88. Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, 1975.

Gasparro, Giulia Sfamemi. «Anima». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 16–21. Roma: Città Nuova, 2000.

———. «Caduta». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 49–53. Roma: Città Nuova, 2000.

———. «Creazione». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 98–102. Roma: Città Nuova, 2000.

———. «Preesistenza». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 359–63. Roma: Città Nuova, 2000.

Gianotto, Claudio. «Valentin gnostico». Em *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, editado por Angelo Di Berardino, II:2173–74. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

Gilchrist, Paul R. «צָבַ, יָשַׁג, establecer». Em *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, editado por R. Laird Harris, Gleason L. Archer, e Bruce K. Waltke, 646. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.

Hammond, Wayne G., e Christina Scull. *The Lord of the Rings: A Reader's Companion*. Londres: HarperCollins, 2014.

Harl, Marguerite. «Recherches sur l'origénisme d'Origène. “La satiété” de la contemplation comme motif de la chute des âmes». *Studia Patristica* VIII (1966): 373–405.

———. «Structure et cohérence du “Peri Archôn”». Em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, editado por Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps, 11–32. Bari: Instituto di Litteratura Cristiana Antica, 1975.

Harnack, Adolf von. *Marcion. L'évangile du Dieu étranger*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

Holz, T. «αἰών, ὄνος, ὄ». Em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, editado por Horst Balz e Gerhard Schneider, I:131–37. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.

Hulst, A. R. «שָׁב, יָשַׁב, to sit, to dwell». Em *Theological lexicon of the Old Testament*, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann, 1647–51. Peabody, Massachusetts: Hendrickson

- Publishers, 1997.
- Jenni, Ernst. «עולם, 'olam, eternity». Em *Theological lexicon of the Old Testament*, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann, 1076–88. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- Le Boulluec, Alain. «La place de la polémique antignostique dans le “Peri Archôn”». Em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, editado por Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps, 47–62. Bari: Instituto di Letteratura Cristiana Antica, 1975.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. Londres: Collins, 1940.
- Lilla, Salvatore. «Ammonio Saccas». Em *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, editado por Angelo Di Berardino, I:103–4. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Link, H.-G. «Reconciliación (ἀποκαθίστημι)». Em *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, editado por Lothar Coenen, Erich Beyreuther, e Hans Bietenhard, IV:36–38. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
- Lubac, Henri de. *Exégèse Médiévale - les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Éditions Montaigne, 1959.
- . *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Paris: Aubier, 1950.
- McGuckin, John Antony. «Caesarea Maritima as Origen knew it». Em *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, editado por Robert J. Daly, 3–25. Leuven: Peeters Publishers, 1992.
- Méhat, André. «Apocatastase - Origène, Clément d'Alexandrie, Ac 3, 21». *Vigiliae Christianae* X (1956): 196–214.
- Montanari, Franco. «ἀδαμάντινος -η -ον». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 69–70. Torino: Loescher, 2004.
- . «ἀδάμας -αντος». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 70. Torino: Loescher, 2004.
- . «ἀδάμαστος -ον». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 70. Torino: Loescher, 2004.

- . «ἀδαμάζτωρ -ορος». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 70. Torino: Loescher, 2004.
- . «ἀποκαθίστημι». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 277. Torino: Loescher, 2004.
- . «ἀποκατάστασις, εως». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 278. Torino: Loescher, 2004.
- . «δαμάζω». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 466–67. Torino: Loescher, 2004.
- . «δάμνημι». Em *Vocabolario della Lingua Greca*, 477. Torino: Loescher, 2004.
- Müller, P.-G. «ἀποκαθίστημι, ἀποκαθιστάνω». Em *Diccionario exegetico del Nuevo Testamento*, editado por Horst Balz e Gerhard Schneider, I:388–89. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1996.
- Nautin, Pierre. *Origène: sa vie et son oeuvre*. Paris: Beauchesne, 1977.
- Newman, John Henry. *An Essay on the development of Christian Doctrine*. Londres: Longmans, Green, and Co., 1903.
- Nicolotti, Andrea, e Claudio Gianotto. *Il Vangelo di Marcione*. Torino: Einaudi, 2019.
- Norelli, Enrico. «Gnosticismo». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 209–16. Roma: Città Nuova, 2000.
- Osborn, Eric. «The Apologist Origen and the Fourth Century: from Theodicy to Christology». Em *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, editado por Wolfgang A. Bienert e Uwe Kühneweg, 51–59. Leuven: Peeters Publishers, 1999.
- Palma, Alexandre. *A Trindade é um mistério. Mas podemos falar disso*. Lisboa: Paulinas, 2014.
- Perrone, Lorenzo. «Libero Arbitrio». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 237–43. Roma: Città Nuova, 2000.
- . «Peccato». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 344–49. Roma: Città Nuova, 2000.
- Pietrella, Egidio. «L’antiorigenismo di Gregorio di Nissa». *Augustinianum* 26, n.º 1/2 (1986): 143–76.
- Pisi, Paola. «Peccato di Adamo e caduta dei “noes” nell’esegesi origeniana». Em *Origeniana*

- Quarta: *Die Referate Des 4. Internationalen Origenskongresses*, editado por Lothar Lies, 322–35. Salzburgo: Tyrolia-Verlag, 1987.
- Prinzivalli, Emanuela. «Apocatastasi». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 24–29. Roma: Città Nuova, 2000.
- Ramelli, Ilaria. *Evagrius's Kephalaia Gnostika*. Atlanta: SBL Press, 2015.
- . *Gregorio di Nissa. Sull'anima e La Risurrezione*. Milão: Bompiani, 2007.
- . *The Christian Doctrine of «Apokatastasis»: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Ratzinger, Joseph. *Dogma e anúncio*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- Rius-Camps, Josep. «La hipótesis origeniana sobre el fin último (peri telous)». Em *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, editado por Ugo Bianchi, 58–117. Milão: Università Cattolica del Sacro Cuore, 1981.
- . «Orígenes frente al desafío de los Gnósticos». Em *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, editado por Robert J. Daly, 57–78. Leuven: Peeters Publishers, 1992.
- . «Orígenes y Marción. Carácter preferentemente antimarcionita del prefacio y del segundo ciclo del “Peri Archôn”». Em *Origeniana: premier colloque international des études origéniennes*, editado por Henri Crouzel, Gennaro Lomiento, e Josep Rius-Camps, 297–312. Bari: Instituto di Letteratura Cristiana Antica, 1975.
- Rizzi, Marco. «Origen on Martyrdom: theology and social practices». Em *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*, editado por Gyorgy Heidl e R. Somos, 469–76. Leuven; Paris; Walpole, MA: Peeters Publishers, 2009.
- . «Scuola di Alessandria». Em *Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 437–40. Roma: Città Nuova, 2000.
- Rousselle, Aline. «La persécution des chrétiens a Alexandrie au IIIe siècle». *Revue Historique de Droit Français et Étranger* 52, n.º 2 (1974): 222–51.

- Rowe, J. N. «The Eventual Recondling of Human Beings to the Father by Christ, and His Consequent Subjugation to the Father». Em *Origeniana Tertia: The Third International Colloquium for Origen Studies*, editado por Richard Patrick Crosland Hanson e Henri Crouzel, 139–50. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985.
- Sachs, John R. «Apocatastasis in Patristic Theology». *Theological Studies* 54, n.º 4 (dezembro de 1993): 617–40.
- Scott, Alan B. «Opposition and Concession: Origen's relationship to Valentinianism». Em *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress*, editado por Robert J. Daly, 79–84. Leuven: Peeters Publishers, 1992.
- Simonetti, Manlio. «Due note sull'angelologia origeniana». *Rivista di cultura classica e medievale*, n.º 4 (1962): 169–208.
- . *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23. Roma: Institutum Patristico Augustinianum, 1985.
- . *Origene esegeta e la sua tradizione*. Brescia: Morcelliana, 2004.
- Siniscalco, Paolo. «Apocatastasis». Em *Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana*, editado por Angelo Di Berardino, I:168–69. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- Soggin, J. A. «שׁוּב, šûb, to return». Em *Theological lexicon of the Old Testament*, editado por Ernst Jenni e Claus Westermann, 1629–35. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- Tolkien, J.R.R. *The Lord of the Rings: The Fellowship of the Ring*. Londres: HarperCollins, 2014.
- Traherne, Thomas. *Centuries of Meditations*. Londres: The Editor, 1908.
- Trigg, Joseph W. *Origen*. Londres: Taylor and Francis, 2012.