



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**Kouobou Daniel**

**A afectividade no itinerário espiritual  
segundo as *Homilias sobre o Cântico dos  
Cânticos* de Orígenes - tradução e estudo  
teológico**

**Dissertação Final  
sob orientação de:  
Prof. Doutor Isidro Pereira Lamelas**

**Lisboa  
2017**



«Um dos movimentos da alma é o amor, que usamos bem para amar, se amarmos a sabedoria e a verdade; mas, quando o nosso amor se precipita, de facto, no mal, é a carne e o sangue que amamos» (*HCt* II, 1).

## RESUMO

O presente trabalho procura, a partir das *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* de Orígenes, fundamentos teológicos para uma espiritualidade integral, de que a afetividade tem de ser necessariamente parte integrante. Devemos a este autor alexandrino esta primeira fundamentação da espiritualidade na Escritura e na antropologia, a partir de uma exegese total e englobante. O presente estudo pretende mostrar isto mesmo, a partir da sua pregação, isto é, aplicação prática do *Cântico dos Cânticos*, onde nos é oferecido um itinerário espiritual afetivo.

A história da Salvação, tal como cada experiência humana de fé, configura-se sempre como um itinerário do homem com Deus e para Deus. Na tradição judaico-cristã este itinerário encontrou no *Cântico dos Cânticos* a expressão paradigmática. Aí se exprime a dinâmica relacional entre Deus e o Homem numa linguagem nupcial e, portanto, afetiva, que convida ao progresso até à comunhão perfeita dos dois “amantes”. As diversas e sucessivas traduções e interpretações marcam também diferentes etapas neste caminho de “encarnação” de Deus na história e corporeidade humanas. Depois que o Verbo se fez carne, o Esposo anunciado torna-se agora o Senhor da Esposa há muito preparada e cada crente pode entrar na mesma relação sponsal com o divino Esposo, no qual lhe é dada a possibilidade de chegar à semelhança com Deus. Tal caminho requer uma “ascese” que, longe de negar o desejo e o afeto, os supõe e é impulsionada por estes. Há simplesmente que passar dos sentidos da carne para os sentidos ou sensibilidade do espírito. Acreditamos que este continuará a ser o caminho certo da espiritualidade cristã.

**Palavras-chaves:** Orígenes, o Cântico dos Cânticos, Patrística, afetividade, Espiritualidade, itinerário espiritual, Exegese, pregação, homilia, Teologia Espiritual.

## ABSTRACT

This work, looking through the perception screen on *Homilies on the Song of Songs* of Origen, searches for the theological foundation for an integral spirituality in which it is necessary to consider and integrate affectivity. We owe to this Alexandrian author this first grounding of spirituality in Scripture and anthropology, from a total and encompassing exegesis. The present study intends to show it, from its preaching, that is, practical application of the *Song of Songs*, where it is offered for us an affective spiritual itinerary.

The History of Salvation as well as the experience of faith witnessed by each mankind always configures itself as an itinerary of man with God and for God. In the Judeo-Christian tradition this itinerary found a paradigmatic expression in the *Song of Songs*. It is here that the relational dynamic between God and man is expressed in nuptial language. Thus, an affective language which invites progress until it gets to the perfect communion of the two “lovers”. The various and successive translations and interpretations show the different stages of the “incarnation” of God in human history and corporeality. After the Word was made flesh, the announced Bridegroom now becomes the Lord of the Bride, who has long been prepared. Every believer can get into the same spousal relationship with the divine Bridegroom, in which he is given the possibility of coming to resemblance with God. Such a journey requires an "asceticism" which, being far from denying desire and affection, supposes them and is driven by them. Therefore, the essence for moving from the senses of flesh to the senses or sensibility of the spirit. We believe that this will continue to be the right path of Christian spirituality.

**Keywords:** Origen, Song of Songs, Patristic, affectivity, Spirituality, spiritual itinerary, Exegesis, preaching, homily, Spiritual Theology.



# INTRODUÇÃO

Sabemos pela História da Salvação que Deus não se revelou ao homem apenas como Ser transcendente e dominador da história (Ex 3, 14-15), mas, fundamentalmente, como Amor (Jo 3, 16; 1 Jo 4, 8), caminhando com o homem nas vicissitudes da sua vida. Este amor, muitas vezes se traduz por ações de benevolência, ternura e misericórdia. Atento a esta dimensão peculiar da Revelação, o Papa Francisco tem insistido no tema do “afeto” e da “afetividade” no modo de ser da Igreja no mundo contemporâneo. Esta insistência deve-se, talvez, ao facto de a nossa sociedade se sentir cada vez mais “carente” de afetividade ou porque a nossa espiritualidade não o tem valorizado devidamente ou, provavelmente, porque a Pastoral tem descurado o rico terreno da afetividade e a escola dos afetos que é a família (*Amoris Laetitia*).

Um dos motivos da escolha do nosso tema tem, portanto, a ver com a atualidade e a pertinência da questão. Mas, não foi esta a única razão. Com efeito, porque me interesse pela formação e acredito na possibilidade de uma consolidação da vivência cristã na sociedade que superasse qualquer fragmentação entre profissão de fé e vida concreta, senti a necessidade de encontrar fundamentos teológicos para uma espiritualidade integral, de que a afetividade tem de ser necessariamente parte integrante.

O meu gosto pelos Padres da Igreja levou-me a descobrir que, afinal, esta possibilidade de uma fundamentação antropológica e teológica da afetividade no processo de crescimento humano e espiritual não só era possível como já há muito estava trabalhada por importantes figuras da tradição católica. De entre essas destaca-se Orígenes tanto pelo seu pioneirismo como pela sua pedagogia e fecunda posteridade.

A escolha de Orígenes como fonte inspiradora teve ainda uma outra razão: o facto de este Padre da Igreja ser um apaixonado pelas Escrituras e toda a sua teologia ser fundamentalmente bíblica e fundamentadamente escriturística. Sabendo nós que o Alexandrino comentou praticamente toda a Escritura, também é conhecida a sua predileção pelo *Cântico dos*

*Cânticos*, onde encontra o fundamento para a sua teologia e itinerário espiritual. Mais ainda, a intrínseca relação que une a exegese, a antropologia e a vida espiritual em Orígenes, baseadas numa dinâmica de superação e marcadas por uma finalidade soteriológica, proporciona-nos um campo fecundo para o nosso tema.

Orígenes, na sua hermenêutica deste “canto nupcial”, ao reconhecer na Esposa a Igreja e a alma, estabelece esta harmonia que melhor define a nossa realidade de peregrinos e questiona-nos ao mesmo tempo: será este itinerário espiritual fundamentalmente ascendente ou definido pelas complexas dinâmicas relacionais? O que será da afetividade neste itinerário? Será esta apenas um apêndice ou estorvo a superar, ou a base ontológica para o progresso espiritual? Será que podemos falar de progresso espiritual que não assumisse uma maturação progressiva da afetividade? Não será o conhecimento de Deus e a união esponsal com Cristo/Esposo realidades profundamente afetivas?

Pensar, com Orígenes, a afetividade no itinerário espiritual, a partir das suas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, é sobretudo entrar neste campo complexo em que, caminhando para Deus, apesar das vicissitudes da nossa condição no “século presente”, o homem deve fazê-lo, buscando uma unificação interior. Atraídos pelo “odor dos perfumes” do divino Esposo e sem pretender ser já como a Esposa perfeita (Ef 5, 27), queremos correr atrás dele como as donzelas, fazendo deste nosso trabalho um verdadeiro itinerário espiritual, esperando vir a ser, como a Esposa, transformados na Beleza do Esposo.

Para tal empreendimento, dado a estreita relação que, para Orígenes, existe entre a exegese e a vida espiritual e visto que o nosso tema encontra apenas referências implícitas na maior parte dos estudos origenianos<sup>1</sup>, focalizar-nos-emos principalmente no texto das *Homilias*,

---

<sup>1</sup> Ainda que abundem artigos que indiretamente abordam a questão, ao falar do tema do amor, da oração e da subjetividade em Orígenes. Citamos apenas alguns livros mais próximos do nosso tema, quando estudam Orígenes como teólogo e espiritual ou quando abordam a sua “mística de Jesus” e a sua sensualidade espiritual. CROUZEL, H., *Origène, Lethielleux*, Paris, 1985, 123-342; *Origène et la connaissance mystique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1961; *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963; BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier-Montaigne, Paris, 1951; MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, UCE, Lisboa, 2004.

cuja tradução nos ajudará a contatar de perto com o itinerário espiritual nelas delineado, mas sobretudo com os seus dinamismos afetivos. Entendemos a afetividade no seu sentido mais «radical» como capacidade ontológica de ser afetado por algo, experimentar diversos sentimentos e viver experiências profundamente pessoais, subjetivas e inter-relacionais.

Grande pedagogo da vida espiritual, detentor de uma doutrina viva e encarnada, com uma pedagogia atenta à prática da vida cristã, Orígenes não nos oferece um tratado sistemático sobre o itinerário espiritual, menos ainda sobre a questão da afetividade. Se esta ausência, por um lado, constitui uma dificuldade para a abordagem do nosso tema, por outro lado, convidamos a estar mais atentos a pormenores do texto, ouvindo-o ressoar nos nossos ouvidos como se fôssemos os seus destinatários diretos. Por isso, o intuito do nosso trabalho obriga-nos a seguir mais de perto o alexandrino nas suas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, sem nos preocuparmos muito em distinguir o que é específico do seu pensamento do que terá emprestado dos outros autores cristãos ou pagãos sobre este assunto.

Seguiremos, portanto, uma metodologia mais analítica do texto numa linha de reflexão exegético-teológica. Na impossibilidade de recorrer ao original grego, a tradução que fazemos da versão latina de Jerónimo permitir-nos-á, o quanto possível, penetrar na *forma mentis* do alexandrino e um contacto direto e aprofundado com todo o que, no texto, está relacionado com o nosso tema. Deste modo, não corremos o risco de uma divagação pelos diversos temas clássicos dos estudos origenianos à procura de conteúdos transferíveis para o nosso tema e evitamos a tentação de transpor para Orígenes as nossas concepções modernas da afetividade ou da vida espiritual.

Para dar conteúdo ao título que nos propusemos, iremos tratar o nosso tema em três capítulos, seguidos por uma conclusão.

Dado que, para o alexandrino, o encontro com o Esposo passa essencialmente pela mediação da Escritura, recebida e ensinada na Igreja, o primeiro capítulo apresenta a íntima relação que ele teceu com a Escritura, nomeadamente com o *Cântico dos Cânticos*, situando-o na cadeia interpretativa que herdou para se tornar o gigante incontornável das gerações futuras. Poderemos então, a partir da sua teoria hermenêutica, compreender a afetividade como chave para os sentidos da Escritura, descobrir a importância do epitalâmio no *corpus* origeniano, visto que este texto acompanhou a sua vida desde a juventude.

Tendo-nos chegado apenas o grande *Comentário* e as *Homilias*, nas versões latinas de Rufino e Jerónimo, uma vez que se perdeu o pequeno *Comentário* escrito na juventude, a dimensão relacional da sua hermenêutica destacar-se-á ao percebermos a distinção que existe entre estas duas obras, vendo Orígenes como comentador e pregador do *Cântico dos Cânticos*, para poder finalmente focalizar-nos nas *Homilias* como texto.

No segundo capítulo, com vista a contactar mais diretamente com as dinâmicas afetivas que percorrem o texto e descobrir nele o itinerário espiritual delineado implicitamente pelo pregador de Cesareia, realizaremos uma tradução portuguesa do texto latino, acompanhada de notas explicativas, cuja importância se revelará no capítulo seguinte.

O terceiro capítulo, numa intrínseca relação entre exegese e teologia espiritual, trata exclusivamente da afetividade no itinerário espiritual. Possibilitadora de uma relação pessoal autêntica com o Esposo, a afetividade, nas suas dinâmicas “passiva” e “ativa” acompanhará o progressivo conhecimento dos mistérios divinos pela Esposa até que, transformada pelo mistério pascal, ela seja totalmente “habitada” pelo Verbo de Deus, goza plenamente da sua sabedoria e produza, já no “século presente”, frutos do Espírito Santo, como primícias da plenitude escatológica.

A conclusão procurará apresentar uma síntese das principais ideias explícitas do alexandrino sobre o tema, como resposta à nossa problemática inicial e desenvolverá algumas explícitas, pondo-as em relação com a questão hodierna da Nova Evangelização.

Das numerosas obras do alexandrino, o *Comentário* e as *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, por se centrarem sobre o drama amoroso entre Deus e a sua Esposa, são certamente os que melhor nos permitiriam abordar o nosso tema. Optamos pelas *Homilias* como texto de base pela pertinência do assunto, a forma como o mesmo é trato e as portas abertas que elas nos deixam para uma reflexão em contínua atualização, estabelecendo assim uma ligação entre a época origeniana em Cesareia e a nossa realidade contemporânea. Esta opção justifica-se também não só pela sua simplicidade e beleza literária, em relação ao *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*, mas sobretudo pelo seu contexto litúrgico, a sua orientação pastoral, a heterogeneidade do seu destinatário e a afetuosa relação que se vai tecendo entre o pregador e cada um dos seus ouvintes, expressão de uma autêntica atenção à prática da vida cristã.

Por fim, é uma grande alegria, para nós, testemunhar a nossa gratidão à Faculdade de Teologia, particularmente aos Professores Isidro Lamelas, pela sua ajuda multiforme na orientação deste trabalho, Luís Cerqueira e Pedro Falcão que nos ajudaram na revisão da nossa tradução. Muitos confrades da Congregação dos Sacerdotes do Coração de Jesus, amigos e familiares apoiaram-nos de diversas formas: que encontrem neste trabalho a expressão da nossa profunda gratidão.



## I. ORÍGENES E O CÂNTICO DOS CÂNTICOS

O *Cântico dos Cânticos* foi, talvez até à Idade Média, o livro do Antigo Testamento mais lido, juntamente com o livro dos *Salmos*<sup>2</sup>. A sua importância como texto que nutre a vida cristã fez com que fosse muito comentado e usado quer na liturgia e catequese quer na teologia e espiritualidade, permitindo assim que se desse voz ao tema da união mística<sup>3</sup>.

Na grande cadeia interpretativa deste livro, que continua no nosso tempo<sup>4</sup>, Orígenes foi o pioneiro e o grande impulsionador. De facto, Mestre ilustre, que a todos superou na interpretação da Escritura, inseriu-se na tradição interpretativa do *Cântico dos cânticos* como um gigante, para ser, superando-se a si mesmo, o farol incontornável das gerações futuras na interpretação do referido livro. Num elogio breve, feito no *prólogo* do nosso texto de base, Jerónimo resume a profunda e íntima relação que o alexandrino nutria com a Escritura, focalizando o lugar desse livro na sua vida: «Orígenes, embora tenha superado nas suas outras obras todos os escritores, no *Cântico dos Cânticos* superou-se a si mesmo»<sup>5</sup>.

Para uma melhor compreensão da íntima relação do alexandrino com o *Cântico dos Cânticos* pede-se, antes de mais, que se faça caminho com ele, deixando que o próprio nos informe e forme a partir das suas obras. Importa, primeiramente, conhecer qual a sua relação

---

<sup>2</sup> Para este capítulo, temos como bibliografia fundamental as seguintes fontes: ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Introduction, traduction et notes par Olivier Rousseau, Cerf, Paris, 2007<sup>2</sup> (SC 37b); ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Introduction, traduction et notes par Bressard, L., Crouzel, H., Borret, M., T. 1, Cerf, Paris, 1991 (SC 375); T. 2, Paris, 1992 (SC 376); ORIGÈNE, *Traité des Principes*, Introduction et traduction par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, T. 3, Cerf, Paris, 1980 (SC 268); T. 4, Paris, 1980 (SC 269); ORIGÈNE, *Philocalie 1-20 sur les Écritures*, introduction, traduction et notes par Marguerite HARL, Cerf, Paris, 1983 (SC 302); BARDY, G., «Origène», in *DThC XI/2*, Letouzey et Ané, Paris, 1932, 1489-1565; DANIELOU, J., *Origène*, La Table ronde, Paris, 1948; DE LUBAC, H., *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Mouton, Paris, 1950; NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977; CROUZEL, H., *Origène*, Lethielleux, Paris, 1985; SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia, 2004; BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, Studium, Roma, 2013.

<sup>3</sup> Cf. AUWERS, J.-M., GALLAS, W., «Les Pères devant le Cantique des Cantiques», in AUWERS, J.-M. (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des Cantiques*, Lessius, Bruxelles, 2005, 9.

<sup>4</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, EPIB, Roma, 1989 (ver Introdução).

<sup>5</sup> ORÍGENES, *HCl Prol. (62)*: «Origenes, cum in ceteris libris omnes uicerit, in Cantico Canticorum ipse se uicit».

com a Escritura em geral. Compreender, depois, qual a tradição judaico-cristã que o antecedeu na interpretação específica do *Cântico dos Cânticos*, para, finalmente, perceber qual a importância e o significado deste livro no conjunto de toda a sua obra.

## 1. ORÍGENES E A ESCRITURA

Num contexto eclesial ainda marcado pelas perseguições, mas também pela penetração progressiva do Cristianismo no mundo de alta cultura, em que há cada vez mais urgência em articular as convicções da fé com a sabedoria e os desafios da cultura ambiente, Orígenes, pela sua imensa obra e atividade eclesial, realiza uma viragem decisiva em quase todos os campos. As suas *Homilias* e produção escrita estão marcadas essencialmente pelo estudo da Escritura, lida e interpretada como chave de compreensão do homem e do mundo, inspiradora de um “sistema especulativo”, mas também como mapa de um itinerário espiritual e místico<sup>6</sup>.

Nascido no seio duma família cristã, em Alexandria, por volta dos anos 185-186, recebeu do seu pai, Leónidas, uma educação helénica e bíblica. Acabaria, porém, por dar mais relevo ao estudo e ao ensino da Escritura<sup>7</sup>, mesmo que reconhecesse o papel propedêutico dos saberes profanos<sup>8</sup> quanto a uma melhor interpretação e transmissão do “pão fresco” da Escritura para um público tão diversificado como aquele de Alexandria e de Cesareia<sup>9</sup>. Familiarizado

---

<sup>6</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 83-84.

<sup>7</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 79-80.

<sup>8</sup> Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* XIII, 24-XIV, 84, §150-173 (158-168), Cerf, Paris, 1969 (SC 148). A pedagogia origeniana era como a de um agricultor, segundo a comparação que faz o próprio Gregório (VII, 95). Depois de endireitar a inteligência pelo treino dialético-crítico, revelando-lhe a inteligência divina na criação pela Física e abrindo a alma pela Moral, Orígenes reconhece na teologia a ciência máxima. Para o seu estudo, depois desta preparação da alma, ele convidava a estudar criticamente todos os filósofos, excluindo apenas os ateus, como preparação mais próxima à interpretação espiritual da Escritura, que é, em si, a fonte de todo o conhecimento.

<sup>9</sup> Para uma melhor compreensão do percurso de Orígenes de Alexandria a Cesareia, pode-se recorrer a CROUZEL, H., *Origène*, 21-61, HOLLIDAY, L., «From Alexandria to Caesarea: Reassessing Origen's Appointment to the Presbyterate», in *Numen* 58 (2011) 674-696. Este último artigo focaliza particularmente a questão da autoridade episcopal que está por detrás desta deslocação de Orígenes.

desde muito cedo com as Escrituras, foi intensificando progressivamente a sua paixão pela Palavra, mormente depois de o bispo Demetrius o ter encarregado de dirigir o *Didaskaleion* alexandrino. Desde então, não só a sua vida e atividade assentaram no estudo e ensino das Sagradas Letras, como a própria teologia se tornou “escola” da *lectio divina*. Tanto em Alexandria como em Cesareia, afirmou-se como «o fundador das ciências bíblicas pelas suas pesquisas sobre as versões da Escritura, pelos seus comentários ao mesmo tempo literais e espirituais dos dois Testamentos»<sup>10</sup>.

Apelidado mais tarde de *Adamantios*, “homem d’ aço” ou de diamante, expressão da sua incrível capacidade de trabalho e a força da sua alma, o alexandrino manifestou esta força pela sua consagração total à atividade intelectual e pastoral, exercida numa justa harmonia entre vida e ensino<sup>11</sup>. Deste modo, para percebermos a relação de Orígenes com a Escritura não nos podemos limitar ao seu trabalho hermenêutico e exegético, mas devemos também ter em conta a relevância das Escrituras na sua vida e teologia.

## 1.1. A ESCRITURA NA VIDA E TEOLOGIA DE ORÍGENES

Para compreendermos a relevância estruturante da Sagrada Escritura na vida de Orígenes<sup>12</sup>, faremos um percurso em quatro momentos. Começaremos por falar do seu amor à letra da Escritura, acentuando, não a questão do sentido literal, mas da crítica textual. Num segundo momento, daremos maior importância à sua faceta de hermeneuta e, nos dois últimos passos, olhá-lo-emos como comentador e pregador da Escritura, respetivamente.

---

<sup>10</sup> DANIELOU, J., *Origène*, La Table ronde, Paris, 1948, 7.

<sup>11</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 81.

<sup>12</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 84.

### 1.1.1. Orígenes e a “letra” da Escritura: a crítica textual

Não há dúvida de que Orígenes foi, em primeiro lugar, um estudioso e um hermenauta da Escritura<sup>13</sup>. Nas suas produções de cariz mais exegetico, os *Comentários*, as *Homilias* e os *Escólios* sobre a Escritura, onde nos oferece uma interpretação verso a verso da Palavra de Deus, ele afirma-se não só como um brilhante mestre da exegese espiritual e alegórica, mas também como o estudioso mais crítico do texto bíblico durante o período pré-niceno<sup>14</sup>. Com efeito, o alexandrino possui uma grande curiosidade acerca dos diferentes detalhes encontrados nos manuscritos do Antigo Testamento (AT) e do Novo Testamento (NT)<sup>15</sup>, referindo-os nos seus *Comentários* e *Homilias*<sup>16</sup>. Ele sabe que uma boa hermenêutica da Escritura deve basear-se, sempre que possível, no texto mais seguro. Esta dimensão crítica, que testemunha o seu grande amor e cuidado pela letra da Escritura, resplandece sobretudo nos seus *Hexapla*. Esta obra monumental de crítica textual do AT, composta de seis colunas paralelas, destacava, da esquerda para a direita, o texto hebraico, uma transcrição do texto hebraico em caracteres gregos, a versão grega de Áquila, a de Símaco, o texto grego da Septuaginta<sup>17</sup> e a versão de

---

<sup>13</sup> Ao usarmos os termos “exegese” e “hermenêutica” para falar de campos notáveis na obra origeniana, usamo-los anacronicamente para designar o que Orígenes chamava «ler e compreender as Escrituras». Portanto, ligando estas expressões origenianas às especializações modernas dos campos da exegese e da hermenêutica, podemos dizer, sendo-lhe fiel, que saber ler o texto (exegese) passa pelo trabalho de descoberta do texto original, do estudo das suas particularidades gramaticais, etc., e saber compreendê-lo é todo o trabalho da hermenêutica. O alexandrino faz sempre esta dupla tarefa quando «estuda as particularidades do texto para evitar os erros crassos ou as interpretações fantasistas fundadas sobre uma má leitura» e, partindo da inspiração divina da Escritura, estabelece a doutrina dos diversos registros da sua interpretação. É, então, neste sentido de saber ler e compreender as Escrituras que entenderemos respetivamente, em Orígenes, a exegese e a hermenêutica (cf. HARL, M., «Introduction», in ORÍGENES, *Phil. 1-20 sur les Écritures*, 44-45).

<sup>14</sup> Cf. CROUZEL, H., «La Scuola di Alessandria e le sue vicissitudini», in DI BERARDINO, A., STUDER, B., *Storia della Teologia I: Epoca patristica*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, 200.

<sup>15</sup> A partir deste momento, passamos a usar AT para significar Antigo Testamento e NT para Novo Testamento.

<sup>16</sup> Cf. CROUZEL, H., PRINZIVALLI, E., «Origene», in *NDPAC II*, Marietti, Génova-Milão, 2007, 3671.

<sup>17</sup> Nota-se que a recensão crítica deste texto tem grande importância nos *Hexapla*. Por isso, nesta obra, não se trata duma das cópias da Septuaginta, mas da recensão crítica de Orígenes, com os seus complementos conforme ao texto hebraico e às suas notas críticas. Trata-se, então, do texto grego da Septuaginta, fruto duma recensão crítica a partir das outras versões veterotestamentárias dos *Hexapla* [cf. MUNNICH, O., «Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque», in *Orig. VI* (1995) 177].

Teodosião<sup>18</sup>. No tocante ao NT, o nosso exegeta não fez algo similar<sup>19</sup>. A sua crítica textual do NT, sobretudo quando encontrava versões diferentes noutros manuscritos, era mais filológica, com um aprofundamento, nalguns casos, da investigação nos lugares onde Jesus tinha passado com os seus discípulos, como transparece nos seus *Comentários e Homilias*<sup>20</sup>.

Marcado por uma profunda ideia da veracidade e da utilidade de toda a Escritura, divinamente inspirada, o *Adamantios* dedica-se totalmente à pesquisa pelo texto seguro em hebraico do Antigo Testamento, pelo que terá aprendido um pouco desta língua junto do seu amigo rabino, que ele chama “o hebreu”. Os *Hexapla* que Orígenes começou em Alexandria, provavelmente a partir duma sinopse judaica já existente, são o fruto de vinte e cinco anos<sup>21</sup> de trabalho árduo e rigoroso, finalizado já em Cesareia<sup>22</sup>. Se esta obra serve como base na disputa com os judeus<sup>23</sup>, ele não a realizou diretamente com este fim, mas para que, chegando ao texto crítico hebraico pelo uso das outras versões, pudesse resolver o problema das diversas variantes existentes entre as várias transmissões da Septuaginta<sup>24</sup>. Sabemos, de facto, que os judeus, ao

---

<sup>18</sup> Cf. DORIVAL, G., «Esapla», in CASTAGNO, A. M. (dir.), *DO*, Città Nuova, Roma, 2000, 138. Esta enumeração tradicional, que seria mais próxima do que eram os *Hexapla* de Orígenes não faz a unanimidade entre os estudiosos. Quanto a saber se continha mesmo na primeira coluna o texto hebraico, Pierre NAUTIN nega a sua existência, apoiando-se sobre a sua interpretação do testemunho de Eusébio de Cesareia. Todavia, em *HCl* II, 4 (118), por exemplo, o alexandrino refere-se à verdade do hebraico, o que confirma que teria necessariamente o texto hebraico. Ainda mais, na sua carta a Africanus, ele revela que era importante conhecer o texto hebraico para poder dialogar/discutir com os judeus [cf. ORÍGENES, *EpAfr.* 9 (534)]. Temos também notícias da Vª versão encontrada na costa do Áccio e da VIª versão que terá sido encontrada num jarro perto de Jericó. Olivier MUNNICH num artigo com uma certa qualidade crítica chega à conclusão de que as recensões críticas feitas nos *Hexapla* não resultariam apenas duma comparação da Septuaginta com as diversas versões gregas do Antigo Testamento, mas que se apoia fundamentalmente sobre o texto hebraico. A interpretação de NAUTIN não considerou o facto de Eusébio falar anteriormente da aquisição duma Bíblia hebraica por Orígenes (cf. MUNNICH, O., «Les Hexaples d’Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque», 171-179). Portanto, mesmo que o texto hebraico não estivesse incluído nos *Hexapla*, ele foi um instrumento importante para a sua elaboração. Afirma-se atualmente que a Vª e a VIª versões, acima referidas, constituíam colunas suplementárias para o livro dos *Salmos* (DORIVAL).

<sup>19</sup> Cf. CROUZEL, H., «La Scuola di Alessandria e le sue vicissitudini», 201.

<sup>20</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo*, VI, §204-205 (284-286): por exemplo, uma investigação feita no terreno leva-o a concluir que se devia antes falar de *Bethabara* em vez de Betânia.

<sup>21</sup> Cf. DORIVAL, G., «Esapla», 138.

<sup>22</sup> Cf. NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977, 342-344. Este autor mostra que o lugar da septuaginta nos *Hexapla* justificar-se-ia pelo facto de Orígenes usar uma sinopse judia já existente à qual aumentou ainda, em Alexandria, a versão da Septuaginta e de Teodotion, obtendo assim os *Tetrapla*. Mais tarde em Cesareia acrescentaria uma Vª e VIª versões que teria encontrado, formando assim os *Hexapla*. Esta perspetiva tem na sua base a negação da existência do texto bíblico em carácter hebraico nos *Hexapla*.

<sup>23</sup> Cf. ORÍGENES, *EpAfr.* 9 (534).

<sup>24</sup> Cf. ORÍGENES, *CMt* XV, 14 (P.G., T. 13, 1294): «...nam quae apud Interpretes LXX propter exemplarium varietatem dubia erant, e reliquis editionibus aestimatione facta, perpetuum cum illis consensum retinuimus...»

rever a tradução grega da Bíblia, fizeram-lhe correções hebraizantes, trocando quantitativamente e, sobretudo, qualitativamente o texto grego antigo que vinha dum hebraico já inusual, por versões conformes ao texto massorético. Estas revisões judaicas punham em causa o conteúdo do texto grego da Septuaginta usada na Igreja, também ela composta de abundantes “traições” ao texto massorético. Era então necessário um regresso ao texto crítico hebraico<sup>25</sup>. Mesmo assim, dado o método hermenêutico origeniano muito atento à letra, como base para a descoberta do sentido espiritual, a grande finalidade deste trabalho deve ser exegética<sup>26</sup>. Para a sua realização, o alexandrino, formado na escola alexandrina de gramática, serviu-se do método comparativo, que já se praticava nesta escola quanto às obras de Homero e poetas antigos, para confrontar as diversas versões disponíveis do AT a fim de não deixar nada escapar-se<sup>27</sup>. Um tal projeto é prova de um grande amor pela Escritura, mas sobretudo pela Igreja que ele serve e defende, pois sem refutar a Septuaginta, texto oficial da Igreja<sup>28</sup>, ele sugere a sua unicidade, importante para uma homogeneidade da sua interpretação eclesial<sup>29</sup>.

Ao prestar este serviço de grande relevância para a ciência bíblica, Orígenes realizou um avanço no campo exegético cristão, superando as suas fragilidades em relação à exegese judaica e pagã<sup>30</sup>. O seu grande espírito crítico revela-se: no seu recurso ao texto hebraico para

---

<sup>25</sup> Cf. MUNNICH, O., «Les Hexaples d’Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque», 184-185. Este autor exemplifica esta dificuldade gerada pela revisão hebraizante da versão grega, apresentando também a crítica que S. Justino, no século anterior a Orígenes, fazia aos judeus, acusando-os de ter falsificado o texto grego da Escritura.

<sup>26</sup> Cf. LAW, T. M., «Origen’s parallel Bible: textual criticism, apologetics, or exegesis?», in *JThS* 59 (2008) 1, 1-21. Sem negar os dois primeiros argumentos tradicionais, apologético e crítica textual, acerca da finalidade dos *Hexapla*, este autor defende sobretudo a finalidade exegética como determinante nesta obra máxima de Orígenes.

<sup>27</sup> Cf. NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, 346-353.

<sup>28</sup> Cf. DANIELOU, J., *Origène*, 141. Esta característica testemunha o grande sentido de pertença eclesial que marcou todo o trabalho exegético-teológico de Orígenes. Pode-se, com interesse, ler o segundo capítulo, *Origène homme d’Eglise*, consagrado a essa dimensão eclesial da sua vida em DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 47-91.

<sup>29</sup> Cf. LE BOULLUEC, A., «Les représentations du texte chez les philosophes grecs et l’exégèse scripturaire d’Origène. Influences et mutations», in *Orig.* V (1992) 105-106. Por um estudo comparativo, este autor mostra que, contrariamente a uma exegese seletiva dos gregos da época helenista, Orígenes quer ser exaustivo na sua leitura da Escritura. Por isso, o seu desejo de homogeneidade da interpretação, que não é unicidade, vai de par com o empenho que ele coloca na procura da especificidade de cada elemento do texto, mercê a filologia e o estudo das outras ocorrências paralelas dos termos em questão.

<sup>30</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, 18.

resolver as divergências entre os vários manuscritos da Septuaginta<sup>31</sup>; na sua constante procura do texto seguro hebraico, mesmo quando não existiam divergências, pois sabe que uma tradução nunca vale o texto inicial; e, finalmente, no estudo comparado das versões disponíveis, já que não dominava bem o hebraico<sup>32</sup>.

A crítica textual afirma-se, então, como uma base indispensável, um trabalho propedêutico prévio para a interpretação correta e “digna” da Escritura segundo o Espírito divino<sup>33</sup>. Todo este trabalho é, porém, marcado por uma prevalência do texto grego sobre o texto hebraico, dado que se trata do texto legado à Igreja pelos apóstolos<sup>34</sup>: é sobretudo para obter a letra e o texto seguro deste, já alterado pelas correções judaizantes, que o nosso exegeta se dedica à crítica textual, importante depois para o seu trabalho exegetico.

### 1.1.2. Orígenes como hermeneuta

No âmbito do Cristianismo, Orígenes é o primeiro autor que nos oferece um tratado sistemático de teoria hermenêutica para a interpretação da Escritura (*Princ.* IV, 1-3). A sua preocupação constante pelo texto e pela letra segura não se podia limitar à questão de “como ler a Escritura”, mas devia conduzir à da sua interpretação, como ao seu cume, para que pudesse ser útil a todos os homens e ao homem todo no processo de descoberta e adequação da sua vida aos mistérios divinos escondidos na Escritura<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (118): «em virtude disto que a Septuaginta traduziu por *infeliz*, a versão de Áquila abandonou-o e reproduzindo a verdade do hebraico, traduziu-o por *ἀπορευοντα*, isto é, insensato». Pierre NAUTIN nota que este método de crítica textual aplicada por Orígenes é ainda seguido pelos exegetas modernos (cf. NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, 360).

<sup>32</sup> Cf. NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, 360-361. Orígenes representa um caso singular na história filológica do seu tempo, pois, sem dominar o hebraico, ele trabalha por chegar ao texto seguro hebraico, o que testemunha o seu grande amor pela letra original do texto inspirado.

<sup>33</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria: contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, IPA, Roma, 1985, 76.

<sup>34</sup> Cf. CROUZEL, H., PRINZIVALLI, E., «Origene», 3671.

<sup>35</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia, 2004, 20.

Dado que o texto bíblico é visitado por uma multiplicidade diversificada de leitores, que muitas vezes o interpretam a partir das suas categorias e pensamentos sobre Deus e o homem, convinha encontrar critérios e um método capaz de evitar os erros recorrentes em muitos dos seus leitores. Contra os judeus que, devido à leitura literalista do AT, não conseguiram ver em Cristo o Messias, ele critica sobretudo o seu literalismo e a dureza de coração<sup>36</sup>, sem deixar de admirar e acolher o que têm de bom quanto à exegese bíblica<sup>37</sup>.

Contra os gnósticos e os demais hereges que fazem uma leitura seletiva da Escritura, negando a unidade dos dois Testamentos, o nosso hermenêuta critica a sua mitificação da Escritura<sup>38</sup>, afirmando que toda a Escritura é inspirada pelo mesmo Deus, Criador do mundo<sup>39</sup>.

Visando a interpretação dos “cristãos simples”, ele critica sobretudo a sua falta de fé e perseverança necessárias para chegar ao sentido espiritual<sup>40</sup>. O literalismo destes levava-os a construir uma ideia indigna de Deus, a partir dos antropomorfismos bíblicos<sup>41</sup>.

Perante estes erros nocivos para a dignidade do próprio texto bíblico e para a qualidade da relação do crente com Deus, encontrar um método interpretativo conveniente era uma urgência. Com efeito, já não se trata apenas duma compreensão da Escritura, mas também do próprio sentido da Revelação e da fé cristã, cujo conteúdo está na Escritura, enquanto esta é totalmente “Palavra de Cristo”.

Uma leitura cristológica da Escritura garante assim a sua unidade e harmonia, pois, «por Palavra de Cristo, não entendemos apenas o que Ele ensinou quando se fez homem e quando viveu na carne, porque antes, Cristo, Palavra de Deus, já se encontrava em Moisés e nos Profetas»<sup>42</sup>. Ele é, então, o verdadeiro *didaskalos*, aquele que nos explica a Escritura e a partir

---

<sup>36</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 1 (292-296).

<sup>37</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», in ORÍGENES, *Phil. 1-20 sur les Écritures*, 48-50. Nota-se que Orígenes tem, porém, um respeito pelos judeus sábios que ensinam o duplo sentido da Lei.

<sup>38</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 1 (296-298).

<sup>39</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 51-53.

<sup>40</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 57-58.

<sup>41</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 1 (300).

<sup>42</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, *praef.* 1 (76): «Christi autem verbis dicimus non his solum, quae homo factus atque in carne positus docuit; et prius namque Christus Dei verbum in Moyse atque in prophetis erat».

de quem toda a Escritura deve ser compreendida. Para o nosso hermenêuta, que partilha a convicção comum dos Padres sobre a unidade dos dois Testamentos<sup>43</sup>, há uma certa identificação entre a Escritura, Palavra de Deus, e Cristo, Verbo de Deus encarnado. Em Deus só há um único *Logos* e sob o véu da letra, é o *Logos* de Deus, o Filho, já presente e ativo na criação, que fala<sup>44</sup>. Partindo desta verdade de fé, marcada também pela concepção platônica de que o visível esconde o invisível, e da doutrina eclesial sobre a inspiração divina da Escritura, Orígenes oferece-nos o seu método interpretativo, que culmina no sentido espiritual, aberto à tensão escatológica da visão beatífica.

A teoria da inspiração divina de toda a Escritura não é uma novidade origeniana, mesmo se a sua demonstração decorre duma arte e rigor do nosso mestre. Seguindo as instruções de São Paulo, ele acredita firmemente que «toda a Escritura é inspirada por Deus e útil...» (2 Tm 3, 16) e que «a sabedoria de Deus atinge a totalidade da Escritura divinamente inspirada até à mais pequena letra»<sup>45</sup>. Para dar razão desta sua fé professada, como base de qualquer hermenêutica cristã da Escritura<sup>46</sup>, a figura de Jesus Cristo é central. De facto, chega-se a provar a origem divina da Escritura, mostrando a própria divindade de Cristo, *Logos* encarnado de Deus, em quem se realizam as profecias e se cumprem o que ele próprio anunciou. Assim, a expansão universal da sua pregação, mercê a simplicidade do testemunho apostólico, é uma prova irrefutável da sua divindade, pois ele superou, pela universalidade da sua pessoa e ensino, todos os outros legisladores e mestres gregos: o próprio Moisés, como legislador de Israel, é doravante conhecido em toda a terra por causa do nome de Cristo. Portanto, a vinda de Cristo confirma a inspiração divina do AT e fundamenta a do NT. Alguns textos veterotestamentários

---

<sup>43</sup> Cf. GARGANO, G. I., «Alle fonti del metodo esegetico dei Padri: Origene», in *Did.* 39 (2009) 2, 53.

<sup>44</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 336-346. Ao mostrar, nestas páginas, que muitas vezes o *Logos* refere-se explicitamente à Escritura, mas simultaneamente ao Verbo de Deus, este autor refere que, no pensamento de Orígenes, a Escritura é como que «uma primeira incorporação do *Logos*», pois toda ela revela-nos Cristo.

<sup>45</sup> ORÍGENES, *Phil.* 2, 4 (246): «... ἐπεὶ πᾶσαν ἔφθασε θεόπνευστον γραφήν ἢ σοφία τοῦ θεοῦ μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος».

<sup>46</sup> Esta fé que professa Orígenes é profundamente apostólica, pois o que diz São Paulo de toda a Escritura (2 Tm 3, 16), São Pedro o diz também acerca das profecias do Antigo Testamento, mostrando que elas se realizam em Cristo (2 Pd 1, 21).

(Dt 32, 21; Sl 44, 1; Miq 5, 2; Dn 9, 24; Job 3, 8) permitem-lhe mostrar o seu pleno cumprimento em Cristo: «a luz que contém a Lei de Moisés, escondida de antemão sob o véu, brilhou com a vinda de Cristo, que pôs de lado o véu e fez conhecer progressivamente os bens cuja sombra possuía a letra»<sup>47</sup>.

Afirmada a inspiração divina da Escritura como um todo, mas também de cada uma das suas expressões<sup>48</sup>, o alexandrino, estabelecendo um paralelismo com a ação da providência divina na criação, deixa já perceber que não será, porém, evidente compreender tudo o que está na Escritura. Só quem estuda a Escritura com toda a atenção e sob a graça divina é que pode sentir o “entusiasmo” que o persuade da sua origem e leva a não se limitar à letra<sup>49</sup>. Se os mistérios divinos se escondem sob o véu da letra, é, então, importante preocupar-se amorosamente com a letra, pela crítica textual, como vimos no ponto anterior, para poder tirar dela o alimento espiritual do conhecimento verdadeiro de Cristo. Por isso, a preocupação filológica é, porventura, a primeira característica distintiva da exegese origeniana<sup>50</sup>, visto que a própria exegese alegórica, da qual ele é o mais eminente representante, já era uma tradição eclesial, na sua leitura mística da Escritura<sup>51</sup>.

Do ato inspirador da Escritura pelo Espírito divino, o nosso hermeneuta deduz as finalidades e o método que presidiram a este ato inspirador, tal como o lugar dos hagiógrafos. Afirmar que a principal finalidade é revelar-nos os mistérios da Salvação e, dado que muitos não conseguem tirar proveito da pesquisa destes mistérios, a segunda finalidade terá sido a de esconder o ensinamento teológico-espiritual sob o véu de textos para que o leitor possa ter a preparação e disposições puras antes de o conhecer<sup>52</sup>. Assim para não perder ninguém e ser útil

---

<sup>47</sup> ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 6 (282): «Καὶ τὸ ἐνυπάρχον δὲ φῶς τῷ Μωσέως νόμῳ, καλύμματι ἐναποκεκρυμμένον, συνέλαμψε τῇ Ἰησοῦ ἐπιδημία, περὶ αἰθέρος τοῦ καλύμματος, καὶ τῶν ἀγαθῶν κατὰ βραχὺ εἰς γνῶσιν ἐρχομένων, ὧν σκιὰν εἶχε τὸ γράμμα».

<sup>48</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 7 (286-288).

<sup>49</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 6-7 (284-292).

<sup>50</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, 18.

<sup>51</sup> Cf. BARDY, G., «Origène», in *DThC* XI/2, 1507-1508.

<sup>52</sup> Cf. ORÍGENES, *Phil.* 1, 14 (189). A escuridão que reveste o texto bíblico é, segundo o nosso mestre, uma pedagogia do Espírito divino que leva os inteligentes a descobrir as verdades escondidas, mediante o esforço e a ascese, e evita que os “simples”, que são indignos destas, as descubram para a sua condenação. A escuridão da

para a salvação de todos os homens, o Espírito Santo fez com que as narrativas históricas e os textos legislativos da Escritura pudessem, ao mesmo tempo, edificar moralmente os “simples”, oferecendo-lhes modelos de vida, e significar as verdades divinas para os “perfeitos”<sup>53</sup>. Desta dupla finalidade, Orígenes apresenta-nos o método interpretativo que lhe parece ser o mais adequado para a compreensão da Escritura: o triplo sentido da Escritura já indicado em Pr 22, 20s. De facto, a própria dimensão relacional da Revelação divina, a ação trinitária da inspiração da Escritura<sup>54</sup> e o ato consciente do hagiógrafo<sup>55</sup>, que a escreveu sob a ação do Espírito Santo, levam o alexandrino a oferecer-nos uma hermenêutica baseada numa dinâmica relacional, que implica que o intérprete da Escritura receba o mesmo Espírito Santo que a inspirou<sup>56</sup>.

Tendo como objetivo a entrega total do recetor/leitor à vontade de Deus, a sua salvação em Cristo, o regresso do homem à bem-aventurança, que é o seu estado inicial e final<sup>57</sup>, a própria Escritura acompanha o homem, pelos seus três sentidos, num itinerário e progresso espiritual que culminam no conhecimento, já neste mundo, dos bens futuros. Por isso, «do mesmo modo que o homem é composto de corpo, alma e espírito, assim também é a Escritura que Deus deu na sua providência para a salvação dos homens»<sup>58</sup>.

Esta dimensão relacional feita numa dinâmica de progresso espiritual baseia-se no princípio fundamental de que a Escritura, como Palavra de Deus, viva e eficaz, não é somente

---

Escritura justifica-se então por uma necessidade de progresso moral, intelectual e espiritual, afirma Marguerite HARL, no capítulo intitulado «Origène et les interpretations patristiques grecques de l'obscurité biblique» (cf. HARL, M., *Le déchiffrement du sens: études sur l'hermeneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Brepols, Paris, 1993, 89-126).

<sup>53</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 85-86.

<sup>54</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 2 (300): afirma neste ponto que os livros sagrados «foram escritos sob a inspiração do Espírito Santo segundo a vontade do Pai do universo, por meio de Jesus Cristo».

<sup>55</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 104-105. Se Orígenes reconhece o papel positivo e consciente do hagiógrafo, ele não lhe dá o devido lugar, que será afirmada mais claramente na constituição dogmática *Dei Verbum* do Concílio Vaticano II: ele tem ainda uma conceção insuficiente da inspiração, mesmo se ele já está à frente dos que no seu tempo negavam a participação consciente do hagiógrafo. Para ele, o Espírito Santo é como que o único autor da Escritura. Esta ideia emerge sobretudo na sua prática hermenêutica, quando ele usa as outras ocorrências de um termo nos outros textos para descobrir o seu sentido profundo, como se toda a Escritura tivesse um só autor humano (cf. CROUZEL, H., «La Scuola di Alessandria e le sue vicissitudini», 203; HARL, M., «Introduction», 156-157).

<sup>56</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 7, 3 (330); CROUZEL, H., *Origène*, 84.

<sup>57</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.*, commentaires et fragments par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, T. 4, Cerf, Paris, 1980, 189 (SC 269).

<sup>58</sup> ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (312): «Ὡςπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθῆσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρία δοθῆναι γραφή».

a narração de uma economia da Salvação acontecida no passado e da qual seríamos apenas herdeiros, mas Palavra sempre presente<sup>59</sup> que nos faz protagonistas desta mesma *Historia Salutis*. Portanto, a Escritura, que é fonte de toda a ciência e chave interpretativa da própria vida<sup>60</sup>, pode e deve, num encontro frutuoso de duas liberdades, divina e humana, ser útil a todos os homens e a cada homem, na particularidade da sua existência e na totalidade do seu ser: corpo, alma e espírito<sup>61</sup>. O sentido corpóreo ou literal da Escritura beneficia mais aos incipientes na fé, o sentido moral ou intermediário é mais adequado à alma de quem progride na vida espiritual e, finalmente, o sentido espiritual é benéfico aos “perfeitos”<sup>62</sup>. Esta simetria entre os sentidos da Escritura e o itinerário espiritual traduz claramente a harmonia que deve existir entre a vida e a Escritura. A contemplação e a oração constituem «o lugar próprio desta exegese»<sup>63</sup> para a vida, que nos permite conhecer/amar a Cristo<sup>64</sup>, na convicção de que mesmo os “perfeitos” devem continuar a progredir até na visão beatífica<sup>65</sup>.

O *Adamantios* sabe que a Escritura no seu todo é «o único instrumento musical de Deus, perfeito e afinado, produzindo, a partir de sons diferentes, uma única melodia salutar para quem quer bem aprendê-la»<sup>66</sup>. Nesta harmonia sinfônica, a própria Escritura contém a sua chave de leitura, escondendo sob a letra os divinos mistérios de tal modo que, só pela graça divina e uma grande ascese, podemos atingir o seu verdadeiro sentido espiritual<sup>67</sup>. Por isso, o hermeneuta não inventa as chaves interpretativas, mas procura-as na própria Escritura numa dialética em

---

<sup>59</sup> Cf. ORÍGENES, *HLc* XXXII, 2 (387): neste número, Orígenes mostra que o ensino de Cristo é sempre atual, o que se aplica à Escritura toda, dada a centralidade dos dois Testamentos em Cristo, único *Logos* de Deus.

<sup>60</sup> Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* XV, 174-183 (168-172).

<sup>61</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 20.

<sup>62</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (310-312).

<sup>63</sup> CROUZEL, H., *Origène*, 84.

<sup>64</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 11 (140): «Oremos a Deus, para que nos conceda a graça para abrir as Escrituras e assim possamos dizer: *como Jesus nos abria as Escrituras* (Lc 24, 32)!».

<sup>65</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris, 1961, 345-342. Se é verdade que a vinda de Cristo tirou o véu que cobria a Lei de Moisés e que o Novo Testamento, marcada por esta encarnação do Verbo, nos abre as portas a um melhor conhecimento do *Logos*, o próprio Evangelho terreno contém ainda um véu que será tirado apenas no Evangelho celeste, marcada pela visão beatífica.

<sup>66</sup> ORÍGENES, *Phil.* VI, 2 (311): «l'écriture toute entière est le seul instrument de musique de Dieu, parfait et accordé, produisant à l'aide des sons différents une seule mélodie salubre pour qui veut bien l'apprendre».

<sup>67</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 5-11 (362-384).

que o próprio, interpretando-a, é também interpretado por ela: eis a riqueza espiritual da *lectio divina*<sup>68</sup>. Deus colocou então, pedagogicamente, certas expressões que nos impedem de ficar pela letra<sup>69</sup> e, neste sentido, Orígenes reconhece que, devido a esses ilogismos, há casos em que o sentido literal não existe e, portanto, convém procurar apenas a “alma” e o “espírito” da Escritura<sup>70</sup>. Isto não implica, porém, uma marginalização do sentido literal da Escritura. Geralmente o seu sentido histórico é verdadeiro, pois «bem mais importante em quantidade é o historicamente verdadeiro do que o que nela foi tecido de puramente espiritual»<sup>71</sup>.

A fé na historicidade da Escritura, como Palavra de Deus no tempo, é a base fundamental que permite a Orígenes estabelecer a estreita relação entre a letra e o espírito da própria Escritura<sup>72</sup>. Se a dualidade paulina letra/espírito (1 Cor 4, 6) lhe permite apontar para a preeminência do sentido espiritual, ele reconhece que nunca captamos totalmente os mistérios divinos: para além do trabalho ascético e orante da exegese e da hermenêutica está a iluminação<sup>73</sup>, imagem presente da realidade escatológica. Temos aqui presente a dimensão mística da própria hermenêutica origeniana, que faz com que reconheça a superioridade da revelação direta de Cristo a quem for digno sobre o conhecimento pela Escritura<sup>74</sup>. De facto, sob a influência do platonismo, que reconhece a superioridade do mundo invisível sobre o visível e do “sacramentalismo cristão”<sup>75</sup>, que reconhece a importância da história como lugar da Revelação divina, superada, porém, pela própria transcendência deste acontecimento<sup>76</sup>, ele oferece-nos uma hermenêutica marcada por uma sensibilidade pastoral. Fiel à finalidade

---

<sup>68</sup> Cf. ORÍGENES, *HPs* 36, III, 10 (164). Afirma-se aqui a Escritura como alimento e bebida que se torna delícias para quem perscruta nela os mistérios mais profundos, fruto duma grande ascese quotidiana.

<sup>69</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 9 (336).

<sup>70</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 1-2 (342-352).

<sup>71</sup> ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 4 (358): «Πολλῶ γάρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθεύόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν».

<sup>72</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 94. Voltaremos, mais tarde, sobre esta relação letra-espírito na exegese origeniana quando falarmos dos diferentes sentidos da Escritura.

<sup>73</sup> Cf. ORÍGENES, *Phil.* XV, 5-10 (431-432); *CC* VII, 60 (154-156); HARL, M., «Introduction», 154-157.

<sup>74</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* XIII, §26-39 (46-52): estabelecendo uma relação entre a água da Escritura e a água viva dada diretamente por Jesus Cristo, ele afirma a supremacia da segunda sobre a primeira.

<sup>75</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 94.

<sup>76</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et la «connaissance mystique»*, 370.

soteriológica que anima a inspiração divina da Escritura, a interpretação origeniana pretende conduzir a uma união esponsal de cada alma crente e de toda a Igreja com o Verbo/Esposo, nosso Salvador. Nesta perspectiva, as suas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, tornam-se o mapa onde a relação afetiva, que marca a singularidade da relação esponsal de cada alma crente com Cristo no seu itinerário espiritual, permite a identificação de cada qual com as personagens deste epitalâmio ou drama<sup>77</sup>. Vista assim, esta obra, mas sobretudo o seu *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*, confirma e completa a própria hermenêutica origeniana.

Hermeneuta da Escritura em busca da sua sabedoria escondida, ele não se fecha em princípios interpretativos já definidos, mas parte de alguns princípios fundamentais e fundantes, para crescer e caminhar com a Escritura<sup>78</sup>, deixando-se também ensinar pelas chaves hermenêuticas que nela vai descobrindo. A sua hermenêutica é, portanto, aberta, existencial, vital e intimamente unida à vida espiritual num itinerário de crescimento exodal para Deus<sup>79</sup>. Orientada pela incontornável relação Escritura-vida (1 Cor 10, 11)<sup>80</sup>, esta hermenêutica aponta teologicamente para uma articulação entre a leitura da Escritura, a visão do mundo nela proposta e o ato de fé que ela suscita<sup>81</sup>, marcado por uma transformação interna e externa. Por isso, a sua atividade como hermeneuta compenetra-se com a sua vida de comentador e pregador da Escritura, como veremos nos pontos seguintes.

---

<sup>77</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 1 (70).

<sup>78</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, Studium, Roma, 2013, 68-76: este autor fala até duma hermenêutica peregrina, em que o próprio texto, cuja compreensão não se resume a uma só interpretação, é poço e fonte que cresce com o seu intérprete num itinerário de progresso espiritual ao ponto de se fazer um com ele.

<sup>79</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, 114-115.

<sup>80</sup> A partir deste versículo em que S. Paulo mostra que os acontecimentos foram escritos para nos advertir, Crouzel afirma a dimensão pastoral da exegese origeniana para quem toda a Palavra de Deus contém um ensino que nos permite viver melhor (cf. CROUZEL, H., *Origène*, 94).

<sup>81</sup> Cf. THEOBALD, C., «Origène et le débat herméneutique contemporain», in *Orig. VI* (1995) 789.

### 1.1.3. Orígenes, comentador da Escritura

Podemos dizer que Orígenes é o primeiro comentador da Escritura, dado que foi pioneiro na técnica e metodologia do comentário continuado, sistemático e “científico” aos livros bíblicos<sup>82</sup>. Antes dele, reconhecemos na obra de Hipólito o mais antigo *Comentário* exegético à Escritura<sup>83</sup>. Todavia, tratava-se, neste caso, mais duma explicação de passos bíblicos de difícil compreensão, do que dum comentário continuado ao texto escriturístico<sup>84</sup>, similar, porventura, aos comentários continuados de carácter gramatical praticados nas escolas pagãs<sup>85</sup>.

Os *Comentários* de Orígenes são, em geral, obras de grande erudição, segundo um método expositivo escolar, cuja finalidade é explicar detalhadamente as dificuldades dos livros bíblicos, progredindo na descoberta e adesão aos mistérios divinos neles escondidos<sup>86</sup>. Pioneiro nesta arte, ele manifesta-a quer na extensão dos seus *Comentários* quer na harmonia que sublinha entre os diversos versos do texto e os outros livros, como se fosse, para ele, um lugar prático de um exercício de intertextualidade<sup>87</sup>. Mestre em Alexandria e depois em Cesareia, ele comentou com os seus alunos quase todos os livros da Bíblia. Temos notícias dos seus *Comentários* sobre o Génesis, o Êxodo, os Números, o Deuterónimo, Josué, Juízes, Reis, Job, os Salmos, os Provérbios, as Lamentações, o Cântico dos Cânticos, que ele comentou duas vezes, Isaías, Ezequiel, Daniel, os doze Profetas menores, Mateus, Lucas, João, Romanos, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses, 1 e 2 Tessalonicenses, Filémon, Tito, e Hebreus<sup>88</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf. STUDER, B., «Le caratteristiche del lavoro teológico», in DI BERARDINO, A., STUDER, B., *Storia della Teologia I: Epoca patrística*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, 417.

<sup>83</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 74.

<sup>84</sup> Cf. STUDER, B., «Le caratteristiche del lavoro teológico», 418-419.

<sup>85</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 74.

<sup>86</sup> Cf. BARDY, G., «Origène», 1498. Esta atividade realiza-se primeiramente na Escola de Alexandria e mais tarde na de Cesareia, cujo testemunho de Gregório Taumaturgo, no seu «Elogio ao mestre», permite-nos conhecer o seu funcionamento e a pedagogia de Orígenes como mestre desta Escola.

<sup>87</sup> Este é um dos princípios da hermenêutica origeniana como já vimos no ponto anterior, ele está convencido que «a Bíblia explica-se pela Bíblia», numa visão total e harmónica da Escritura (cf. HARL, M., «Introduction», 145).

<sup>88</sup> Esta lista que apresentamos nasce do confronto entre a lista apresentada por TORJESSEN, K. J., «The rhetoric of the literal sense: changing strategies of persuasion from Origen to Jerome», in *Orig. VII* (1999) 633

Nestes seus comentários, onde encontramos o movimento dinâmico do seu pensamento, a sua grandeza e complexidade de espírito transparecem mais claramente<sup>89</sup>. Como lugar da sua profissão fé e de um deixar-se guiar pelo *Logos* de Deus, comentar a Escritura não é meramente uma atividade escolar, onde se aplica técnicas hermenêuticas e diversos saberes. Para ele, é sobretudo um caminhar na fé, sustentado pela voz da Palavra que nos chama continuamente e de maneira sempre renovada. É uma prática vivencial e crente<sup>90</sup>, um caminhar exodal da alma em progresso permanente para a perfeição<sup>91</sup>.

Formado em gramática na sua juventude e tendo-a lecionado, o “homem d’ação” faz prova duma grande atenção à dimensão gramatical e retórica do texto bíblico nos seus *Comentários* à Escritura. Manifestando assim a já referida sensibilidade filológica, ele segue, porém, o estilo de ensino dominante nas escolas filosóficas do seu tempo<sup>92</sup>, mas com uma pedagogia própria à finalidade mística do seu ensino<sup>93</sup>. Ciente de que a Escritura não é um texto como os outros e que nela o *Logos* de Deus continua a falar de forma sempre atual a cada leitor ou ouvinte, é importante, nesta dinâmica escolar de dupla interpretação<sup>94</sup>, aprofundar largamente os diversos contornos do texto. Por isso, dá uma grande importância ao estudo extensivo do sentido literal nos seus comentários, expondo com clareza toda a problemática que envolve o passo bíblico em questão, sem o dissociar totalmente do conjunto. O método da

---

(nota de rodapé 2) e aquela que apresenta BARDY, G., «Origène», 1499-1500, com um elenco do número de livros ou *Comentários* que Orígenes terá consagrado a cada livro bíblico. Na realidade perdemos os manuscritos da maior parte destes *Comentários*, quer por causa da sua extensão ou da crise origenista que afetou nos séculos posteriores a biblioteca do mestre alexandrino.

<sup>89</sup> Cf. BARDY, G., «Origène», 1498.

<sup>90</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, 9.

<sup>91</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, Walter de Gruyter, Berlin-Nova York, 1986, 70-107: a partir de alguns textos bíblicos sobre os quais Orígenes fez um estudo exegético bem elaborado, o autor apresenta a organização exegética de Orígenes em chave do seu conceito da «viagem da alma» (the journey of the soul).

<sup>92</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 77.

<sup>93</sup> Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* XVI, 196 (178).

<sup>94</sup> Sabemos que, para Orígenes, o hermeneuta ao interpretar a Escritura é também interpretado por ela, pois a Escritura é como que o espelho da alma, aquele que permite um claro exame de consciência, possibilitando e animando o progresso espiritual da alma. Por isso, o próprio conhecimento de si, tão caro à filosofia desde a maiêutica socrática é, segundo ele, mediado pelo Logos de Deus, o mesmo que nos fala na Escritura [cf. ORÍGENES, *Hlc* XXXII, 2 (387); GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* IV, 39 (112); TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure*, 118-121: este autor mostra sinteticamente como, em Orígenes, a Escritura é o meio pelo qual o *Logos* de Deus vem ao indivíduo, afirmando assim que é Ele o verdadeiro *didaskalos* como já o afirmava Clemente de Alexandria].

*quaestio*, que permite relacionar textos com afinidades de termos ou conceitos, favorece não só a interligação de diversos passos bíblicos entre si, mas também abre as portas para a procura do sentido espiritual<sup>95</sup>. Ora, se o seu método expositivo se inspira no *modus operandi* das escolas filosóficas que bem conheceu, a influência hebraica quanto à importância da intertextualidade para a interpretação bíblica é também muito relevante<sup>96</sup>. De facto, se os outros saberes lhe permitem expor claramente a problemática de cada passo a interpretar, revelando os vários sentidos dos termos usados, o seu comentário é, por natureza, teológico-espiritual e não filológico-filosófico. Portanto, a própria dinâmica da sua interpretação revela um pensamento movimentado, um abrir-se ao convite do Espírito Santo, que lhe sugere novas luzes ou o convida a voltar atrás<sup>97</sup>. Interessa-lhe mais discorrer, em abertura constante à luz do Espírito Santo, atuante também nos seus ouvintes, do que concluir como era habitual nas escolas filosóficas<sup>98</sup>. A sua pedagogia, mais conciliadora do que excludente, contém um convite dirigido ao seu ouvinte e, mais tarde, ao leitor para caminhar com ele, propondo-lhe a sua solução e convidando-o, asceticamente, a posicionar-se perante o texto, perante o *Logos* que lhe fala<sup>99</sup>. Ao apontar pelo sentido espiritual, que mais edifica o crente, como finalidade deste exercício hermenêutico, o mestre da exegese espiritual dá-se também a conhecer como «o maior exegeta crítico e o maior exegeta literal da antiguidade cristã»<sup>100</sup>. Entusiasmado pela Escritura

---

<sup>95</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 78.

<sup>96</sup> Cf. HARL, M., *Le déchiffrement du sens*, 76-79: Reconhecendo a obscuridade presente na Escritura, Orígenes faz bem uso da Tradição que ele recebeu dum “hebreu”. Segundo este, a Escritura divinamente inspirada é como muitos quartos fechados à chave numa única casa. As chaves estão dispersas junto dos quartos, mas nenhuma corresponde ao quarto junto do qual é colocada, por isso, para compreender a Escritura, é preciso tomar como ponto inicial da sua interpretação outros textos da própria Escritura. Os princípios interpretativos da Escritura já estão dispersos nela [cf. ORÍGENES, *Phil.* II, 3 (244)].

<sup>97</sup> Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* XV, 181 (170): este discípulo de Orígenes reconhece que, ao comentar a Escritura, Orígenes «compreende as coisas de Deus como se Deus lhe falasse».

<sup>98</sup> SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 78.

<sup>99</sup> Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* VII, 102 (138). Toda a segunda parte desta obra [VII-XV (135-173)] é uma fonte preciosa sobre o programa/pedagogia escolar de Orígenes, marcada por um profundo estudo dialético-crítico dos vários saberes do seu tempo e que tem o seu ápice no estudo exegético da Escritura. Ao crer no testemunho de Gregório, o nosso mestre alexandrino incitava mais à virtude pelos seus atos do que pelas suas palavras, tendo com os seus alunos uma grande proximidade, de modo que Gregório compara a Escola a um paraíso [XV, 183 (172)].

<sup>100</sup> CROUZEL, H., *Origène*, 91.

e animado pela sua grande devoção afetiva ao Verbo encarnado<sup>101</sup>, Orígenes usa da sua bagagem intelectual para oferecer, nos seus *Comentários*, uma explicação mais rigorosa e exaustiva, mas não definitiva e final<sup>102</sup>. A crítica textual, a resolução dos problemas de cronologia e de topologia, juntamente com a leitura alegórica da Escritura permitem-lhe atingir esse objetivo<sup>103</sup>.

Ao comentar a Escritura, o nosso grande gênio deixa-a ressoar na sua alma como uma harmoniosa melodia para a poder transmitir eficazmente aos outros como alimento da vida espiritual e música do caminho ascensional no conhecimento de Deus. Esta dimensão mística inerente a toda a sua exegese espiritual não é porém a única finalidade dos seus comentários. Estes são também lugares propícios de expressão da sua teologia, com uma finalidade didática: «fornecer respostas, de acordo com a Escritura, aos cristãos que se colocam problemas de ordem intelectual para evitar que as procurem nas grandes seitas gnósticas»<sup>104</sup>. Por isso, os *Comentários* vão ao encontro dos que, tendo uma boa formação filosófica, querem dar razão da sua fé a partir da Escritura e combatem apologicamente as grandes heresias de Basilides, Valentino e Marcião<sup>105</sup>. Além destas finalidades escolares, o próprio comentador da Escritura insere-se numa dinâmica espiritual em que, conduzido pelo Espírito de Deus a ouvir o *Logos* divino segundo a vontade do Pai, acredita que a sua própria existência virá a ser o «tabernáculo da Palavra de Deus», uma perfeita profissão de fé em Cristo<sup>106</sup>.

---

<sup>101</sup> Cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier-Montaigne, Paris, 1951. Este grande amor que tem Orígenes pelo seu Salvador encarnado marca toda a sua obra, pois se a Escritura é o meio que nos permite conhecer o Logos de Deus, a finalidade do itinerário é a união esponsal com ele, cujos *CCt* e *HCt* são o seu verdadeiro palco. Frédéric BERTRAND nesta sua obra mostra, com elegância, esta dimensão devocional de Orígenes para com Jesus.

<sup>102</sup> PANFILO DE CESAREIA, *Apol.* 3, T. 1, Cerf, Paris, 2002, 36 (SC 464). A dimensão de procura que marca então a exegese origeniana é afirmada claramente por este grande conhecedor do método origeniano como podemos ler nesta frase: «... quae cum exponit frequenter adere solet et pro fiteri se non haec quasi definitiva pronuntiare sententia nec statuto dogmate terminare, sed inquire pro uiribus et sensum discutere Scripturarum, nec tamen profiteri quod integre perfecteque comprehenderit, suspicari magis se de quam plurimis dicens, nec tamen certum esse quia in omnibus quod perfectum este t integrum adsecutus sit».

<sup>103</sup> Cf. BARDY, G., «Origène», 1499-1500.

<sup>104</sup> CROUZEL, H., *Origène*, 216.

<sup>105</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 204-206.

<sup>106</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, 18.

### 1.1.4. Orígenes, pregador da Palavra

Se existe uma preocupação pastoral em toda a obra origeniana, a pregação é como que o palco luminoso da sua plena manifestação, cuja finalidade é ensinar, exortar e converter<sup>107</sup>. Pregador incansável e popular, cuja «reputação de doutor faz com que se espere dele ideias justas e fecundas»<sup>108</sup>, ele é talvez um dos maiores pregadores da antiguidade cristã, pois «o mais antigo monumento que possuímos da pregação cristã é constituído pelas homilias de Orígenes»<sup>109</sup>. A quase totalidade das suas *Homilias* foi pronunciada em Cesareia da Palestina, provavelmente entre os anos 233 e 250<sup>110</sup>, com uma maior frequência durante os anos sem grande perseguição do reino de Filipe, o Árabe (244-249). Terá pregado com uma frequência quase diária<sup>111</sup>, seguindo a repartição em três ciclos das leituras bíblicas no seu tempo<sup>112</sup>. G. Bardy pensa que terá pronunciado cerca de 500 homilias, mesmo se temos apenas 204 na sua integralidade e alguns fragmentos<sup>113</sup>.

Herdando o género homilético da tradição sinagagal e eclesial, Orígenes não o influenciou muito<sup>114</sup>. Porém, inovou e aperfeiçoou-o, fazendo da homilia exegética o lugar duma leitura e interpretação continuada da Escritura na heterogénea assembleia litúrgica<sup>115</sup>. Contrariamente aos *Comentários*, onde faz uso do seu grande arsenal exegético, o contexto litúrgico e a composição variada das assembleias convidam-no a um estilo mais simplificado.

---

<sup>107</sup> Cf. CASTAGNO, M. A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli Libri s.r.l., Milão, 1987, 65.

<sup>108</sup> BORRET, M., «Introduction», in ORIGÈNE, *HLv*, introduction, traduction et notes par Marcel BORRET, T. 1, Cerf, Paris, 1981, 13.

<sup>109</sup> BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», in RA 45 (1927) 513.

<sup>110</sup> Cf. BARDY, G., «Origène», 1498.

<sup>111</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 79.

<sup>112</sup> Cf. CASTAGNO, M. A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, 50-59: os encontros matutinos eram sobretudo para catecúmenos, onde se lia e explicava um texto do Antigo Testamento; as assembleias eucarísticas que encerravam o jejum nas quartas e sextas-feiras, eram reservadas aos batizados: lia-se e interpretava-se o Evangelho; as assembleias dominicais eram mais numerosas e heterogéneas e, durante estas, eram lidos textos do Antigo Testamento, do Evangelho e duma epístola apostólica, decidindo o bispo qual deles deveria ser explicado pelo pregador.

<sup>113</sup> Cf. BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», 513-514.

<sup>114</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 131.

<sup>115</sup> Cf. CASTAGNO, M. A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, 257.

Adapta-se à heterogeneidade das assembleias, mas sem perder o rigor no zelo por formar cristãos perfeitos<sup>116</sup>. Distanciando-se de toda a crítica de esoterismo, que podia surgir da erudição dos seus *Comentários*, mais destinados aos “proficientes” e “perfeitos”, o nosso pregador não se cansa de repetir que a Palavra de Deus é o alimento para todos, qualquer que seja o seu estado de progresso para a perfeição<sup>117</sup>. Com efeito, o nosso autor queria que o coração de cada ouvinte se tornasse «uma biblioteca dos livros divinos», um tabernáculo vivo do *Logos* de Deus, um vibrante testemunho no século da majestade de Cristo<sup>118</sup>. Por isso, como pregador, sente-se investido da grande missão de partir o pão fresco da Palavra para o dar aos seus irmãos e convida os outros pregadores a fazerem o mesmo, oferecendo, sempre “fresco”, para o louvor de Deus, o pão da Palavra presente neles. A sua exortação é simples, mas diz o seu projeto:

«Quando começarem a pregar a homilia ao povo, não pronunciem coisas da véspera; não falem das coisas velhas segundo a letra, mas, pela graça de Deus, anunciem sempre palavras novas e encontrem sempre palavras espirituais...»<sup>119</sup>.

Este objetivo e o próprio contexto litúrgico fazem com que, nas suas *Homilias*, ele se focalize quase exclusivamente sobre o sentido espiritual do texto lido<sup>120</sup>, fazendo jorrar dele «a fonte de vida» para os seus ouvintes, mercê do uso da alegoria<sup>121</sup>.

Convicto de que o pregador deve ter uma vida impregnada pelo Espírito de Deus, que «tem a responsabilidade da salvação da alma de quem o escuta», o alexandrino sabe que a plena

---

<sup>116</sup> Cf. BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», 515.

<sup>117</sup> Cf. BORRET, M., «Introduction», 13-14. Orígenes não é esotérico na sua concepção do acesso aos mistérios divinos escondidos na Escritura, mas reconhece que, apesar de haver uma diversidade das idades espirituais, que não coincidem com a idade natural, todos têm acesso a esta riqueza da Escritura mediante a ascese, o estudo e a oração.

<sup>118</sup> Cf. ORÍGENES, *HEX* IX, 4 (298): «Habeat et arcam testamenti, in qua sint tabulae legis, ut in “lege Dei meditetur die ac nocte” (Sl 1, 2), et memoria eius arca et biblioteca efficiatur librorum Dei, quia et propheta beatos dicit eos qui memoria tenent mandata eius, ut faciant ea»; XIII, 2 (376): «Spiritalis autem lex aurum requirit ad tabernaculum, quod intra nos est...».

<sup>119</sup> ORÍGENES, *HLV* V, 8 (242): «... cum profere ad populum sermonem coeperint, non hesterna proferant, non uetera, quae sunt secundum litteram, proloquantur, sed per gratiam Dei nova semper proferant et spiritalia semper inueniant».

<sup>120</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 80: o sentido literal tem geralmente um papel simplesmente propedêutico nas suas *Homilias*, contrariamente ao peso e extensão que tem nos seus *Comentários*.

<sup>121</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 132.

compreensão depende da ação do Espírito santo no coração dos seus ouvintes. Por isso, ele faz um uso moderado da retórica, optando sobretudo pela simplicidade da linguagem apostólica, procurando captar a atenção por um estilo repetitivo didático, próprio da sua experiência na escola, e ir ao coração de cada um, atualizando por ele, com expressões e realidades da vida quotidiana, a Palavra escutada<sup>122</sup>. Preocupa-se, sobretudo, pela perfeição moral de quem o escuta, mais do que pela instrução exegético-dogmática<sup>123</sup>, apontando sempre para a dimensão mística da união do ouvinte com o Verbo, que deve caracterizar a vida do crente<sup>124</sup>. Esta instrução, se bem que importante, está ao serviço de uma vida de perfeição no quotidiano, expressão duma conversão radical. Deste modo, Orígenes evita qualquer excesso científico e condiciona a revelação dos mistérios divinos ao nível da assembleia, como ato de prudência, mas também, reconhecendo humildemente a sua própria ignorância acerca de certos mistérios, convida o próprio ouvinte a procurar entendê-los<sup>125</sup>.

A exortação assim feita aos seus ouvintes para uma relação esponsal com Deus, marcada também por uma intensa experiência religiosa individual, reatualiza a realidade do martírio. Este vive-se agora, num tempo de menos perseguição, pela radicalidade de vida moral e espiritual no “século”, dado que a Palavra de Deus não pode deixar de ser fogo que queima e ilumina<sup>126</sup>. Este imperativo cristão, possível apenas pela força da oração, faz com que o alexandrino, não só use as doxologias como era costume, mas resuma, numa oração final, a mensagem da sua pregação<sup>127</sup>. A dimensão contemplativa, para a qual se orienta então a atividade apostólica do pregador e do *didaskalos*, deve traduzir-se também, numa união entre

---

<sup>122</sup> Cf. CASTAGNO, M. A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, 68-81.

<sup>123</sup> Cf. BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», 681.

<sup>124</sup> Cf. BORRET, M., «Introduction», 22-34. Apresentando as duas sequências, história-moral-mística ou história-mística-moral que segue geralmente Orígenes nas suas *Homilias*, este autor apresenta a componente mística como aquela que nutre e dinamiza a sequência. Ele reconhece que, no caso das *HLV*, a segunda sequência tem uma superioridade sobre a primeira.

<sup>125</sup> Cf. BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», 682-683.

<sup>126</sup> Cf. CASTAGNO, M. A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, 258.

<sup>127</sup> Cf. BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», 688.

ação e contemplação, em vida apostólica para cada crente, participando numa transformação do mundo segundo os desígnios de Deus<sup>128</sup>.

No seu ministério de pregador, o *Adamantios* permaneceu fiel ao seu pensamento, apesar das exigências próprias de uma homilia. Mostrou assim, nesta segunda fase da sua vida, que o teor da sua exegese-espiritualidade-teologia, fruto do estudo ascético na escola, permanece também alimento vivificante para os “simples”. Ao pregar, ele revela-nos a profundidade da sua experiência de fé, da sua vida espiritual e eclesial<sup>129</sup>. Tornou-se pequeno no meio dos pequenos para que todos, numa comunhão sinfônica de relação pessoal com Deus, animada pelo Espírito Santo, pudessem saborear o pão fresco da Palavra a caminho do encontro escatológico.

Chegados ao fim deste primeiro ponto sobre a Escritura na vida e teologia de Orígenes, algumas questões animam o nosso espírito: será que todo este trabalho e dedicação lhe seria possível sem a convicção de que o homem, pela sua própria estrutura antropológica, pode ser tocado e transformado pela Palavra de Deus? O pressuposto de que cada um, na sua pura singularidade, pode e deve ter uma relação sponsal com Deus não estaria na base da hermenêutica origeniana, expressa claramente na pedagogia divina dos três sentidos da Escritura?<sup>130</sup>. Não estará aqui a porta que se abre para compreendermos qual o estatuto da afetividade na hermenêutica origeniana? O certo é que o “homem d’ aço” partilha a tradicional convicção já presente na Igreja de que a Escritura fala também aos ouvintes e leitores atuais e reconhece que a passagem do sentido literal para o sentido espiritual requer uma transformação interior do leitor da Escritura<sup>131</sup>. Em tudo, se é verdade que Orígenes faz uso das ciências profanas do seu tempo, como propedêuticas para uma melhor interpretação e vivência da

---

<sup>128</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 141-142.

<sup>129</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 135-138.

<sup>130</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (312).

<sup>131</sup> Cf. DECOCK, P. B., «Origen of Alexandria: the study of the Scriptures as transformation of the readers into images of the God of love», in HTS 67 (2011) 1, 1-3.

Escritura, o certo é que toda a sua vida, obra e relação com a Escritura está mediada pela *regula fidei*, de tal modo que seja em tudo homem da Igreja, mais do que representante cristão duma corrente filosófica, nomeadamente platónica<sup>132</sup>. Este sentido de pertença eclesial e a convicção de que só podemos compreender a Escritura, conhecer e seguir Jesus numa relação pessoal, se estivermos enxertados na Igreja, dominam o seu itinerário hermenêutico pela Escritura: «a Igreja é para Orígenes o único lugar onde Jesus ensina, onde o Verbo e o Espírito nutrem as almas»<sup>133</sup>.

## 1.2. A TEORIA HERMENÊUTICA DE ORÍGENES: A AFETIVIDADE COMO CHAVE PARA OS SENTIDOS DA ESCRITURA

A intrínseca relação que existe entre a exegese e a vida espiritual na hermenêutica origeniana repousa na certeza de que a Revelação divina na Escritura e, mais sublimemente, na Encarnação do Verbo é para o homem e para a sua salvação<sup>134</sup>. Esta revelação é, porém, um dado escondido sob o véu quer da “letra” quer da “carne”, a fim de progredirmos na sua descoberta e sermos dignos de acolher o seu sentido espiritual<sup>135</sup>. Mediada quer pelo véu da “letra” e da “carne”, quer pela comunidade eclesial, a relação com Deus tem uma dimensão

---

<sup>132</sup> Cf. BAUD, R.-C., «Les “règles” de la Théologie d’Origène», in RSR 55 (1967) 2, 161-208: Este autor conclui que estas *regulae fidei* nunca foram para Orígenes algo rígido que lhe impedisse avançar na sua pesquisa, mesmo em terrenos ainda pouco seguros, mas constituíram o fundamento verdadeiro da sua realização.

<sup>133</sup> CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 116. A Igreja é assim o verdadeiro lugar da interpretação da Escritura e do seu ensinamento de modo que os hereges não podem ser chamados doutores [cf. ORÍGENES, *HLc* XVIII, 3 (266-268)].

<sup>134</sup> ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (312): «tal como o homem é composto de corpo, alma e espírito, assim também a Escritura que Deus deu na sua providência para a salvação dos homens» (a tradução é nossa à partir da versão francesa da página 313).

<sup>135</sup> Cf. ORÍGENES, *HLv* I, 1 (66): estabelece-se aqui uma analogia entre estas duas manifestações do *Logos*, mostrando que se Cristo, na sua corporeidade se deu a conhecer a todos, só alguns conheceram a sua divindade. Isto não tem nada a ver com um certo esoterismo, mas com a necessidade do progresso espiritual na descoberta dos mistérios divinos já escondidos na Escritura.

pessoal e esponsal insubstituível: aqui está o coração da sabedoria origeniana na interpretação do *Cântico dos Cânticos*, marcada por uma dinâmica eclesiológica de comunhão<sup>136</sup>.

Toda a Escritura deve ser útil ao homem, ajudá-lo, mercê a pedagogia do *Logos* divino, a caminhar na sua integridade e individualidade<sup>137</sup> para o encontro escatológico, cujos frutos já se podem saborear ao longo deste itinerário espiritual. A utilidade, sobretudo soteriológica, da Escritura para todo e qualquer homem manifesta-se nos diferentes sentidos da Escritura, que delineiam, em si, um caminho progressivo de vida interior, como veremos, mas que também se compreendem e fundamentam no seu conteúdo e na sua dinâmica exodal, pelo encontro com Cristo<sup>138</sup>. A afetividade, pelo seu estatuto ontológico nesta hermenêutica, como veremos, no segundo ponto, torna-se então a base que dá azo aos diferentes movimentos da alma e possibilita o encontro pessoal com o Esposo, de tal modo que a Escritura, nos seus três sentidos, possibilita a todos os homens, os “simples”, os “proficientes” e os “perfeitos”, uma relação subjetiva e objetiva com Cristo.

---

<sup>136</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 110-111. Este autor mostra bem que em Orígenes há um equilíbrio entre o individual e o coletivo, pois a salvação é ao mesmo tempo pessoal e eclesial. O *CCt* e as *Hct* de Orígenes são um bom testemunho disso. De facto, nestas obras, vê-se claramente que a fidelidade e perfeição da Igreja-Esposa depende da fidelidade e perfeição da alma-Esposa e vice-versa.

<sup>137</sup> Cf. ORÍGENES, *HGn* III, 7 (140). Seria impensável projetarmos em Orígenes a ideia duma relação vaga de Deus com a humanidade, como se se tratasse duma mera nebulosa sem consistência concreta. A relação com a humanidade traduz-se pelo grande mistério da Encarnação, que implica a individualidade de cada pessoa, na sua capacidade de ser tocada e aderir livremente a este mesmo toque de Deus. Por isso é que Orígenes mostra bem que a maior utilidade da Encarnação do Verbo é que Este encarne, pela graça, também em cada pessoa, tornando-se visível na sua maneira de viver.

<sup>138</sup> Cf. ANATHOLIOS, K., «Christ, Scripture and the christian story of meaning in Origen», in *Greg.* 78 (1997) 1, 70-73. Recordando que Cristo é ao mesmo tempo aquele que é revelado na Escritura e o seu primeiro exegeta, este autor mostra que cada nível de interpretação da Escritura corresponde a um grau de conhecimento de Cristo, que não é meramente intelectual, mas relacional e vital.

### 1.2.1. Os sentidos da Escritura e a preeminência da exegese espiritual

Na hermenêutica origeniana, a finalidade é sobretudo a formação religiosa, espiritual e mística do cristão<sup>139</sup>. Realidade histórica, a Bíblia não é, porém, um livro de história. Mesmo se, na sua maior parte, o sentido histórico ou literal é verdadeiro, a Escritura foi inspirada para a salvação do homem mediante a revelação dos mistérios divinos<sup>140</sup>. Por isso, Orígenes entende estritamente por “sentido” da Escritura, não aquilo que cada um pode tirar dela, mas aquilo que o Espírito Santo quis colocar nela sob o véu da letra: trata-se da vontade divina, dos seus mistérios e verdades<sup>141</sup>. Há, portanto, uma preeminência do sentido espiritual sobre aquele literal, pois, o espiritual corresponde melhor aos desígnios divinos. Antes de nos debruçar sobre os diferentes sentidos da Escritura, convém apontarmos os grandes princípios hermenêuticos que, à luz das *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, permitem fundamentar o seu método do triplo sentido como o “caminho” mais adequado.

#### 1.2.1.1. Os grandes princípios hermenêuticos de Orígenes e as *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*

Os princípios hermenêuticos origenianos constroem-se sobre três pressupostos doutrinários fundamentais<sup>142</sup>: toda a Escritura, na qual cada palavra inspirada tem o seu lugar, deve ser espiritualmente útil para a salvação do seu intérprete<sup>143</sup>; a unidade dos dois

---

<sup>139</sup> Cf. CROUZEL, H., «Origène et le sens littéral dans ses “Homélie sur l’Hexateuque”», in BLE 70 (1969) 261.

<sup>140</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 7 (326-332).

<sup>141</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 102. O vocabulário usado por Orígenes é sugestivo desta exigência: νοῦς, βουλή, λόγος, etc. todavia, Orígenes reconhece que mesmo o sentido literal, nos casos em que existe, pode contribuir à salvação dos “simples”, que não se elevam até ao sentido mais profundo que está sob “a letra” [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 8 (332-334)].

<sup>142</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 79.

<sup>143</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 79.

<sup>143</sup> Cf. ORÍGENES *Princ.* IV, 1, 7 (286-288); IV, 2, 6 (318).

Testamentos, centrada em Cristo mediante a leitura tipológica do AT, identificando assim o conteúdo espiritual com o conteúdo cristológico, dado que em Deus há um único *Logos*<sup>144</sup>; e a dualidade estrutural de todo o universo criado (visível e invisível) que lhe permite defender a exigência de passar do sentido literal para aquele espiritual<sup>145</sup>. Neste último assenta sobretudo a prática da alegoria, que nunca significa negação da letra, mas o seu desvelamento<sup>146</sup>. A Escritura deve ser, portanto, interpretada de um modo digno de Deus<sup>147</sup>, em sintonia com a Igreja, segundo a sucessão apostólica<sup>148</sup> e sob a graça do Espírito Santo, numa atitude de oração e de fé inquebrantáveis<sup>149</sup>.

Destes pressupostos derivam então os seguintes princípios fundamentais apresentados essencialmente no tratado *De Principiis*, mas também progressivamente descobertos e afirmados nas outras obras, à medida que interpreta a Escritura: para uma leitura digna da Escritura, temos de abandonar o sentido literal sempre que se trata das coisas absurdas, impossíveis e indignas de Deus<sup>150</sup>. Nestes casos, em que nos deparamos com realidades impossíveis historicamente, difíceis ou ilógicas literalmente, devemos procurar o seu sentido escondido<sup>151</sup>, pois assim o quis Deus na sua pedagogia para que não nos limitemos à letra, mas passemos, pelo estudo, ao sentido espiritual que lhe é digno<sup>152</sup>. Para fazer esta caminhada

---

<sup>144</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 6 (280-282).

<sup>145</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 2 (300-304). Falamos de dualidade e não de dualismo platónico, mesmo se a visão platónica dos dois mundos influencia Orígenes, porque nele não há uma separação/conflito entre o visível e o invisível, cuja origem é o único e mesmo Deus Criador, mas o primeiro é como que o sinal do segundo, a base que permite atingi-lo. Há portanto um esforço de harmonia entre a perspectiva platónica e a essência anagógica do Cristianismo (cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», in ORÍGENES, *HCt*, 18).

<sup>146</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 278-279. Mostra-se nestas páginas que a prática alegórica origeniana não é uma mera réplica duma inteligência helénica, mas fundamenta-se sobretudo na convicção paulina de que devemos passar das realidades visíveis para as invisíveis, ir da criatura até ao criador. A exegese origeniana, segundo este autor, seria então um esforço para reconhecer o espírito na história ou «assegurar a passagem da história ao espírito».

<sup>147</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 9 (334-340).

<sup>148</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 2 (300).

<sup>149</sup> Cf. ORÍGENES, *EpGr*, Cerf, Paris, 1969, 192-194 (SC 148).

<sup>150</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 1 (342): «Quem será tão ignorante ao ponto de pensar, Deus como um agricultor, a plantar um jardim no Éden no lado do Oriente, a colocar uma árvore sensível e visível nesse jardim... Não podemos duvidar de que tudo isso, expresso numa história que parece ter sucedido, mas que não sucedeu corporalmente, indica de forma figurada certos mistérios».

<sup>151</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 5 (362). Ele mostra aqui que a finalidade principal deve ser procurada no sentido espiritual, sobretudo quando o sentido literal parece impossível e absurdo. Neste caso, a alegoria é o método favorável.

<sup>152</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 9 (338-340).

ascética da “letra” ao “espírito”, a alegoria é o método adequado<sup>153</sup>. A sua prática deve conservar, porém, estes dois modos de “ler” a Escritura quando possível, salvaguardando assim os seus três sentidos: literal, moral e espiritual<sup>154</sup>.

Estes princípios básicos são ilustrados, confirmados e completados nas suas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*. Com efeito, falando de Deus que ensinaria também os “perfumistas” (Ex 31, 3. 11), na interpretação que faz das palavras da Esposa em oração, «*que ele me beije com beijos da sua boca*» (Ct 1, 2), o nosso pregador afirma a necessidade de compreender espiritualmente a Escritura para não reduzir as palavras divinas às simples historietas, indignas de Deus<sup>155</sup>. Este passo a fazer, já afirmado na sua obra *De Principiis*, ganha aqui peso pela sua consequência na vida de cada ouvinte. Este deve esforçar-se «para não viver segundo a carne e o sangue», mas «tornar-se digno dos segredos espirituais» ao alimentar em si uma “paixão espiritual”, pois são mistérios que foram escritos e não fábulas<sup>156</sup>. Para poder realizar este progresso, precisamos de deixar que seja o próprio Cristo a abrir-nos as Escrituras, pela sua graça, de tal modo que, com os olhos puros que são “pombas”, possamos compreender espiritualmente a Lei e os Evangelhos como estes querem ser lidos e proclamados<sup>157</sup>. Se a graça divina é fundamental para a hermenêutica, o intérprete deve, porém, pela ascese que ordena a própria vida moral, mostrar-se digno dos tesouros contidos na Escritura. De facto, interpretando

---

<sup>153</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 6 (322-324): fundamentando-se na afirmação e prática paulina em Gl 4, 21-31, ele interpreta alegoricamente as figuras de Sara e Agar, Isaac e Ismael como símbolos das duas alianças.

<sup>154</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (310-316).

<sup>155</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74): «Se estas coisas não fossem compreendidas no sentido espiritual, não seriam elas apenas historietas? Se não tivessem algum segredo, não seriam indignas de Deus?». Este princípio já estava afirmada em ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 1 (342).

<sup>156</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74); I, 4 (80); *Princ.* IV, 2, 9 (338-340). Poder-se-ia pensar que a necessidade de passar da letra ao espírito dizia apenas respeito ao Antigo Testamento, que era a “sombra” dos mistérios futuros realizados em Cristo, mas o nosso hermeneuta deixa bem claro que mesmo sob o véu dos textos evangélicos é preciso descobrir os mistérios divinos lá escondidos: a própria Encarnação do Verbo, pela dupla natureza de Cristo, aponta para isso.

<sup>157</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (118): «Se compreendes espiritualmente a Lei, os teus olhos são pombas; se compreendes o Evangelho, como o próprio Evangelho quer ser compreendido e proclamado, verás que Jesus curava toda a doença e enfermidade (Mt 4, 23), não só naquele tempo, em que estas curas foram feitas de modo carnal, mas, cura ainda hoje, e não só naquele tempo desceu para junto dos homens, mas desce ainda hoje e está presente; pois, eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século (Mt 28, 20)». O sentido espiritual como sentido último encontra-se já afirmada em ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 7 (326-328).

o versículo «ordenai em mim a caridade» (Ct 2, 4), o alexandrino encontra nele o seguinte princípio: «A Palavra de Deus não é desordenada, nem prescreveu coisas impossíveis»<sup>158</sup>.

A partir deste princípio, compreende-se melhor «que a divina Escritura não fale em vão e não empregue nenhuma palavra por acaso»<sup>159</sup>. É, portanto, possível que haja uma ligação de intertextualidade entre diversos livros da Bíblia, marcando a sua harmonia e oferecendo assim chaves interpretativas<sup>160</sup>. Se as diversas ocorrências duma palavra ou expressões em toda a Escritura favorecem a sua interpretação pela filologia e facilitam assim a descoberta do seu sentido espiritual, sem passar necessariamente pelo uso da alegoria<sup>161</sup>, é também possível que a mesma realidade receba nomes diferentes. Com efeito, «a Palavra de Deus designa, de forma adequada, a mesma coisa, conforme as circunstâncias, com diversos nomes»<sup>162</sup>, neste caso, a tradição hebraica duma interpretação etimológica dos nomes e números, bem cara aos alexandrinos<sup>163</sup> justifica-se à luz deste princípio. A necessidade da Escritura, como mediação para o conhecimento dos mistérios divinos, e a profunda sede de quem livremente procura a Deus fazem com que, no texto bíblico, escrito totalmente num contexto da aliança, seja costume usar o imperativo em vez do optativo<sup>164</sup>.

Em todos estes princípios sobressai a convicção de que «as Escrituras contêm um sentido global, disperso em todas as partes tal como o *pneuma* divino é disperso em todas as partes do universo»<sup>165</sup> e, por isso, a Bíblia é como que «um único livro» que oferece as suas chaves hermenêuticas, para quem a sabe ler com atenção<sup>166</sup>.

---

<sup>158</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (130).

<sup>159</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 8 (96).

<sup>160</sup> A exegese origeniana está cheia das citações bíblicas, fazendo com que a Escritura seja a primeira língua da exegese, a primeira fonte de inspiração do pregador, deixando o Logos re-inscrever na sua alma e na dos seus ouvintes a sua Palavra [cf. MUNNICH, O., «Le rôle de la citation dans l'écriture d'Origène: étude des homélies sur Jérémie», in *Orig. X* (2011) 520-536].

<sup>161</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 87.

<sup>162</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (76).

<sup>163</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 73; *Origene esegeta*, 22.

<sup>164</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (76).

<sup>165</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 101.

<sup>166</sup> Cf. ORÍGENES, *Phil.* V, 5-6 (292-296).

Estes vários princípios que acabamos de apresentar concretizam-se na aplicação do método do triplo sentido da Escritura. Dúplice na sua essência, “letra” e “espírito”, a Escritura dá geralmente lugar a dois níveis de leitura: segundo a “letra” e segundo o “espírito”<sup>167</sup>.

Como se parte então de um duplo nível de leitura para um triplo sentido da sua receção? Entre os sentidos da Escritura e a antropologia espiritual há uma intrínseca relação. Com efeito, a partir do já mencionado princípio segundo o qual toda a Escritura é útil para a edificação e salvação do homem, conclui-se que ela deve edificar o homem todo na sua tríplice dimensão: corpo, alma e espírito. Por conseguinte, o sentido literal, histórico ou corporal constitui o “corpo” do texto enquanto o sentido escondido pode aplicar-se quer à alma, dando assim o sentido moral, quer ao espírito, constituindo o sentido espiritual<sup>168</sup>. A estrutura tríplice substitui, então, a ideia fundamental duma dupla lisibilidade dos textos, pois Deus quis que a Escritura fosse constituída à imagem do homem, seu destinatário<sup>169</sup>. Este argumento antropológico, baseado na doutrina paulina do homem como corpo, alma e espírito (1 Th 5, 23), realiza o preceito divino (Pr 22, 20) e afirma a pedagogia divina de salvar, não só o homem integral, mas sobretudo os três tipos de homem: os “simples”, os “proficientes” e os “perfeitos”.

Temos subjacente a esta relação entre antropologia e hermenêutica, uma simbologia do progresso espiritual que testemunha a relação pessoal de cada crente com Deus<sup>170</sup>. Neste nexo de contacto se situa o estatuto ontológico da afetividade que apresentaremos mais tarde. Convém agora vermos o lugar reservado a cada sentido da Escritura, partindo dos dois modos de leitura.

---

<sup>167</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* XXXII, §268-269 (302).

<sup>168</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 103.

<sup>169</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (312).

<sup>170</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 104-105.

### 1.2.1.2. O sentido literal: importância e limites

O sentido literal, histórico ou corporal da Escritura constitui, para Orígenes, o significado primeiro e imediato na sua «materialidade bruta» anterior, se for possível, a qualquer tentativa hermenêutica<sup>171</sup>. Este distingue-se claramente da concepção moderna do sentido literal, visto como o significado que o hagiógrafo quis exprimir. Fiéis então ao vocabulário e à lógica origeniana, percebermos, com esta distinção, por que razão é que, para ele, «a linguagem figurada não tem sentido literal válido»<sup>172</sup>: o significado das parábolas, metáforas e antropomorfismos presentes na Bíblia encontrar-se-ia apenas no sentido espiritual. Do mesmo modo, quando o sentido literal parece absurdo, irracional, chocante, impossível ou indigno de Deus, deve-se concluir a sua inexistência<sup>173</sup>.

Todavia, o sentido literal, existente na maior parte da Escritura<sup>174</sup>, tem uma grande importância na hermenêutica origeniana. Com efeito, ciente de que toda a Escritura tem um sentido espiritual, mas que nem sempre tem um sentido literal<sup>175</sup>, ele sabe que é importante investigar profundamente o sentido literal, base sólida que permite a reta subida para o sentido espiritual<sup>176</sup>. Por isso, vemo-lo usar de toda a sua arte para estabelecer uma letra ou texto seguro e expor explicitamente o sentido literal, usando dos recursos científicos do seu tempo e da sua formação filológica<sup>177</sup>. Esta prática é muito habitual nos seus escritos sobre o *Cântico dos Cânticos*, sobretudo nos *Comentários*<sup>178</sup> onde lhe dedica muitas páginas, garantindo assim a não arbitrariedade da interpretação alegórica. De facto, ele reconhece que, mesmo se é preciso procurar o sentido mais edificante da Escritura, a própria letra não deixa de ser útil para

---

<sup>171</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 93.

<sup>172</sup> Cf. CROUZEL, H., «Origène et le sens littéral dans ses “Homélies sur l’Hexateuque”», 249.

<sup>173</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 1-3 (342-356).

<sup>174</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 4 (356).

<sup>175</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 5 (362).

<sup>176</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 20.

<sup>177</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 11 (140), onde ele fez recurso à ciência natural do seu tempo para apontar o vigor que está na base do nome gazela ou corça.

<sup>178</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 4 (330-351).

alguns<sup>179</sup>e, até nalguns casos, deve-se ficar pelo sentido literal, que, já por si mesmo, é evidente: por exemplo, «não matarás!».

Apesar desta importância basilar do sentido literal, este permanece insuficiente para o crente, porque a Escritura deve ser compreendida segundo o Espírito Santo que a inspirou. A sua finalidade não pode ser a história, mas o ensinamento religioso e espiritual, no decorrer da história. Portanto, deve-se procurar sempre um outro sentido para além da letra. Isto não se refere apenas ao AT, que era como que uma imagem das realidades futuras, cumpridas em Cristo, e cujo sentido cristológico ou espiritual o mantém atual e importante para os Cristãos<sup>180</sup>. Mesmo no NT, já marcado pela vinda de Cristo, na sua dupla natureza, convém procurar o seu sentido mais profundo, até nas palavras mais simples de Cristo. De facto, «feitas para revelar o *Logos*, a Encarnação e a Escritura escondem-no primariamente»<sup>181</sup>. Toda a Escritura nos foi, então, dada para nos alimentar espiritualmente, tal como no-lo recorda Orígenes, citando frequentemente<sup>182</sup> 1 Cor 10, 11: «estas coisas aconteceram-lhes para servir de exemplo e foram escritas para a nossa instrução, nós que fomos atingidos pelo fim dos tempos». Neste sentido, a letra, mesmo quando não tem um sentido literal, deve ser estudada com toda a atenção para nela encontrar a vontade divina, os mistérios escondidos<sup>183</sup>.

Ao analisarmos os diversos contornos da conceção origeniana do sentido literal, podemos dizer brevemente que este é particularmente importante pelas seguintes razões: é a base fundamental que nos permite chegar ao sentido espiritual e, em alguns casos, contribui já por si para uma boa orientação moral da vida dos “simples”, oferecendo-lhe modelos e leis.

---

<sup>179</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 6 (318).

<sup>180</sup> Orígenes mostra, de facto, que o sentido literal da maior parte dos textos veterotestamentários é insatisfatório para os cristãos, pois com a vinda de Cristo ele caducou, guardando importância e utilidade cristã apenas pelo seu sentido místico ou espiritual. Não se trata, porém, duma contestação do sentido literal desses textos, mas do interesse que tem para o cristão. Por isso, mais do que nos textos do Novo Testamento, o cristão, ao ler o Antigo Testamento, deve procurar o seu sentido espiritual (cf. CROUZEL, H., «Origène et le sens littéral dans ses “Homélie sur l’Hexateuque”», 250-259).

<sup>181</sup> BORRET, M., «Introduction», 15.

<sup>182</sup> Cf. CROUZEL, H., «Origène et le sens littéral dans ses “Homélie sur l’Hexateuque”», 244.

<sup>183</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 96.

Todavia, a própria importância deste primeiro nível de interpretação marca já os seus limites: o sentido literal não é um fim em si mesmo, mas aponta para o verdadeiro sentido da Escritura, aquele que é digno de Deus. Tal como se deve passar pela humanidade de Cristo para chegar a contemplar a sua divindade, assim o sentido literal deve preparar-nos para contemplar o *Logos*, cujos mistérios a “letra” esconde. Se não for o caso, a “letra” do AT, em grande parte, caducaria depois da vinda de Cristo<sup>184</sup>. O sentido corporal é, portanto, insuficiente para o crente e, até em alguns casos, pode ser escandaloso, impossível ou contrário ao ensinamento de Cristo.

Esta perspectiva origeniana, que afirma a centralidade de Cristo na História da Salvação e que, no cristianismo, lhe permite salvar o lugar e a importância do Antigo Testamento contra os marcionistas e gnósticos, abre-se, contudo, à crítica pelo desejo profundo que o anima a afirmar a preeminência do sentido espiritual. A sua insuficiente consideração pelo autor inspirado e pelas “histórias” em si mesmas, sobretudo no que diz respeito ao Antigo Testamento<sup>185</sup>, mostra que Orígenes não terá tido consciência da evolução que neste se dá, nem do «progresso das exigências morais e religiosas» que lhe são subjacentes<sup>186</sup>.

Estes pequenos detalhes que testemunham, aos olhos dos exegetas contemporâneos, a incompletude do seu procedimento, longe de desvalorizarem o seu gênio hermenêutico, sublinham claramente dois modos diferentes de relação com o texto bíblico<sup>187</sup>. Na Patrística, o papel do hermeneuta não consiste tanto em aplicar um método para descobrir o que queria dizer o hagiógrafo, mas em abrir o texto para que nos ofereça o “oceano de mistérios divinos” e sentidos que contém<sup>188</sup>. Por isso, mais do que preocupar-se com a aplicação de um método, que, em si, é importante para uma boa interpretação, é a dimensão soteriológica que determina o seu modo de relação com a Escritura: a hermenêutica origeniana é sobretudo um exercício espiritual de procura de Deus, um lugar de crescimento espiritual, uma oportunidade de

---

<sup>184</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le contexte spirituel de l'exégèse dite spirituelle», in *Orig. VI* (1995) 337.

<sup>185</sup> Cf. CROUZEL, H., «Origène et le sens littéral dans ses “Homélie sur l'Hexateuque”», 262.

<sup>186</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 93-94.

<sup>187</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 280-287.

<sup>188</sup> Cf. AUWERS, J.-M, GALLAS, W., «Les Pères devant le Cantique des Cantiques», 19.

encontro e união sponsal do homem com Deus pela mediação da Escritura e à luz da Tradição eclesial<sup>189</sup>. A passagem para o sentido alegórico é então fundamental para podermos desvelar a “letra” e alimentar-nos dos mistérios escondidos nela

### 1.2.1.3. O sentido alegórico: moral e espiritual

A leitura segundo o espírito é, geralmente para os Padres, a mais indicada. A interpretação espiritual da Escritura não é uma invenção origeniana, mas encontra nele a sua grande teorização e sistematização<sup>190</sup>. Ao falarmos de sentido alegórico, não nos referimos imediatamente àquele que derivaria da prática alegórica, mas aos sentidos que estão escondidos sob o véu da letra, aqueles dados pelo Espírito Santo, verdadeiro autor da Escritura<sup>191</sup>.

Com efeito, se muitas vezes o sentido alegórico foi usado como sinónimo do «sentido espiritual» ou «místico», sabemos que em Orígenes, o sentido espiritual não está totalmente dependente da alegoria<sup>192</sup>. Mesmo se a usa, às vezes, para se referir ao sentido espiritual, os termos mais frequentes são, porém, *αναγωγή*, *μυστική*.

A sua prática da alegoria é fundamentalmente de cariz paulino (Gl 4, 21-24), mesmo que influenciada pela alegoria helénica dos apologistas de Homero e, de modo mais recente, por Filão de Alexandria<sup>193</sup>. A alegoria cristã não se coloca ao mesmo nível destas últimas, porque se funda na própria Escritura, determinada pelo conceito de inspiração bíblica e não por

---

<sup>189</sup> Cf. AUWERS, J.-M., GALLAS, W., «Les Pères devant le Cantique des Cantiques», 27.

<sup>190</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 81; CROUZEL, H., *Origène*, 91.

<sup>191</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 235.

<sup>192</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 433. Se a exegese alegórica é fundamentalmente espiritual, na sua finalidade, pode-se propor uma exegese espiritual, de teor cristológica, sem recorrer à alegoria, como é o caso em algumas cartas paulinas (cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 87).

<sup>193</sup> Henri DE LUBAC revela-nos que o primeiro uso exegético da palavra alegoria não seria provavelmente de origem pagã, dado que a sua aparição pagã é tardia, encontrando-se no «Pseudo-Heraclite du Pont» e em Plutarco para designar a antiga prática da *υπόνοια*, mas «quase simultaneamente judeu e cristão» (cf. DE LUBAC, H., «“Typologie” et “allégorie”», 181-184).

um projeto apologético que faz, por vezes, violência à própria letra<sup>194</sup>. O sentido alegórico, na perspectiva origeniana, está profundamente marcado pela leitura cristológica e eclesial, propriamente tipológica, da Escritura<sup>195</sup>. A sua prática alegórica está motivada, não só pela convicção da existência de um sentido profundo sob o véu da letra, mas também pela convicção de que a Escritura tem sempre uma eficácia soteriológica para o leitor contemporâneo. Por isso, deve existir, antes de mais, uma relação teológica entre a Escritura e o atual leitor, que permite que acontecimentos do passado, contidos no Antigo Testamento, por exemplo, contribuam para a formação soteriológica no hoje da sua existência<sup>196</sup>. A alegoria, neste caso, é um instrumento que lhe permite desvelar os mistérios escondidos da Escritura num itinerário de constante contemporaneidade entre o texto bíblico, que contém os mistérios da Salvação, e o leitor progressivamente transformado pelo *Logos* divino<sup>197</sup>.

A interpretação espiritual que, por vezes, pode fazer uso da alegoria tem as suas bases na Escritura e justifica-se teologicamente. Se já no AT os textos proféticos e sapienciais reinterpretavam os grandes acontecimentos da história do povo, tal como o Êxodo, espiritualizando-os como «penhor da libertação futura e da glória definitiva na expectativa messiânica», é sobretudo nos textos paulinos que se fundamenta a exegese alegórica cristã. Assim, para fundamentar a interpretação espiritual do Antigo Testamento, o alexandrino refere-se sobretudo a 1 Cor 10, 1-11, a Gl 4, 21-31 e a 2 Cor 3, 4-18 e justifica-a teologicamente pelo facto de que, para os cristãos, a Revelação divina se identifica com Cristo<sup>198</sup>. A partir da

---

<sup>194</sup> Cf. PÉPIN, J., *Mythe et allégorie: les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, EA, Paris, 1976, 459-460.

<sup>195</sup> Para um aprofundamento sobre a particularidade da alegoria em Orígenes e, em geral, sobre a originalidade desta prática na exegese cristã, que não é um mero empréstimo da tradição helénica e de Filão de Alexandria, mas baseia-se fundamentalmente na consideração de Cristo como chave hermenêutica de toda a Escritura (cf. CROUZEL, H., *Origène*, 95), pode-se ler com atenção as seguintes reflexões: DE LUBAC, H., «“Typologie” et “allégorie”», 180-226; PÉPIN, J., *Mythe et allégorie*, 453-462; PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 230-238.

<sup>196</sup> Cf. MORGAN, B. L., «The efficacy of Salvation in the allegorical Reading of Scripture: learning form Origen», in *Logos* 18 (2015) 3, 151-169.

<sup>197</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 124-138.

<sup>198</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 95-106. Este autor recolhe uma série de textos neotestamentários que servem de base à Orígenes, exemplificando o contributo e particularidade de cada um.

correlação que existe entre a Escritura e o homem, segundo a pedagogia divina, a afirmação do triplo sentido da Escritura, faz com que, na prática, o que chamamos aqui sentido alegórico se subdivide em sentido moral e espiritual. Todavia, esta distinção não é uniforme quanto à ordem e nem sempre é clara nas suas obras. Num primeiro modelo, classicamente conhecido, temos a sequência: sentido literal, moral, espiritual e, num segundo modelo, porventura mais usado, temos a sequência: sentido literal, espiritual, moral<sup>199</sup>. Destas duas sequências não sabemos ao certo se o sentido moral ou psíquico «concerne uma moral natural, independente da vinda de Cristo, ou a vida do cristão depois da vinda de Cristo»<sup>200</sup>.

### **a) O sentido moral, “psíquico” ou “tropológico”**

Este é apresentado como o sentido que se dirige à alma, adequando-se melhor aos “proficientes”. Mais difícil de definir na prática hermenêutica origeniana, o sentido moral tem como objetivo a correção dos costumes e a edificação do crente, cuidando e fortificando em nós o “homem interior”<sup>201</sup>.

Na base da procura deste sentido está a ideia de que a Escritura tem uma componente terapêutica, destinada à salvação dos homens, pelo que estes devem viver em conformidade com a Escritura<sup>202</sup>. Por isso, o sentido moral é aquele que, na Escritura, nos oferece modelos de edificação que nos exortam a uma vida mais virtuosa, ordenando em nós a caridade<sup>203</sup> em função da única bússola que é Cristo. Assim, na primeira sequência, que traça, de certo modo e por um pouco, um caminho ascensional de conversão e adesão ao cristianismo, em que é

---

<sup>199</sup> Cf. BORRET, M., «Introduction», 22-30.

<sup>200</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 114.

<sup>201</sup> Cf. ORÍGENES, *HEx* II, 2 (76-78). Nesta sua interpretação moral do ato das mulheres sábias e tementes a Deus que não obedeceram à ordem do Faraó, que pedia a matança dos varões israelitas depois do nascimento, o alexandrino revela que o sentido moral é como que um convite a cuidar do nosso “homem interior”.

<sup>202</sup> Cf. HARL, M., «Introduction», 123-124.

<sup>203</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (130).

preciso mudar os seus costumes morais a fim de ser digno de acolher os mistérios de Cristo a partir do Batismo, o sentido moral prepara os homens, pelos modelos veterotestamentários, a acolherem a Cristo<sup>204</sup>.

Muitas vezes, porém, entre este sentido moral e o místico, que o segue, não há, teoricamente, homogeneidade<sup>205</sup>. Na segunda sequência, o sentido moral já não diz respeito à alma em si, com os seus vícios e virtudes, segundo uma descrição psicológica, convidando-a a uma simples ética, mas situa-a na História da Salvação: trata-se agora da alma já marcada pelos mistérios cristãos, incorporada em Cristo e na Igreja<sup>206</sup>. A sua vida moral é, neste sentido, sinal da sua fidelidade à configuração mística com Cristo, de tal maneira que a sua “beleza” deriva agora do seu conhecimento de Cristo e da sua penitência<sup>207</sup>. Por isso, a dimensão parenética que anima organicamente esta segunda sequência, mais usada nas suas *Homilias*, convida o cristão a viver, no mundo, segundo o Espírito de Cristo.

O sentido moral, nos dois casos, traduz bem a função terapêutica da Escritura, que convida todos os homens a treinar constantemente a sua alma a aderir mais às realidades do espírito do que a afundar-se nos desejos da “carne”. Vislumbra-se já aqui a estreita relação que une a Escritura, a antropologia e a espiritualidade na hermenêutica origeniana. Lógico e coerente no seu pensamento, sem fechar-se em sistemas, podemos dizer que, para o alexandrino, qualquer que seja a posição do sentido moral, as duas sequências afirmam a centralidade do sentido místico, para o qual ele conduz ou do qual brota como o seu fruto. As virtudes às quais este sentido moral nos convida estão, assim, na mística origeniana, marcadas

---

<sup>204</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 4, 7 (224): «qualquer alma que for instruída primeiramente nas coisas morais e depois exercitada nas realidades naturais...o próprio emendamento dos costumes, o conhecimento das realidades e a retidão da doutrina atraem para junto dela o Verbo de Deus».

<sup>205</sup> Cf. DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 146-147. Nota-se que as vezes o sentido moral fica só por não convocar explicitamente o sentido espiritual. A sua praticabilidade faz, todavia, com que prepare os fiéis a receber o alimento sólido do sentido espiritual.

<sup>206</sup> Cf. BORRET, M., «Introduction», 30-32; DE LUBAC, H., *Histoire et esprit*, 142-145.

<sup>207</sup> Cf. ORÍGENES, *Hct* I, 6 (86): referindo-se à origem da beleza da Esposa (alma) que é “negra e formosa”, Orígenes afirma: «ela fez penitência dos seus pecados e a sua profunda conversão deu-lhe a beleza e por isso é que ela é cantada como *formosa*».

pelo crescimento do próprio *Logos* nas almas, pois Cristo é «a Virtude toda inteira animada e viva»<sup>208</sup>.

## b) O sentido espiritual ou místico

O sentido espiritual ou “místico” da Escritura reclama-se pela própria natureza do Deus trinitário que é Espírito. Feita para nos revelar os mistérios de Deus e contribuir para a nossa salvação, a Escritura cumpre esta sua finalidade no seu verdadeiro sentido que é espiritual. Escondido sob o véu da letra, este sentido baseia-se na própria atividade trinitária<sup>209</sup>. De facto, reconhecendo que em muitos casos o sentido literal pode não existir, Orígenes afirma:

«A interpretação espiritual é aquela que pode mostrar quais são as realidades celestes, cujos símbolos e sombras encontramos no culto dos que são judeus segundo a carne, e quais são os bens futuros, cuja sombra a lei possui, ou todo o que se encontra de semelhante nas Sagradas Escrituras, quando procuramos o que é a sabedoria escondida no mistério, aquela que Deus predestinou à nossa glória antes de todos os séculos, aquela que nenhum dos príncipes deste século conheceu»<sup>210</sup>.

Dado que o Filho é quem nos revelou plenamente o Pai, sob a ação do Espírito Santo, o sentido espiritual é geralmente aquele que nos revela os mistérios de Cristo, segundo a “dialética” entre a sua humanidade e a sua divindade<sup>211</sup>. Por isso, para chegar a este sentido espiritual, que Orígenes atribui aos “perfeitos”<sup>212</sup>, é preciso ter o νοῦς, a “mente” de Cristo que

---

<sup>208</sup> ORÍGENES, *Clo* XXXII, §127 (242): «ὁ λόγος δέ, καὶ ἀπαξαπλῶς ὁ κύριος, ἡ πᾶσα ἐμψυκος καὶ ζῶσα ἀρετή».

<sup>209</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 1, 2 (92-94); I, 3, 1-2 (142-146).

<sup>210</sup> ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 6 (320): «Spiritalis autem explanatio est talis, si qui potest ostendere quorum caelestium exemplaribus et umbrae deseruiunt hi, qui secundum carnem Iudaei sunt, et quorum futurorum bonorum umbram habet lex, et si qua huiusmodi in scripturis sanctis inueniuntur; uel cum requiritur quae si tilla sapientia in mysterio abscondita, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognouit».

<sup>211</sup> Cf. ANATHOLIOS, K., «Christ, Scripture and the christian story of meaning in Origen», 62-69.

<sup>212</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (311-312).

vem do Espírito Santo<sup>213</sup>. Considerando Cristo como a chave de toda a Escritura, o sentido espiritual descobre-se quer horizontalmente, pela tradicional leitura tipológica da Escritura, quer verticalmente, considerando as realidades terrestres presentes no texto sagrado como imagens e símbolos das realidades celestes. A interpretação da Escritura seria então uma arte que, ligando o leitor e o *Logos* divino, permite tirar o véu da letra para descobrir a beleza do tesouro espiritual escondido nela: um crescimento interior e moral, mediante a ascese e a oração, deve ser propedêutico a esse desvelamento<sup>214</sup>. Todavia, mesmo auxiliada «pela graça divina que ilumina a inteligência», a compreensão plena dos mistérios divinos permanece um ideal inalcançável pelo homem, de tal modo que, se os atos de Cristo na carne são como que símbolos que nos levam à sua divindade, o seu conhecimento progride dinamicamente até mesmo na escatologia<sup>215</sup>. Esta dinâmica progressiva no seio do próprio sentido espiritual traduz bem a distinção que ele estabelece entre o Evangelho temporal e o Evangelho eterno<sup>216</sup>. Na realidade, trata-se do mesmo e único Evangelho: o primeiro é visto neste mundo «mediante um espelho, em enigma», enquanto o segundo é “face a face”. O sentido espiritual da Escritura, que nos faz participar da sabedoria divina, tende já neste mundo, pelo conhecimento espiritual que ele nos oferece, para a visão beatífica<sup>217</sup>.

Uma das características típicas da hermenêutica alexandrina, profundamente desenvolvida por Orígenes<sup>218</sup>, é uma acumulação não excludente de várias interpretações espirituais, que testemunham assim a riqueza inesgotável do sentido profundo da Escritura<sup>219</sup>: a hermenêutica coloca-nos sempre a caminho, num itinerário espiritual nunca concluído, pois

---

<sup>213</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* I, §23-24 (70-72). Sobre este imperativo, que vem de 1 Cor 2, 16, pode-se ler CROUZEL, H., «Le contexte spirituel de l'exégèse dite spirituelle», 340.

<sup>214</sup> Cf. DRAKE, S., «Origen's veils: the askesis of interpretation», in CH 83 (2014) 4, 815-842.

<sup>215</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 3, 14 (392-396).

<sup>216</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* I, §39-40 (80-81): se o Evangelho temporal nos permite contemplar os mistérios de Cristo mediante um espelho, o Evangelho eterno ou espiritual mostra claramente, aos que compreendem “face a face”, os mistérios do Filho de Deus.

<sup>217</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le contexte spirituel de l'exégèse dite spirituelle», 340.

<sup>218</sup> Cf. ORÍGENES, *HEx* I, 1 (42-44).

<sup>219</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 433-434.

a alma que descobre um tesouro da Palavra, deseja mais ainda, pois sabe que o mistério de Deus contido nela é ainda mais profundo<sup>220</sup>.

Como acabámos de ver, os três sentidos da Escritura vão ao encontro duma antropologia tricotômica: corpo, alma e espírito. O homem, na sua integralidade, é desde o princípio o principal destinatário da Revelação bíblica. A preeminência dada ao sentido espiritual, conforme à própria natureza de Deus, cujos mistérios aí desvelamos, vai ao encontro de um princípio da filosofia grega segundo o qual «só o semelhante conhece o semelhante». Por isso, criados “segundo a imagem” de Deus para sermos à sua semelhança que, para Orígenes, «coincidirá com o conhecimento de Cristo e de Deus face a face»<sup>221</sup>, já somos, pela «nossa principal substância»<sup>222</sup>, seres de relação com Deus, seres para Deus. Todavia, este dado primordial não se realiza automaticamente. Recebendo do Pai a existência, do Filho, como *Logos*, a razoabilidade e do Espírito Santo a santidade, o homem, movido pelo desejo natural e pelo seu livre arbítrio, é capaz da virtude ou do vício<sup>223</sup>. É, por isso, importante que, tendo já em si uma «fonte de conhecimento» de Deus pela sua natureza «segundo a imagem», o homem possa, neste «movimento que o leva a ser semelhante ao seu modelo», sob a ação da graça divina e da sua liberdade, optar por se configurar cada vez mais com Cristo<sup>224</sup>. A Escritura na sua estrutura dual, “letra” e “espírito”, Cristo nas suas duas naturezas, humana e divina, e a doutrina paulina do “homem carnal” e do “homem interior” fundamentam a necessidade hermenêutica deste itinerário espiritual ascensional quer para o conhecimento verdadeiro de Deus quer para lhe ser semelhante. O que será então da afetividade nesta hermenêutica existencial e relacional, cuja finalidade é soteriológica?

---

<sup>220</sup> As aparições e desaparecimentos do Esposo, que colocam a alma esponsal em dinâmica de procura infatigável, testemunham desta realidade hermenêutica e espiritual [cf. ORÍGENES, *HCt* I, 7-8 (94-96)].

<sup>221</sup> CROUZEL, H., *Origène*, 134.

<sup>222</sup> ORÍGENES, *Cto* XX, §182 (248): «Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ'εἰκόνα τοῦ κτίσαντος (Gn 2, 7)». Esta nossa principal substância é o «segundo a imagem» de Deus.

<sup>223</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 3, 8 (162).

<sup>224</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 134-135.

### 1.2.2. O estatuto da afetividade na hermenêutica origeniana

O encontro com Cristo alimenta e constitui o elemento essencial da interpretação origeniana da Escritura. O argumento antropológico e pedagógico (Lógica, Ética, Física), que justifica o triplo sentido da Escritura, define também a relação que cada grupo de homens tem com a Escritura e com Deus. Este encontro/relação que se dá a nível eclesial e pessoal, numa harmonia entre o coletivo e o individual, não é algo mecânico e uniforme, mas ganha as cores das duas liberdades e da diversidade da reação/adesão humana ao toque de Deus, mediante a sua Palavra. Ora, esta relação diversificada de Deus com a humanidade, sumamente traduzida na Encarnação do Verbo, imagem perfeita da sua plena união, é possibilitada pela capacidade ontológica do homem ser afetado e relacionar-se com os seus semelhantes, mas sobretudo com Deus. Toda a verdade e o significado da própria Revelação têm, portanto, como estrutura «a estadia de Deus com a humanidade», a sua estadia na alma de cada crente<sup>225</sup>. Esta estadia divina, que motiva e alimenta o progresso espiritual, possibilita a passagem da imagem à semelhança com Deus, depende, em muito, do modo de acolhimento e de adesão de cada alma crente: a afetividade é o terreno desta relação.

A analogia que existe entre o triplo sentido da Escritura e a antropologia tricotômica origeniana testemunha o próprio caminho que Deus faz com o homem, convidando-o às realidades celestes para as quais predispõe o seu desejo natural. Ora, se o movimento é conatural a qualquer ser anímico, o desejo natural, comum a todos os homens pela sua natureza de criatura<sup>226</sup>, que provoca este movimento, vai ao encontro do livre arbítrio, que reside na alma, para definir a personalidade individual. As duas partes que compõem a alma, *mens* ou *καρδιά*

---

<sup>225</sup> Cf. ANATHOLIOS, K., «Christ, Scripture and the christian story of meaning in Origen», 74-76.

<sup>226</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 11, 1 (394): «é certo que, de qualquer maneira, nenhum ser animado pode ficar inativo e imóvel, mas de todas as maneiras deseja mover-se, agir sempre e querer alguma coisa...».

e *sensus carnis* ou *θυμός* e *ἐπιθυμία* solicitam-na então quer para a ascensão espiritual (parte superior) quer para uma fixação nos desejos carnis (parte inferior)<sup>227</sup>.

A antropologia origeniana que, tal como a sua hermenêutica, «é dinâmica e tendencial num contexto de combate espiritual» descobre assim no desejo natural ou «amor à verdade», em nós colocado por Deus<sup>228</sup>, um dos seus motores, que há-de orientar o homem até ao seu fim último, a visão beatífica, por Cristo<sup>229</sup>.

Neste percurso, toda a realidade sensível, que participa da bondade ontológica da criação, como ato divino, tem o papel de orientar o homem para Cristo, «fonte de todos os mistérios»<sup>230</sup> e suma Verdade (Jo 14, 6): um discernimento, segundo a própria tensão interior à alma, é fundamental para atingir esse fim. A inteligência ou parte superior da alma que «permite à pessoa humana receber e aceitar» a graça divina ativa no *pneuma* e a parte inferior, que constitui o princípio das imaginações, instintos ou paixões da alma, são, na sua essência, o terreno da afetividade, que se distingue bem dos afetos como a nascente do rio. A afetividade é, portanto, entendida aqui não como um conjunto de sentimentos, afetos ou emoções, mas no seu sentido mais profundo como o «poder originário de ser afetado», a condição primeira da possibilidade de qualquer vida afetiva, de toda a experiência fundamentalmente pessoal, subjetiva e inter-relacional<sup>231</sup>. Sem a afetividade, que nos oferece a possibilidade desta identificação dos diferentes estados da nossa vivência subjetiva, dificilmente perceberemos as dinâmicas do progresso espiritual e a existência duma distinção entre os três géneros de homens,

---

<sup>227</sup> Cf. CROUZEL, H., «L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos», in SPM 12 (1981) 37-41. A parte superior designa-se pelo termo platónico νοῦς (*mens, animus* ou *sensus*), que este autor traduz por “inteligência”, ou pelo termo estoico ἡγεμονικόν (*principale animae, mentis* ou *cordis*) ou pelo termo bíblico καρδιά (*cor*). A parte inferior, acrescentada à alma depois da queda, é assimilada por vezes aos dois elementos inferiores da tricotomia platónica *θυμός* e *ἐπιθυμία* ou é também chamada «o pensamento da carne» (Rm 8, 6-7), *sensus carnis* ou *sensus carnalis*.

<sup>228</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 11, 4 (402).

<sup>229</sup> Cf. MEIS, A., «El “Desiderium Naturale”, según Orígenes, De Principiis II 11, 1-7», in TV 55 (2014) 1, 37.

<sup>230</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 143.

<sup>231</sup> Cf. LAVIGNE, J.-F., «Le statut ontologique de l'affectivité: fondement ou épiphénomène ?», in *Noesis* 16 (2010) 11-26. Artigo disponível em <http://noesis.revues.org/1716>, consultado a 03|05|2016 pelas 17h.

análogo aos três sentidos da Escritura, que marca este itinerário relacional com Deus, numa comunhão eclesial.

A afetividade sustenta assim a possibilidade humana de progredir nos diversos sentidos da Escritura, conhecendo melhor a Cristo, não apenas intelectual ou doutrinalmente, mas também empiricamente, até à possibilidade de uma união mística. Ela é como que a chave que nos permite perceber a objetividade dos três sentidos da Escritura, vistos também como três modos diferentes de sermos tocados e transformados pela Escritura. A dimensão cognitiva, que marca este processo hermenêutico ascensional, é, portanto, indissociável da afetividade que informa as próprias estruturas da inteligência, como fonte de conhecimento e exercícios cognitivos originais: o conhecimento de Deus nunca se dissocia do amor a Deus, tornado visível na vida quotidiana.

A afetividade, que possibilita e interfere em todos os movimentos da alma, pode acelerar, perturbar, abrandar ou impedir a passagem de um sentido da Escritura a outro e, por analogia, o próprio itinerário espiritual ascensional para Deus. Por isso, as duas partes da alma, nos seus diversos movimentos, podem ser totalmente espiritualizadas ou cair nas redes da “paixão carnal”. Conduzido pelo espírito, a inteligência ou o coração, como «órgão da vida moral e virtuosa, do conhecimento de Deus, da atividade contemplativa e mística», torna-se o suporte dos sentidos espirituais<sup>232</sup>.

A parte inferior, se for também espiritualizada, torna-se o princípio criativo da linguagem simbólica do amor e da “paixão espiritual” (*spiritali cupidine*), necessária para progredir na procura/encontro de Cristo-Esposo<sup>233</sup>. A hermenêutica transforma-se em *sequela Christi*, marcada por uma adesão total e integral do crente ao *Logos* que nasce e cresce na sua

---

<sup>232</sup> Cf. CROUZEL, H., «L’anthropologie d’Origène: de l’arché au telos», 40-41. As grandes metáforas vegetais, animais que tecem o texto do *Ct* e as suas interpretações espirituais traduzem esta riqueza numa afetividade transfigurada, que sabe partir da realidade sensível como pedagogia para Deus, o seu criador. A idolatria seria então confundir o sensível, que em si é bom, tal como os diversos movimentos da alma [cf. ORÍGENES, *HCt* II, 1 (104)], com a Verdade (cf. CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963, 67-68).

<sup>233</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74).

alma. O amor, feito de desejo e dom (*éros* e *agapè*) como expressão máxima da afetividade<sup>234</sup>, domina esta adesão, marcada por uma sensação consoladora da presença do Esposo, mas também com o seu eclipse, que ativa de novo o desejo e convida a uma progressão na virtude e vida espiritual<sup>235</sup>.

A interpretação da Escritura, marcada por este movimento afetivo, torna-se procura de uma presença que, uma vez encontrada, deixa em nós como que uma “ferida de caridade”, mediante a “beleza” e a “graça do Verbo de Deus”, possibilitando uma progressão através dos três sentidos da Escritura e no itinerário espiritual<sup>236</sup>. Assim, dos sentidos corporais é possível adquirir e cultivar progressivamente os sentidos espirituais, porque o seguimento amoroso de Cristo oferece um conhecimento que é adesão progressiva até à união com ele, cume do conhecimento<sup>237</sup>.

A afetividade joga então um papel decisivo no próprio processo de conhecimento de Cristo pelo estudo da Escritura. Há, de facto, a possibilidade de compreender de modo puramente intelectual os mistérios de Cristo desvelados ao longo do caminho hermenêutico, mas sem a adesão, comunhão e união a Cristo, este nos permanece desconhecido: só «o amor (*ἀγάπη*) nos une fortemente (*κολλᾷ*) a Deus»<sup>238</sup>. Portanto, dado que a união total se realizará na visão beatífica e que, neste mundo, a união mística prefigura, mesmo que ainda não consigamos estar na posição da Esposa para penetrar no “apartamento” do Rei (Ct 1, 4) e ouvir o que ela ouve, convém que nos deixemos tocar pelo Esposo, estar junto dos seus “companheiros”<sup>239</sup> ou, como as “donzelas”, correr atrás dele em direção ao odor dos seus “perfumes” (Ct 1, 3-4)<sup>240</sup>.

---

<sup>234</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources», in *Missionalia* 26 (1977), 37.

<sup>235</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 7 (94).

<sup>236</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, 159-163.

<sup>237</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et la connaissance mystique*, 518-523.

<sup>238</sup> ORÍGENES, *HJr* V, 2 (286). Reconhecendo que não nos devemos unir firmemente a nada, porque a nossa única preocupação é amar a Deus, Orígenes reconhece que só o amor nos configura a Deus: «ή γὰρ ἀγάπη κολλᾷ ἡμᾶς τῷ θεῷ».

<sup>239</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (70).

<sup>240</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (82).

A hermenêutica origeniana move-se então num clima afetivo, onde a sensação constitui a sua forma elementar e os diversos sentidos humanos colocam as bases interpretativas, na relação com a Escritura e o *Logos* divino, em função da posição do hermenauta neste grande itinerário “esponsal” com Cristo<sup>241</sup>.

Depois deste primeiro ponto em que percebemos a dinâmica relação vital de Orígenes com a Escritura em geral, ao descobrir o papel chave da afetividade neste processo relacional, compreendemos que seria importante focalizar-nos agora no *Cântico dos Cânticos*. A dimensão sponsal que a particulariza no meio dos outros livros bíblicos ajudar-nos-á a perceber melhor o lugar da afetividade no itinerário espiritual. Ora, antes de chegarmos à relação origeniana com este livro, convém visitar e conhecer a tradição interpretativa que lhe é anterior.

## **2. O CÂNTICO DOS CÂNTICOS ANTES DE ORÍGENES**

### **2.1. NA TRADIÇÃO JUDAICA**

A canonicidade e a santidade do *Cântico dos Cânticos*, unanimemente aceites no judaísmo, segundo o testemunho de Rabi Aqiba<sup>242</sup>, sustentam a sua rica tradição interpretativa,

---

<sup>241</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142). Cada sentido é uma “janela” pela qual o Esposo observa e por onde podemos deixar entrar quer a vida quer a morte. Assim, o conhecimento que temos da Escritura e do Esposo passa também pela orientação que dêmos à mensagem que captamos pelos nossos sentidos. Quem se limitar aos sentidos corporais, tenderá a ficar pela letra ou por um conhecimento humano de Cristo, mas quem progredir para os sentidos espirituais, saboreia com cada sentido os mistérios de Cristo, subindo para o conhecimento perfeito da sua divindade.

<sup>242</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 380-382. Falando dos debates sobre a canonicidade do *Cântico dos Cânticos*, esta autora oferece-nos o testemunho de Rabi Aqiba : «ninguém nunca contestou em Israel que o *Cântico dos Cânticos* sujasse as mãos. Pois, o mundo inteiro fora incomparável no dia em que o sublime *Cântico dos Cânticos* tinha sido transmitido a Israel, porque todas as Escrituras (*Kethoubim*) são santas, mas o *Cântico dos Cânticos* é a mais santa das Escrituras».

mormente na época tanaítica. A leitura tradicional judaica<sup>243</sup> é fundamentalmente alegórica e tipológica.

Alegoricamente o epitalâmio é interpretado, na sua base, como cântico do amor nupcial entre Deus e Israel. A partir desta perspectiva teológica, as leituras tipológicas veem apresentados neste livro os momentos chaves da história salvífica de Israel, mediante a prática de figurações históricas e messiânicas, por um lado, e pela prefiguração escatológica, atendendo ao contexto do povo contemporâneo a esta interpretação<sup>244</sup>. Assim, a posição doutrinal do *Cântico dos Cânticos*, nesta leitura tradicional judaica, deve aproximar-se da teologia da aliança nos seus precursores proféticos como Os 2; Is 40-66; Jr 31; Ez 16 e 23<sup>245</sup>.

Esta aproximação realça claramente que este livro, escrito para o progresso espiritual do leitor, numa dinâmica de aliança com Deus, é fundamentalmente considerado, na tradição judaica, como um epitalâmio do amor divino, que traduz a figuração idealizada da relação esponsal de Deus com Israel, materializada na sua história salvífica. Por isso, os rabinos reconhecem que, pela sua natureza e complexidade, facilmente aberta a uma leitura erótica, é preciso ter uma certa maturidade espiritual antes de abrir e ler este livro<sup>246</sup>, que «suja as mãos», segundo a expressão de rabi Aqiba.

Afirmada a convicção teológica de que o *Cântico dos Cânticos*, na sua riqueza simbólica, é um diálogo nupcial entre Deus e o seu povo Israel, que colabora com Ele na realização da História da Salvação e da manifestação universal da sua glória, os rabinos, numa

---

<sup>243</sup> Não tendo acesso à literatura rabínica deste período, nem instrumentos suficientes para a sua melhor interpretação, o que não é o nosso propósito neste trabalho, basear-nos-emos nos seguintes estudos, que nos parecem bem fundamentados: KAPLAN, J., *My perfect one: typology and early rabbinic interpretation of Song of Songs*, OUP, Oxford, 2015; PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 379-411 (Shir há Shirim: quelques aspects de subjectivation dans la tradition juive).

<sup>244</sup> Cf. BONSIRVEN, J., «Exégèse allégorique chez les Rabbins tannaïtes», in RSR 24 (1934) 1, 37-46 : atendendo a esta perspectiva judaica, o autor conclui que a prática alegórica não é muito aprofundada na exegese rabínica do epitalâmio, o que não lhes permitiu aprofundar o conteúdo da relação esponsal Deus-Israel que tinham descoberto alegoricamente neste livro, nem se abrir à sua dimensão profética.

<sup>245</sup> Um bom estudo sobre esta temática da aliança nos Profetas, vista como precursores do autor do *Cântico dos Cânticos* pode ser lido com interesse no seguinte livro: FEUILLET, A., *Le Cantique des Cantiques: étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Cerf, Paris, 1953, 140-192.

<sup>246</sup> Cf. KAPLAN, J., *My perfect one*, 1-15.

leitura histórica, relacionam-no com os acontecimentos chaves da relação Deus-Israel, nomeadamente a travessia do Mar Vermelho e a teofania do Sinai<sup>247</sup>. Esta aproximação permitia-lhes dar voz à sua visão social da relação ideal que, no presente, deveria existir entre Israel e Deus, marcada por um amor recíproco, expresso mediante os mandamentos. Assim, quer relacionando-o com os momentos fundadores do passado (Êxodo, travessia do Mar Vermelho, teofania do Sinai), quer com a história posterior de Israel na sua relação com os outros povos, esta leitura tipológica ajudou-os a criar um espaço social e hermenêutico para a sua piedade, assinalada por uma devoção afetiva para com Deus mediante os mandamentos<sup>248</sup>.

Esta tradição judaica, que podemos encontrar quer de modo transversal no Talmude<sup>249</sup> quer mais consistentemente nos *midrashim* tanaíticos, não nos oferece uma interpretação continuada do *Cântico dos Cânticos*, mas refere-se-lhe sobretudo para explicitar a relação de amor que existe entre Deus e Israel através dos acontecimentos da história da sua redenção ou para a projetar numa perspetiva escatológica. Em ligação com a narração da história passada e presente de Israel, as Mekilta de Rabi Yishmael e de Sifre Bemidbar relacionam nomeadamente alguns versos deste epitalâmio com o dom da Tora no Sinai (Ct 1, 12 com Ex 19, 16); partem da íntima relação esponsal que existe entre o Esposo e a Esposa neste texto para apresentar a exclusividade da união de Deus com Israel perante as outras nações (Ct 4, 16 com Ex 15, 8) e, finalmente, usam alguns dos seus versos para dar novos sentidos à prática ritual judaica (Ct 4, 16; 5, 1 com Nm 7, 17)<sup>250</sup>.

Se a perspetiva histórica domina esta leitura alegórica, existe também uma interpretação proléptica, que, perante a realidade atual de dominação greco-romana em Israel, encontra no *Cântico dos Cânticos* o sentido de um regresso a uma visão perfeita da relação de Deus com Israel no futuro escatológico. Assim, os rabinos consideram Ct 4, 8 como uma prefiguração do

---

<sup>247</sup> Cf. BONSIRVEN, J., «Exégèse allégorique chez les Rabbins tannaïtes», 40.

<sup>248</sup> Cf. KAPLAN, J., *My perfect one*, 26-34.

<sup>249</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 382-383.

<sup>250</sup> Cf. KAPLAN, J., *My perfect one*, 47-61.

regresso escatológico de Israel à terra prometida. Esta leitura tem, porém, uma forte implicação no presente, pois serve para encorajar a fidelidade de Israel na sua relação atual com Deus<sup>251</sup>, relação esta que, prefigurada também por este canto poético, tem a sua realização na experiência e prática rabínicas desta época tanaítica.

Esta hermenêutica, quer numa leitura tipológica historicista quer numa perspectiva escatológica, relaciona, portanto, geralmente um verso deste texto com um acontecimento ou personagem da história nacional de Israel, de modo que o epitalâmio sirva de contraponto às narrativas históricas numa dinâmica de intertextualidade e vice-versa<sup>252</sup>. Por vezes, porém, o mesmo verso pode ter muitos referentes: é o caso paradigmático de Ct 1, 8 que serve para caracterizar a experiência da entrada de Israel na terra prometida bem como a sua subjugação ao poder estrangeiro no primeiro século<sup>253</sup>. Compreendemos então que a hermenêutica judaica não pretende interpretar este texto em si como algo isolado. Pondo-o em sinfonia com toda a Escritura e, vendo nele como que o resumo da Escritura pela expressão ideal da aliança de Deus com Israel que ele contém, ela é fundamentalmente prática, apelando a uma maior fidelidade de Israel, Esposa, ao seu Esposo. Esta dimensão realiza-se na liturgia da *Pesah* durante a qual este texto era lido *in extenso*, situando-o assim em referência com algo central da fé judaica, à qual dava inteligência e cor<sup>254</sup>.

Perante esta leitura diversificada que nos oferece a rica tradição judaica, podemos chegar à conclusão de que dois dados são fundamentais e invariáveis: o *Cântico dos Cânticos* é interpretado alegoricamente como epitalâmio do amor esponsal entre Deus e Israel e, como livro canónico, deve ser lido espiritualmente, pois foi para o progresso espiritual do povo que foi escrito, a fim de que Israel permaneça fiel à aliança com Deus, apesar das vicissitudes da história. No entanto, a multiplicidade das interpretações tipológicas e figurativas ou

---

<sup>251</sup> Cf. KAPLAN, J., *My perfect one*, 65-67.

<sup>252</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 386.

<sup>253</sup> Cf. KAPLAN, J., *My perfect one*, 71-72.

<sup>254</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 392-410.

prefigurativas deste texto levou a que se perdesse progressivamente, na exegese rabínica, a preeminência dada ao tema do amor nupcial entre Deus e Israel, como o seu tema principal<sup>255</sup>.

Notemos, por fim, que a tendência rabínica a atualizar sempre este texto, assim como a influência sociocultural greco-romana e sobretudo a polémica judeo-cristã dos primeiros séculos da nossa era, quanto à interpretação messiânica deste livro, irá reduzir progressivamente o papel dado ao Messias nesta interpretação tradicional judaica. Ora, acolhendo a tradição judaica nos seus grandes fundamentos e reconhecendo que toda a História da Salvação culmina em Cristo, é nesta dimensão messiânica, acentuada no cristianismo, que se manifestará a particularidade da tradição cristã: a relação esponsal Deus-Israel realiza-se agora e de modo definitivo na relação esponsal Cristo-Igreja, como veremos nos pontos seguintes.

## **2.2. NA TRADIÇÃO CRISTÃ: DO NOVO TESTAMENTO A HIPÓLITO**

Ao reconhecer a canonicidade do *Cântico dos Cânticos*, conforme foi afirmada pela tradição judaica, a Igreja não só o integrava no seu cânone, mas também mantinha com este livro uma rica relação de intertextualidade, interpretando-o a partir de Cristo. Assim, acolhendo sobretudo a leitura alegórica, mais consensual no judaísmo, que via neste texto a expressão da relação amorosa de Deus com o seu povo, Israel, a tradição cristã, já no NT, irá ver no Esposo, Cristo, e na Esposa, a Igreja<sup>256</sup>. Antes de Orígenes, temos, como expressão desta leitura cristológico-eclesial, algumas alusões em diversos textos do NT, que apresentaremos sucintamente, num primeiro momento, e o *Comentário* de Hipólito de Roma, que seguirá.

---

<sup>255</sup> Cf. BONSIRVEN, J., «Exégèse allégorique chez les Rabbins tannaïtes», 45 ; ROUSSEAU, O., «Introduction», 13-14.

<sup>256</sup> Cf. RUFFENACHI, F., «Cantique des Cantiques», in *DSp* II, Beauchesne, Paris, 1953, 88 (este autor escreveu apenas a primeira parte deste artigo, «Le Livre lui-même», atribuído a quatro autores).

### 2.2.1. O *Cântico dos Cânticos* no Novo Testamento

O NT não contém nenhuma citação ou referência explícita ao *Cântico dos Cânticos*, no entanto, podemos encontrar nele, de modo mais difuso, as diversas alusões à temática nupcial deste livro bíblico<sup>257</sup>. De facto, a realidade da aliança, geralmente expressa nos *Profetas* pela fórmula «serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo» (Jr 7, 23; Os 2, 25) e assimilada de modo esponsal pela declaração da Esposa «o meu amado é meu e eu sou dele» (Ct 2, 16) e suas progressivas variantes (Ct 6, 3; 7, 11), não podia estar ausente no NT<sup>258</sup>. Se a tradição judaica via no Esposo do *Cântico dos Cânticos*, Deus e na Esposa, o povo de Israel, a transposição deste paradigma na perspetiva da Nova Aliança é marcada pela centralidade cristológica: Cristo é o Esposo e a Igreja é a sua Esposa.

Assim, de modo geral, atribui-se um sentido coletivo à Esposa, mesmo se S. Paulo já lhe sugere um sentido individual (1 Cor 6, 15-17; 7, 32-34). Muitas vezes, porém, fala-se apenas do Esposo sem aludir explicitamente à Esposa, ainda que a possamos ver implicitamente nas multidões que seguem a Cristo<sup>259</sup>.

Nos Evangelhos sinóticos, três textos falam especialmente das núpcias messiânicas, fazendo-nos pensar na temática nupcial do *Cântico dos Cânticos*. O primeiro e, talvez, o mais evidente é o diálogo de Jesus com os seus interlocutores sobre o jejum em Mt 9, 14-16 e os seus paralelos (Mc 2, 18-20; Lc 5, 33-35). Identificado claramente como o Esposo, Jesus afirma que os seus discípulos, chamados os “companheiros do Esposo” ou, literalmente, “os filhos do

---

<sup>257</sup> Referimo-nos, neste ponto, principalmente aos seguintes estudos : FEUILLET, A., «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Évangiles synoptiques», in RT 84 (1984) 181-211 ; CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources», in *Missionalia* 26 (1977) 41-44; PELLETIER, A.-M., *Le Cantique des Cantiques*, CE 85, Cerf, Paris, 1993, 29-31, que nos oferecem um bom elenco desses textos neotestamentários.

<sup>258</sup> Cf. FEUILLET, A., «Les épousailles messianiques et les références au *Cantique des Cantiques* dans les Évangiles synoptiques», 181-188. Perante múltiplas interpretações divergentes do *Cântico dos Cânticos*, sobretudo na modernidade, o autor sugere que o NT poderia ser também uma chave preciosa para a sua correta interpretação.

<sup>259</sup> Cf. CROUZEL, H., «Introduction», in ORÍGENES, *CCt*, introduction, traduction et notes par Luc BRÉSARD et Henri CROUZEL, T. 1, Cerf, Paris, 1991, 28-29 (SC 375).

apresentado nupcial”, não podem jejuar enquanto estão com o Esposo<sup>260</sup>. A forte alusão ao *Cântico dos Cânticos*, que neste texto não se limita às personagens, só se compreende se voltamos ao cenário do Batismo de Jesus.

A imagem da *Pomba*, geralmente interpretada como forma tomada pelo Espírito Santo nesta teofania batismal, sugere quase sempre na tradição bíblica e judaica sobretudo o povo eleito. Sem poder ignorar esta tradição bíblica, Mateus sugeriria então que a *Pomba* é verdadeiramente símbolo da manifestação do Espírito apenas porque a Esposa da Nova Aliança, inaugurada em Cristo, é Esposa de Cristo, enquanto comunidade transformada e purificada pelo Espírito Santo<sup>261</sup>.

Portanto, se João Batista percebeu as referências que tinha a teofania batismal ao *Cântico dos Cânticos*, melhor se percebe que Jesus tenha respondido aos seus discípulos, referindo-se a si mesmo como o Esposo desta nova comunidade messiânica, representada pelos seus discípulos<sup>262</sup>. Na parábola do banquete nupcial (Mt 22, 1-14), o nosso segundo texto, Deus-Pai é apresentado, numa perspectiva escatológica, como o Rei que celebra as bodas do seu Filho, o Esposo<sup>263</sup>: é necessário revestir o traje nupcial. Se o tema do festim messiânico dos Profetas (Is 25, 6-8; 55, 1-5; So 1, 7) ajuda a compreender o pano de fundo desta parábola, o contributo de Ct 8, 1-2; 5, 1 ilumina melhor a sua particularidade capital: trata-se não apenas de um festim messiânico, mas nupcial<sup>264</sup>. Podemos então ver nas pessoas convidadas nas encruzilhadas da cidade e que entram revestidas do traje nupcial a alusão à Esposa, Igreja de Cristo<sup>265</sup>. Finalmente, na parábola das dez virgens em Mt 25, 1-13, fala-se ainda do Esposo, por elas esperado. Ao ouvirem o grito que anuncia a vinda do Esposo, só as cinco virgens sensatas estão

---

<sup>260</sup> Mt 9, 15: «... por acaso podem os amigos do noivo estar de luto enquanto o noivo está com eles? Dias virão, quando o noivo lhes será tirado; então, sim, jejuarão»

<sup>261</sup> Cf. FEUILLET, A., «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Évangiles synoptiques», 192-194.

<sup>262</sup> Cf. FEUILLET, A., «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Évangiles synoptiques», 195-197.

<sup>263</sup> Mt 22, 2: «O Reino dos Céus é semelhante a um rei que celebrou as núpcias do seu filho»

<sup>264</sup> Cf. FEUILLET, A., «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Évangiles synoptiques», 208-211.

<sup>265</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources», 42.

prontas para entrar com ele na sala das núpcias. Podemos ver implicitamente aqui presente alguma referência ao Ct 1, 3-4, em que as donzelas correm atrás do Esposo, seguindo o odor do seu perfume.

No Evangelho de S. João, o tema das núpcias messiânicas, que continua a figura nupcial de Deus no *Cântico dos Cânticos*, pode encontrar-se nas bodas de Caná, onde Cristo, como Esposo, se une à humanidade pela sua Encarnação, oferecendo-lhe um “vinho” novo e melhor. A alusão, porventura, mais explícita encontra-se em Jo 3, 26-29, nestas palavras admiráveis de João Batista: «o esposo é aquele a quem pertence a esposa; mas o amigo do esposo, que está ao seu lado e o escuta, sente muita alegria com a voz do esposo». Vendo o contexto em que as multidões, que seguiam a João Batista, iam agora ao encontro de Jesus, podemos ver que o Esposo é Cristo, o amigo do Esposo, João Batista, e a Esposa, essa multidão que agora segue a Cristo. Uma leitura atenta de Jo 20, 11-16 pode indicar-nos a existência duma alusão implícita a Ct 3, 1-4. De facto, a amorosa procura do Senhor por Maria Madalena, na manhã da Páscoa e a sua resposta, “Rabbouni”, diminutivo de *Rabbi*, marcada por uma certa familiaridade e afetividade, quando o Ressuscitado chama por ela, faz-nos rever, pelos seus detalhes, a amada do *Cântico dos Cânticos* que, tendo procurado toda a noite, no seu leito, o seu amado, sai pelas praças e ruas da cidade a procurá-lo, perguntando aos guardas se o teriam visto, até que o encontra. Por fim, outras alusões, ainda mais veladas, podem encontrar-se no Evangelho de S. João, como «reminiscências das imagens vivas» deste epitalâmio. Assim, podemos ver, por exemplo, em Jo 6, 56 «...permanece em mim e eu nele» uma alusão implícita a Ct 2, 16: «o meu amado é meu e eu sou dele» e em Jo 12, 32 «... atrairei todos a mim» (πάντας ἐλκύσω) uma proximidade com Ct 1, 4: «arrasta-me contigo...» (ἐλκυσάν σε), e uma implícita relação entre a parábola do Bom Pastor (Jo 10, 1-6) e as pastagens do Ct 1,7<sup>266</sup>. Se em geral nestes

---

<sup>266</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 15.

textos a identidade da Esposa não é explícita, nos escritos paulinos e no Apocalipse de S. João, esta é mais evidente.

São Paulo vê analogicamente na união matrimonial do homem e da mulher a imagem deste «grande mistério» da união de Cristo e a Igreja (Ef 5, 22-33). Amando-a até se entregar por ela, Cristo, diz Paulo, quis apresentar a si mesmo «a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível» (Ef 5, 27), imagem quase idêntica à exclamação do Esposo em Ct 4, 7: «és toda bela, minha amada, e não tens um só defeito!». Em 2 Cor 11, 2, é claro que a Igreja de Corinto é essa Esposa que Paulo desposou ao único Esposo, Cristo.

No Apocalipse de S. João, a afirmação que encerra a carta à Igreja de Laodiceia em Ap 3, 20: «eis que estou à porta e bato: se alguém ouvir minha voz e abrir a porta, entrarei em sua casa e cearei com ele, e ele comigo», pode ser uma alusão à declaração da esposa em Ct 5, 2: «eu dormia, mas meu coração velava e ouvi o meu amado que batia...». Uma alusão mais explícita ainda pode encontrar-se na misteriosa descrição de Ap 12, 1: «um sinal grandioso apareceu no céu: uma mulher vestida com o sol, tendo a lua sob os pés e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas», que se relaciona bem com a mulher descrita em Ct 6, 10: «quem é essa que desponta como a aurora, bela como a lua, fulgurante como o sol...».

A conceção da Igreja como Esposa não se limita, porém, à Igreja peregrina, mas designa também a Igreja triunfante, numa única e mesma comunhão eclesial como figurada simbolicamente nos últimos capítulos do Apocalipse. Falando das «núpcias do Cordeiro», o autor diz que «a sua esposa já está pronta». Foi-lhe dado de se vestir com um linho puro, adornado com os atos de justiça dos santos, cuja santidade torna ainda mais bela a Esposa (Ap 19, 7-9). Esta Esposa, a nova Jerusalém, que desce de junto de Deus adornada para o seu Esposo, é efetivamente a Igreja, dado que ela é «a tenda de Deus com os homens» (Ap 21, 2-3). Peregrina também na história, a Igreja-Esposa espera ansiosamente a vinda do Esposo e com o Espírito Santo diz: «vem!» (Ap 22, 17).

Se nestes dois grupos de textos a Esposa tem um sentido exclusivamente coletivo, a intuição joanina de que a boa conduta dos cristãos torna mais resplandecente a beleza da Esposa/Igreja, deixava já claro que o coletivo não suprime o individual. São Paulo vai ser o primeiro a aludir implicitamente, por duas vezes, a um sentido individual da Esposa. Em 1 Cor 6, 15-17, advertindo os crentes contra a fornicção, ele afirma que «aquele que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito». Assim, se pela fornicção com uma prostituta, os dois corpos formam uma só carne, a união do cristão com Cristo faz dos dois um só espírito. Recorrendo à imagem do matrimónio em Gn 2, 24, ele aplica-a agora ao encontro do crente, na sua individualidade, com Cristo<sup>267</sup>. Um capítulo depois (1 Cor 7, 32-34), falando das vantagens do celibato sobre o matrimónio, numa perspectiva escatológica já próxima, aplica individualmente a metáfora do matrimónio, opondo-a às relações do celibatário e da virgem com o Senhor<sup>268</sup>. Portanto, a Esposa, numa continuidade/descontinuidade histórica com Israel, fundada em Cristo, é já apresentada no NT quer como a Igreja universal ou local, quer como a Igreja nas suas dimensões peregrina e triunfante. Esta dimensão escatológica, retomada por Orígenes<sup>269</sup>, estará um pouco ausente em Hipólito de Roma, que acentua mais a unidade da história em Deus, limitando-se sobretudo à Igreja peregrina, já presente na sinagoga, como veremos.

### **2.2.2. O Comentário de Hipólito sobre o *Cântico dos Cânticos*.**

O primeiro *Comentário* cristão do *Cântico dos Cânticos* é-nos oferecido por Hipólito de Roma, provavelmente no início do terceiro século. Antes dele, temos apenas alguns usos alusivos deste texto bíblico em discursos ou ações litúrgicas. Assim, Ireneu de Lião em

---

<sup>267</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources», 44.

<sup>268</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources», 45.

<sup>269</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (68): a dimensão escatológica ou da Igreja triunfante está representada nos companheiros do Esposo, que ele apresenta como os anjos ou aqueles que chegaram ao estado de homem perfeito.

*Fragmenta uaria* e Melito de Sardes em *Eclogae* fazem respetivamente uma só alusão a este texto; um apócrifo anónimo cita Ct 2, 3 e Ct 3, 4 na obra intitulada *Odae Salomonis*; Tertuliano por duas vezes refere-se a este “canto nupcial”, citando Ct 4, 8 em *Aduersus Marcionem* e Ct 8, 6 em *Fragmenta uaria*<sup>270</sup>. No século III, Orígenes excluído, as referências ao *Cântico dos Cânticos* já serão mais numerosas e mais diversificadas do que nos séculos anteriores<sup>271</sup>.

O *Comentário* de Hipólito chegou-nos numa versão georgiana, feita a partir duma tradução arménia do original grego, cujos fragmentos ainda temos, e dos fragmentos existentes em diversas línguas<sup>272</sup>. Este texto apresenta-nos apenas o comentário dos três primeiros capítulos (Ct 1, 2-3, 8)<sup>273</sup> e é um precioso testemunho duma exegese cristã de um texto veterotestamentário, lido e interpretado em si mesmo, sem a preocupação apologética contra Marcião e a sua negação da importância cristã do AT, nem orientada diretamente para uma finalidade catequético-doutrinal<sup>274</sup>.

Misturando ainda os caracteres homiléticos e os de um comentário, ele interpreta organicamente o *Cântico dos Cânticos* como uma alegoria da relação sponsal Cristo-Igreja, sem se referir ao seu eventual sentido literal<sup>275</sup>. Sem se preocupar principalmente em encontrar soluções para as dificuldades do texto, o comentário torna-se para Hipólito o lugar da expressão do seu entusiasmo perante os mistérios que a leitura deste texto lhe revela e cuja interpretação vivifica e pretende suscitar no leitor, a fim de viver também, para si mesmo, o que se faz no *Cântico dos Cânticos*. A sua leitura tipológica deste texto não apresenta a História da Salvação em dois tempos feita de continuidade e descontinuidade, mas revisitando toda a história bíblica para identificar nela as personagens que, desde os inícios, são figuras das do epitalâmio, quer

---

<sup>270</sup> Cf. ALLENBACH, J. (coord.), *BP*, T. 1, C.N.R.S, Paris, 1975, 210.

<sup>271</sup> Cf. ALLENBACH, J. (coord.), *BP*, T. 2, C.N.R.S, Paris, 1977, 205-208.

<sup>272</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 217-218 : se tínhamos notícias deste Comentário de Hipólito apenas por fragmentos do original grego e alguns fragmentos nas línguas síriaca, arménio e eslava, o texto atual que temos provém da descoberta de Marr em 1888, na sua versão georgiana, que ele editou em 1901, traduzida em alemão (1902) por Bonwetsch. Garitte oferecer-nos-ia mais tarde em 1965 uma edição e tradução latina desse documento, associando-lhe um manuscrito descoberto por Blacke em Jerusalém.

<sup>273</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 218.

<sup>274</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 53.

<sup>275</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 57.

pela sua proximidade quer pelo seu afastamento do Esposo, apresenta uma história total da humanidade, marcada pela presença de Deus. Assim, a figura da Esposa (Igreja) vê-se como continuidade da sinagoga, graças a uma teologia unitária da história, que não vê nesta uma prefiguração ou sombra da Igreja, pois a novidade eclesial não sai da promessa, mas dilata-a<sup>276</sup>. Com efeito, interpretando o perfume do Esposo (Ct 1, 3) como «símbolo da geração do Logos e da sucessiva encarnação», ele apresenta uma síntese da História da Salvação que exemplifica isso, partindo de Noé até Cristo e a Igreja<sup>277</sup>. Nesta sua leitura tipológica, em que a Igreja-Esposa é a articulação de uma totalidade, desde os primórdios da *Historia Salutis*, o *Cântico dos Cânticos* não lhe aparece como um livro a explicar, mas tem sobretudo interesse pelas luzes e saberes que contém acerca desta mesma História da Salvação. Talvez por isso é que não se preocupa em apresentar o seu possível sentido literal<sup>278</sup>.

### 3. ORÍGENES E O *CÂNTICO DOS CÂNTICOS*

Na história da interpretação do *Cântico dos Cânticos*, Orígenes ergue-se como mestre incontestável, apoiando-se na tradição judeo-cristã que lhe é anterior para melhor se singularizar. Da hermenêutica judaica, que ele conheceu, ele guarda sobretudo a sua leitura alegórica deste texto como expressão do amor divino e a sua prática atualizante na história, mediante a intertextualidade, mesmo que numa perspectiva diferente<sup>279</sup>. A importância que tem este livro para o alexandrino derivará parcialmente da que já tinha no judaísmo, expressa pela

---

<sup>276</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 219-226.

<sup>277</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Lettera e/o alegoria*, 57-58.

<sup>278</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 226-227.

<sup>279</sup> Cf. DE LANGE, N. R., *Origen and the jews: studies in Jewish-Christian relations in Third-Century Palestine*, Cambridge, 1975; KIMELMAN, R., «Rabbi Yohanan and Origen on the Song of songs: a Third-Century Jewish-Christian Disputation», in HTR 73 (1980) 567-595.

sua tradicional escada dos dez cânticos, que culmina no *Cântico dos Cânticos*<sup>280</sup>. Da tradição cristã em constituição, ele retém sobretudo a sua aplicação alegórica à relação esponsal Cristo-Igreja, numa progressão temporal da *Historia Salutis*, focalizando-se totalmente no tempo da Igreja e interessando-se inteiramente pela existência e experiência cristãs de união a Cristo<sup>281</sup>.

Estas pequenas distinções que o situam em relação à tradição interpretativa anterior e contemporânea levam-nos agora a procurar qual a afinidade que o Alexandrino teceu com este texto bem como a sua importância no conjunto da sua obra.

### 3.1. IMPORTÂNCIA E SIGNIFICADO NO *CORPUS* ORIGENIANO

Se nos basearmos no testemunho de São Jerónimo, que atesta que Orígenes se superou a si mesmo no seu *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*<sup>282</sup>, podemos afirmar que a exegese deste livro representa não só o cume da sua hermenêutica bíblica, mas também da sua doutrina mística e espiritual<sup>283</sup>, marcada por um desejo e um progresso inesgotáveis na relação eclesial e individual com o Esposo. Esta nossa afirmação justifica-se pelo menos com dois argumentos:

Em primeiro lugar, este epitalâmio acompanhou a vida e o crescimento do *Adamantios* desde a sua juventude, contrariamente aos outros textos bíblicos. De facto, não deixa de ser relevante que o seu primeiro trabalho de exegese bíblica tenha sido um «pequeno» *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos*. Este opúsculo da juventude, de que só temos notícias na *Philocalia*<sup>284</sup>, que recolhe alguns dos seus fragmentos, terá sido escrito por volta dos anos 211-215, quando, depois de ter renunciado às afeições deste mundo pela sua conversão, teria

---

<sup>280</sup> Cf. MANNS, F., «Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène», in *Ant.* 65 (1990)1, 3-22.

<sup>281</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 241.

<sup>282</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt Prol.* (62): «Origenes, cum in ceteris libis omnes uicerit, in Cantico Canticorum ipse se uicit».

<sup>283</sup> Cf. LETTIERI, G., «Origene interprete del "Cantico dei Cantici": la risoluzione mística della metafisica valentiniana», in *SPM* 22 (2001) 141.

<sup>284</sup> Cf. ORÍGENES, *Phil.* 7 (326-327).

escolhido este canto do amor divino<sup>285</sup>. Mais tarde, já como *didaskalos* na Escola de Cesareia, o nosso autor escreveu o seu *Comentário* em dez livros sobre o *Cântico dos Cânticos*. Com efeito, segundo o testemunho de Eusébio de Cesareia, o alexandrino terá escrito os cinco primeiros livros durante a sua viagem a Atenas por volta do ano 240 e terá escrito os restantes cinco livros depois de regressar a Cesareia<sup>286</sup>. Finalmente, temos as suas duas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, pronunciadas nos anos seguintes, provavelmente antes do ano 244<sup>287</sup>. Estes dois últimos escritos já são obras da sua grande maturidade. Infelizmente, nenhum destes trabalhos nos chegou na sua totalidade.

Em segundo lugar, o alexandrino vê no *Cântico dos Cânticos*, que identifica como um “canto nupcial” (*nuptiale carmen*), um «epitalâmio» (*Epithalamium libellus hic*), escrito por Salomão sob a forma de drama<sup>288</sup>, o clímax de todos os cânticos da Escritura. Por conseguinte, aprender a cantá-lo e chegar a cantá-lo com a Esposa constitui o maior nível do crescimento cristão<sup>289</sup>. Assim, os diversos cânticos descrevem, desde já, o itinerário espiritual da alma crente que sobe para Deus, mediante o combate espiritual, mas sobretudo afetuosamente vivido e expresso na alegria do canto, que marca cada etapa<sup>290</sup>. Deste modo, visto que o amor espiritual é o tema principal deste texto<sup>291</sup>, ele exprime perfeitamente a finalidade última da vida humana, que é a união com Cristo e justifica a teoria exegética da necessidade de passar do «sensus historicus» ao «sensus spiritalis». Com efeito, a finalidade de toda a nossa relação com a Escritura é a nossa abertura ao amor de Deus e à sua ação transformadora. Este epitalâmio do

---

<sup>285</sup> Cf. NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, 58; 417-418.

<sup>286</sup> Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *HE VI*, 32, 2 (134).

<sup>287</sup> Ao crer o testemunho de Eusébio na sua História Eclesiástica, Orígenes só terá deixado escrever os seus ensinamentos públicos quando já tinha atingido os sessenta anos, i.e., a partir do ano 245 [cf. *HE VI*, 36, 1 (138)]. Ora, sabemos que a sua *Homilia sobre Lucas* é anterior a esta data. Perante a controvérsia que há acerca da datação das *HCt* e a distinção que poderá existir entre ensinamentos públicos habituais em Cesareia e *Homilias*, proferidas em assembleia litúrgicas, optamos pela data apresentada por Olivier Rousseau (cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 9).

<sup>288</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 1 (80).

<sup>289</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 1 (64-68).

<sup>290</sup> Cf. MANNIS, F., «Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène», 20-22.

<sup>291</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 8 (86).

amor divino constitui, para o alexandrino, a expressão máxima dessa relação de cariz soteriológico, pois desemboca numa união esponsal, feita de presença/ausência do Esposo, que ritma toda a vida espiritual em tensão escatológica<sup>292</sup>. Por isso, este livro torna-se campo fértil para a sua teoria exegética e para a sua doutrina espiritual.

Sabemos desde o primeiro ponto deste capítulo que toda a relação de Orígenes com a Escritura está impregnada por uma preocupação e finalidade soteriológica, cuja união esponsal com o Salvador é, já neste mundo, uma prefiguração. Ora, para chegar a este ponto é preciso fazer caminho, que passa por uma purificação moral dos costumes e uma maior disposição da alma a receber a graça divina. O *Cântico dos Cânticos*, pela sua natureza dramatúrgica de diálogos entre o *Logos* de Deus e a Esposa, constitui o cume e o resumo desta caminhada, porque mesmo se o seu ideal se destina apenas aos “perfeitos”<sup>293</sup>, qualquer crente pode, segundo o seu estado (“incipiente” ou “proficiente”), seguir o Esposo como a personagem do drama que melhor se adequa a sua situação e progredir<sup>294</sup>. Contudo, perante o risco e perigo que representa este livro se for lido “segundo a carne”<sup>295</sup>, o *Adamantios*, para afirmar a sua importância e superioridade em relação aos outros livros veterotestamentários, reconhece que, destinado ao “homem interior” pela sua inspiração divina, este epitalâmio é um “alimento sólido”. Este já fora assim reconhecido pelos judeus na sua arte de ensinar<sup>296</sup> e constitui o cume dos ensinamentos propostos pelas diversas obras de Salomão (*Provérbios-Eclesiastes-Cântico dos Cânticos*)<sup>297</sup>.

Segundo esta ordem dos livros de Salomão e colocando-a em paralelo com a ordem pedagógica das disciplinas filosóficas nas Escolas do seu tempo, Orígenes considera o *Cântico dos Cânticos* como última etapa de um progresso no conhecimento<sup>298</sup>. Os *Provérbios*

---

<sup>292</sup> Cf. DECOCK, P. B., «Origen’s Christian Approach to the Song of Songs», in RTh 17 (2010) 16-23.

<sup>293</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 4 (82).

<sup>294</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt 1, 1* (68-70).

<sup>295</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 6 (84).

<sup>296</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 7 (84).

<sup>297</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 16 (138).

<sup>298</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 5-7 (132).

corresponderiam à ciência Moral, que permite a purificação dos costumes; o *Eclesiastes* adequar-se-ia à ciência Natural, que nos oferece um justo conhecimento das realidades terrenas apelando-nos a procurar os bens duráveis e eternos; por fim, o *Cântico dos Cânticos* que corresponde à ciência Inspetiva ensina-nos como chegar à comunhão com Deus mediante a caridade e o amor<sup>299</sup>.

Assim, o caminho que conduz à assimilação dos mistérios escondidos neste “canto nupcial” é uma verdadeira pedagogia que nos permite, pela mortificação dos “sentidos carnis”<sup>300</sup>, passar do “homem exterior” ao “homem interior” sem supressão do primeiro nem afirmação de um dualismo. Esta dimensão dialética da antropologia origeniana<sup>301</sup> torna, portanto, dinâmica a sua conceção do itinerário ascensional para Deus, marcado por desejo e progresso inesgotáveis, de tal modo que, em cada etapa, se deve continuar com a ascese para não voltar às etapas anteriores, nunca totalmente ultrapassadas.

O “erotismo” presente neste epitalâmio, que «descreve a ação amorosa dos amantes», convida a cultivar os “sentidos espirituais” para uma melhor hermenêutica deste livro: a oração torna-se ponte para acolher a graça de Deus, que especialmente neste texto é fundamental para desvendar os seus mistérios<sup>302</sup>.

A importância que tem o *Cântico dos Cânticos* no *corpus* origeniano, como acabámos de ver, mostra bem que neste texto ele encontrou fundamentos e novos alimentos para a sua teoria hermenêutica bem como o lugar privilegiado para a sua doutrina e vida espiritual: “o casamento místico”, “a ferida de amor”, “os sentidos espirituais” etc.<sup>303</sup> Importa-nos agora ver como é que ele lidou com este texto enquanto comentador e pregador, repartindo o mesmo “alimento sólido” em contextos diferentes.

---

<sup>299</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 8-16 (132-138).

<sup>300</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt I*, 4, 16 (230).

<sup>301</sup> Cf. CROUZEL, H., «L’anthropologie d’Origène: de l’arché au telos», 46-47.

<sup>302</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, UCE, Lisboa, 2004, 48-52.

<sup>303</sup> Cf. CROUZEL, H., «Introduction», in ORÍGENES, *CCt*, Cerf, Paris, 1991, 55.

## 3.2. ORÍGENES, COMENTADOR E PREGADOR DO *CÂNTICO DOS CÂNTICOS*

O facto de termos estas duas obras que interpretam sensivelmente o mesmo trecho do *Cântico dos Cânticos* (Ct 1, 1-2, 14 nas *Homilias* e Ct 1, 1-2, 15 na parte do *Comentário* que chegou até nós) pode levar-nos facilmente a pensar que, por ter uma extensão reduzida, as *Homilias* seriam apenas um resumo do *Comentário*, para incipientes. Ora, uma abordagem destas obras parece mostrar algo mais complexo, em que cada qual tem uma identidade própria e uma pedagogia diferente face ao texto e o seu destinatário, chamado a integrar, pela sua vida, o mesmo trabalho hermenêutico. Para descobrir essa identidade de cada obra, optamos por passar pela relação que Orígenes estabelece com o epitalâmio no seu *Comentário* e nas suas *Homilias*, ficando atento à intrínseca comunhão que existe entre hermenêutica e vida espiritual no seu procedimento.

### 3.2.1. Orígenes como comentador

Como já referimos anteriormente, ao falarmos de Orígenes como comentador da Escritura, o seu *Comentário sobre o Cântico dos Cânticos* é o primeiro comentário sistemático e continuado a este livro bíblico. Composto em dez livros, só chegaram até nós os três primeiros livros numa tradução latina de Rufino<sup>304</sup> e alguns fragmentos gregos<sup>305</sup>. Obra de grande erudição, estruturada segundo uma pedagogia escolar, com uma linguagem mais didática e magistral, o *Comentário* é antecedido por um grande prólogo<sup>306</sup>, que é como que o seu pórtico

---

<sup>304</sup> Referimo-nos à versão crítica das *Sources Chrétiennes*: ORÍGENES, *CCt*, T. 1, Cerf, Paris, 1991 (SC 375); T. 2, Cerf, Paris, 1992 (SC 376).

<sup>305</sup> Estes fragmentos encontram-se em ORÍGENES, *Phil.* 27, 13 (310-314); alguns na cadeia de Cramer (cf. CRAMER, J. A., *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Vol. 8, Oxford, 1844, 115-116) e outros mais importantes na cadeia de Procópio de Gaza: «scholia in cantica canticorum» (cf. PG 17, 253-288).

<sup>306</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 1 – 4, 35 (80-172).

de entrada. Inexistente nas *Homilias*, este prólogo oferece-nos uma interessante explicação do seu programa exegético para este texto bíblico<sup>307</sup>. Com efeito, para o nosso autor, toda a hermenêutica da Escritura deve basear-se na experiência espiritual, que a sustém e cresce com ela, pois o sentido do texto é indissociável do estado espiritual do seu leitor<sup>308</sup>. Assim, interpretar o *Cântico dos Cânticos* será sempre, para ele, o arriscar de um ato de inteligência, testemunhado pelos múltiplos «mihi videtur», a partir dos dados bíblicos e da sua experiência espiritual<sup>309</sup>, sob a ação iluminadora da graça divina, pela qual o *Logos* de Deus, verdadeiro *didáskalos*<sup>310</sup>, inscreve na alma o sentido profundo deste texto sagrado. Por isso, afirmando no início deste prólogo que «este pequeno livro é um epitalâmio, isto é, um “canto nupcial” escrito por Salomão sob a forma de um drama», em que as personagens, bem identificadas, entram em diálogos e ações<sup>311</sup>, o alexandrino apresenta-nos uma série de disposições e conselhos para o ler, pois trata-se de um texto classificado como «alimento sólido»<sup>312</sup>, destinado aos que já progrediram na vida espiritual.

Dado que o tema do amor está no centro deste livro, o prólogo apresenta-nos também um importante desenvolvimento sobre o amor e a caridade, salientando a distinção entre o amor espiritual e o amor carnal, que caracterizam o “homem exterior” e o “homem interior” que existe em cada um de nós e afirmando, desde já, que a maturidade espiritual necessária para ler este livro não depende da idade natural do crente, mas do grau da sua configuração com o Verbo de Deus<sup>313</sup>. Para chegar a esta maturidade espiritual é preciso um caminho ascético-espiritual que passa pela pedagogia implementada na ordem ascensional dos três livros de Salomão, que

---

<sup>307</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 54.

<sup>308</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 4-6 (82-84): estamos assim perante a afirmação implícita do tema dos sentidos espirituais, que lhe é bem familiar.

<sup>309</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 275.

<sup>310</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 2, 3 (114): «hoc modo etiam verbum dei eam esse intellegendum est per hoc, quod ipsa ceteris omnibus, id est uniuersae creaturae, mysteriorum continentur, aperiatur».

<sup>311</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 1-3 (80-82). Logo no início a novidade em relação à tradição anterior é afirmada: a Esposa deste epitalâmio é quer a alma, feita à imagem de Deus, quer a Igreja.

<sup>312</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 1, 4-7 (82-86). Ele guarda aqui a tradição judaica que reservava este livro para a idade madura e perfeita, colocando-o na lista dos *deuteróseis*, que não se explicava a toda a gente

<sup>313</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 1-48 (90-124).

correspondem à das disciplinas filosóficas gregas (Moral, Natural, Inspeciva) e às figuras dos três Patriarcas (Abraão, Isaac, Jacob)<sup>314</sup>.

Finalmente, explica o título *Cântico dos Cânticos*<sup>315</sup>, que exalta a supremacia deste “canto nupcial” sobre os outros cânticos bíblicos, pondo-o em paralelo com «o Santo dos Santos» (Ex 26, 34) e o «Sábado dos Sábados» (Lv 16, 31). Portanto, já neste prólogo sobressaem, por um lado, a relação indispensável que existe entre a hermenêutica e a vida espiritual, e a pedagogia magistral que orientará todo o seu *Comentário*. Trata-se, certo, de uma explicação erudita, mas que não suprime a presença enunciativa do comentador, que prefere colocar o “nós” magistrático e o “vós” face a face, arriscando tantas vezes dar a sua opinião pelas expressões como «Mihi videtur», «puto ergo», de modo que, num comentário com cariz “científico”, não nos pretende oferecer “o sentido” do texto, mas propor “um sentido” fundamentado na Escritura e no seu sentido espiritual<sup>316</sup>.

A partir do cenário dramatúrgico do epitalâmio, Orígenes constrói então a dimensão subjetivada da sua interpretação, nesta relação que o liga ao texto, como o seu comentador, e ao seu destinatário, com quem caminha na procura dos mistérios divinos, a partir de um procedimento hermenêutico adaptado ao seu contexto escolar e ao estado avançado dos seus ouvintes ou leitores. Por isso, cada livro do *Comentário* está dividido, na sua unidade, em vários conjuntos, onde podemos notar geralmente este procedimento em cinco etapas<sup>317</sup>.

Na primeira etapa, é-nos apresentado o verso a comentar, que é a fonte da sua interpretação posterior. A seguir, o nosso hermeneuta procura identificar a personagem que fala neste verso e reconstruir o contexto dramático em que este é proferido: é identificação do seu sentido literal. O verso é de novo repetido, já enriquecido pela sua contextualização. Na terceira fase, o mesmo verso é agora reinterpretado no contexto da Igreja e de seguida interpretado no

---

<sup>314</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 1-23 (128-142).

<sup>315</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 4, 1-35 (146-172).

<sup>316</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 274-276.

<sup>317</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 55.

contexto do itinerário espiritual da alma: é a afirmação do seu sentido espiritual. Finalmente, pelo uso do «nós», introduz o seu leitor ou ouvinte nesta situação dramática tal como foi aplicada à alma<sup>318</sup>. Esta sequência, que relaciona níveis de interpretação com diversas atitudes de leitura, conduz facilmente, no *Comentário* – coisa que não acontece nas *Homilias* – à identificação do destinatário com a alma, que diz as mesmas palavras que a Igreja, o seu modelo nesta união sponsal com Cristo<sup>319</sup>. Esta estruturação sistemática da hermenêutica do *Comentário* não pode porém erguer-se em regra absoluta, pois não são raras as vezes em que Orígenes passa sem transição da Igreja Esposa à alma Esposa, manifestando assim o equilíbrio entre o coletivo e o individual, ou interpreta alguns versos apenas referindo-se a uma delas<sup>320</sup>.

Ao percebermos a relação de Orígenes com o *Cântico dos Cânticos* à luz do seu *Comentário*, podemos dizer que, se o amor está no centro deste livro, o principal objetivo do *Comentário* é o progresso da alma no conhecimento dos mistérios<sup>321</sup>. Com efeito, Cristo, Esposo, já não é apresentado apenas como modelo a seguir para aqueles que, nas *Homilias*, serão chamados a purificar-se e a cultivar o amor espiritual, mas é exaltado pela superioridade dos seus ensinamentos e mistérios. Isto é possível apenas se o destinatário, conforme as advertências do prólogo, fiéis à tradição judaica sobre a leitura deste livro, já se encontra num estado espiritual bem avançado, marcado por uma preferência pelas realidades espirituais.

O próprio contexto escolar e a identidade dos seus destinatários, que presidem à redação deste *Comentário* permitem, portanto, que o *Adamantios* desenrole nele todo o seu arsenal exegético, científico e místico, apresentando geralmente o «sentido literal» do versículo que

---

<sup>318</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1-15 (176-186).

<sup>319</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 14 (184): «assim, todas as vezes que descobrirmos no nosso coração, sem conselheiros, algo que é procurado entre as doutrinas e os pensamentos divinos, acreditemos que tantas vezes os beijos nos foram dados pelo Esposo, o Verbo de Deus...». Nas *Homilias*, porém, interpretando o mesmo verso, «que ele me beije com beijos da sua boca» (Ct 1, 2), a introdução do destinatário, pelo uso do «nós», é feito, não por uma identificação direta com a alma perfeita, mas de seguinte modo: «se o Esposo me tocar, eu também serei de bom odor e ungido de perfumes e até mim também chegarão os perfumes dele... Todavia, embora oiçamos isto, ainda temos o cheiro fétido dos pecados e vícios, dos quais o penitente diz pelo profeta: *as minhas feridas apodreceram completamente e corromperam-se por causa da minha loucura* (Sl 37, 6)».

<sup>320</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 167.

<sup>321</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 62.

comenta como base para chegar ao seu sentido espiritual, ponto de chegada da sua hermenêutica<sup>322</sup>. Estas duas realidades, erudição do texto e a restrição do público-alvo, poderiam levar-nos naturalmente a concluir que Orígenes é elitista ou esotérico no seu *Comentário*. Ora, uma tal conclusão seria precipitada e injusta, pois o alexandrino na sua postura antignóstica<sup>323</sup> sempre defende, a partir da Encarnação do Verbo, o acesso de todos aos mistérios, mas insiste sobre o progresso espiritual que permite aceder a estes pela mediação do *Logos* divino<sup>324</sup>.

Assim, as suas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, dirigidas ao povo em geral, constituem bem esta sua preocupação de levar “o pão quente” da Palavra a todos os crentes, nomeadamente deste livro por tradição restringido aos “perfeitos”, apelando cada qual ao progresso espiritual, para que possam vir a «dizer com a Esposa o que ela diz»<sup>325</sup>.

### 3.2.2. Orígenes como pregador

Contrariamente ao seu *Comentário*, cuja extensão e estilo escolar, se dirige mais a crentes com uma grande formação intelectual e uma certa maturidade espiritual, combatendo ao mesmo tempo algumas correntes gnósticas, mormente a metafísica valentiniana<sup>326</sup>, nas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, com um estilo mais simples, predomina o tom exortativo, apelando à conversão dos ouvintes. Todavia, este estilo próprio das homilias, marcado pelo contexto litúrgico, não reduz em nada o rigor exegético do alexandrino na

---

<sup>322</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 4, 1-3 (330-332); 11-12 (334-336). O sentido tem uma tão grande importância que o nosso autor não hesita a explica-lo e voltar a explicitá-lo se necessário, como é o caso aqui.

<sup>323</sup> Cf. LETTIERI, G., «Origene interprete del “Cantico dei Cantici”: la risoluzione mística della metafísica valentiniana», 141-186.

<sup>324</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 52.

<sup>325</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (70).

<sup>326</sup> Cf. LETTIERI, G., «Origene interprete del “Cantico dei Cantici”: la risoluzione mística della metafísica valentiniana», 141-142.

formação dos cristãos pela interpretação continuada, verso a verso, deste epitalâmio, para que todos cheguem à perfeição do amor pelo Esposo<sup>327</sup>. Dirigindo-se a um público, fortemente composto por “principiantes”, convida-o a desejar ser como a Esposa e apresenta-lhe, pela escada de sete cânticos bíblicos, interpretados à luz do cristianismo, o itinerário espiritual que deve fazer para poder lá chegar<sup>328</sup>. Por isso, a relação do pregador com o texto tal como o lugar do destinatário são marcados por uma maior subjetivação do que no *Comentário*:

«Observa diligentemente qual das duas *derramou* o perfume *sobre a cabeça* do Salvador... Observa, digo-te, e verás que, no texto evangélico, não são fábulas e narrações que foram escritas pelos evangelistas, mas são mistérios que foram escritos»<sup>329</sup>.

O itinerário espiritual traçado nestas *Homilias*, que culmina no poder cantar festivamente o epitalâmio como Esposa, implica uma maior vigilância e participação do destinatário na arte interpretativa do pregador. Por isso, exorta-o a abrir-se à compreensão deste texto com o propósito de o viver, pois o caminho que lá conduz implica purificação e maturação espiritual<sup>330</sup>. A seguinte frase é uma das muitas exortações que afirmam a necessidade do progresso espiritual neste itinerário: «e quando tiveres atravessado tudo isso, sobe mais alto ainda, para que possas, ó alma bela, cantar também com a Esposa este Cântico dos Cânticos»<sup>331</sup>.

Dado que o objetivo nas *Homilias* é incitar o destinatário, que está ainda num processo de purificação, ao amor espiritual<sup>332</sup>, Orígenes, inserindo-o progressivamente no drama, espiritualmente interpretado, convida-o a comunicar «como a Esposa com os sentimentos do

---

<sup>327</sup> Reparámos que a diferença entre os versos comentados, que possuímos na versão latina de Rufino, e aqueles apresentados nas suas *Homilias* é apenas de um verso: o *Comentário* trata de Ct 1, 1-2, 15, enquanto as *Homilias* tratam de Ct 1, 1-2, 14.

<sup>328</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 1 (66-68).

<sup>329</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 4 (80): «Diligenter obserua, quae de duabus *super caput fuderit* Saluatoris (...). Obserua, inquam, et inuenies in euangelica lectione non fabulas et narrationes ab euangelistis, sed mysteria esse conscripta».

<sup>330</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 260-263.

<sup>331</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 1 (68). O carácter superlativo do *Cântico dos Cânticos* afirmado por uma analogia com «o Santo dos Santos» e «o Sábado dos Sábados», tal como o seu septenário de cânticos bíblicos, que tem o seu cume neste epitalâmio, afirmam logo no início destas *Homilias* a maturidade espiritual, fruto desse itinerário, que é preciso ter para o ler e compreender profundamente.

<sup>332</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 2 (76): «Ista, quia euenit occasio, ut amore spiritali aliqua dicemus».

Esposo»<sup>333</sup>. Esta dimensão exortativa, parenética e formativa, própria da pregação, leva a que o procedimento aqui seja menos focalizado na elaboração e afirmação da excelência dos ensinamentos de Cristo, como no *Comentário*, mas conduza a alma do destinatário a Cristo, apresentando-lhe a sua excelência e beleza como Esposo em contraste com a nossa condição de pecadores<sup>334</sup>. Por conseguinte, se em ambas as obras a interpretação começa com o texto e só é completa pela participação do destinatário, os caminhos que levam à participação deste no sentido espiritual do texto é diferente. Nas *Homilias*, em que a interpretação de cada cena do drama é mais sintética, é-nos oferecido apenas o sentido espiritual, interpretando o epitalâmio imediatamente como drama de amor entre Cristo e a Igreja.

A dupla interpretação feita no *Comentário*, quanto à Igreja e à alma, reduz-se aqui principalmente à relação esposal Cristo-Igreja<sup>335</sup>, em que o que se diz da Igreja é muitas vezes implicitamente referido à alma, chamada a ser Esposa de Cristo, como a Igreja, bela e sem mancha (Ef 5, 27)<sup>336</sup>. Temos assim uma condensação, ditada pela própria especificidade do destinatário e do contexto litúrgico, que geralmente segue as seguintes etapas<sup>337</sup>: a explicação espiritual dos trechos que integram cada unidade interpretativa; um convite parenético a viver como a Esposa, mesmo que se esteja ainda no estado das donzelas e, finalmente, uma implicação do destinatário no diálogo<sup>338</sup>.

---

<sup>333</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 3 (78): «*Communica ut sponsa cum sensibus sponsi*».

<sup>334</sup> Cf. TORJESSEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 60-61.

<sup>335</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 1 (68): a explicação espiritual das personagens deste drama, aqui apresentada, identifica fundamentalmente a Esposa com a Igreja. A alma, que neste caso não se distingue do destinatário, é colocado entre as outras personagens, consoante o estado do seu progresso, e é chamada a ser Esposa.

<sup>336</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 3 (78-80); I, 6 (88-90): nestes fragmentos em que temos uma aplicação explícita à alma, há quer uma insinuação de que esta alma, a do pregador, já se tornou Esposa de Cristo, quer um convite a sê-la pela penitência. Karen Jo TORJESSEN afirma mais categoricamente que nas *Homilias* é omissa qualquer referência especial à alma (cf. TORJESSEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 58).

<sup>337</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 262 : antes de apresentar estas três etapas, conforme está no nosso texto, esta autora sublinha que a condição requerida é ter a experiência da situação encenada para poder ler e compreender.

<sup>338</sup> Temos um exemplo disso em *HCt II*, 2 quando interpreta Ct 1, 12: «o meu nardo ofereceu o seu odor». Depois de dar o sentido espiritual deste verso, numa intertextualidade com os Evangelhos, as duas etapas seguintes são realizadas na seguinte frase: «E Tu, toma então o nardo para que, depois de o teres derramado como suave odor sobre a cabeça de Jesus, possas dizer corajosamente: *o meu nardo ofereceu o seu odor* e possas ouvir esta resposta de Jesus porque *onde quer que for proclamado este Evangelho, dir-se-á também, em memória dela, o que ela fez*; assim o teu ato será também proclamado em todas as nações» [ORÍGENES, *HCt II*, 2 (108)].

Se o pregador é mais avançado que o seu destinatário, as *Homilias* não são, porém, o palco de um discurso de mestre, mas o lugar de um encontro em que o pregador se faz pastor que caminha com o seu destinatário pelas dificuldades e desafios colocados pelo texto e o progresso espiritual que a sua compreensão pede<sup>339</sup>. Isto é tão importante que o alexandrino, numa passagem única em seu gênero na antiguidade<sup>340</sup>, partilha com o seu destinatário a sua própria experiência mística, marcada por uma experiência da presença/ausência do Esposo:

«Em seguida, ela olha para o Esposo, que, depois de ter sido visto, desapareceu. Isto acontece também frequentemente em todo este cântico, o que só pode compreender aquele mesmo que o experimentou. Muitas vezes, Deus é testemunha, vi que o Esposo se aproximava de mim e estava comigo o quanto possível; de repente, ele foi-se embora e não pude encontrar quem procurava. De novo, desejo então a sua vinda e, por vezes, ele volta; e quando ele me aparece e que o tenho em minhas mãos, ele se me escapa novamente e, tendo-se escapado, ele é, de novo, procurado cuidadosamente por mim e ele faz isso frequentemente, até que o segure verdadeiramente e suba, apoiada no meu bem-amado (Ct 8, 5)»<sup>341</sup>.

Esta experiência do pregador mostra bem não só a relação indefetível que há entre experiência espiritual e compreensão deste epitalâmio, mas também comprova que é possível ao seu destinatário tornar-se Esposa e que o progresso espiritual é uma realidade continuada, pois o Esposo nunca será totalmente agarrado.

Em suma, será que as *Homilias* são apenas um «aperitivo» para o *Comentário*, como testemunha São Jerónimo<sup>342</sup>? O que é que distingue fundamentalmente estas duas obras origenianas sobre o *Cântico dos Cânticos*? Acreditamos que, em termos de erudição e extensão,

---

<sup>339</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 8 (96): «Quem de nós, pensas tu, é digno de chegar até ao meio-dia para ver onde o Esposo apascenta e está deitado ao meio-dia?».

<sup>340</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 273.

<sup>341</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 7 (94-96): «Deinde conspicit sponsum, qui conspectus abscedit. Et frequenter hoc in toto carmine facit, quod, nisi quis ipse patiat, non potest intelligere. Saepe, Deus testis est, sponsum mihi aduentare conspexi et mecum esse quam plurimum; quo subito recedente, inuenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius aduentum et nonnumquam iterum uenit; et cum apparuerit meisque fuerit manibus comprehensus, rursus elabitur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum uere teneam et adscendam *innixa super fratrualem meum* (Ct 8, 5)».

<sup>342</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* (62).

as *Homilias* sejam, pela natureza do seu destinatário, um “aperitivo” que poderá introduzir o incipiente numa hermenêutica mais complexa que, no *Comentário*, se destina aos “perfeitos”. Se aquelas interpretam o epitalâmio, descobrindo nele a excelência de Cristo, que deve atrair a alma em progresso, este revela-a sob o prisma da excelência dos seus ensinamentos, mas em ambas as obras o sentido atual da interpretação é essencialmente idêntico. As *Homilias* não pretendem, portanto, ser um resumo ou versão simplificada do *Comentário*. Estes dois trabalhos exegéticos diferem entre si sobretudo pela pedagogia mediante à qual o destinatário é integrado na interpretação espiritual do texto e dele participa<sup>343</sup>. Por outro lado, as *Homilias*, que retraçam um itinerário espiritual marcado por um progresso até ao estado de alma santa, feita Esposa de Cristo, mediante penitência e ascese, apresentam de modo mais claro, em oito cenas, o enunciado dramático do epitalâmio que interpreta<sup>344</sup>. Este itinerário desenha também melhor a importância duma relação afetiva do incipiente com Cristo, que lhe é apresentado na sua beleza, como o Esposo a quem se deve unir como o faz a Igreja, Esposa.

### **3.3. AS HOMILIAS SOBRE O CÂNTICO DOS CÂNTICOS**

Em geral, a homilia como género literário designa, no Oriente, um «discurso» espiritual pronunciado perante uma assembleia cristã, particularmente durante as celebrações litúrgicas. Na sua etimologia grega, a palavra ὁμιλία, que significa reunião e, mais tarde, discurso de teor religioso, opunha-se ao λόγος, que seria mais um discurso “científico”<sup>345</sup>. Ora, em Orígenes, como já sabemos, as duas realidades cruzam-se para fazer das suas homilias, discursos parenéticos com um grande rigor exegético. De facto, a homilia do alexandrino, mesmo que

---

<sup>343</sup> Cf. TORJESSEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 59-62.

<sup>344</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 41.

<sup>345</sup> Cf. BARRÉ, H., «Homélieires», in *DSp* VII/1, Beauchesne, Paris, 1969, 597. Este autor é responsável apenas pelos dois primeiros pontos deste artigo (Caractères généraux et Homélieires latins).

inscrevendo-se na tradição judaico-eclesial, tem uma característica própria herdada dos seus *Comentários*: a divisão da perícopa em pequenos versículos, seguidos da sua interpretação específica, que ele incorpora sempre no decorrer de uma hermenêutica continuada do texto bíblico em questão, mas com uma maior atenção à dimensão parenética<sup>346</sup>. Esta particularidade manifesta-se claramente nas suas duas *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, que pretendemos apresentar em dois pontos: o texto e a sua história, por um lado, e a sua estrutura, por outro lado. Dado o tema do nosso estudo, teremos sobretudo em atenção a sua estruturação sob a forma de um itinerário espiritual, que leva a união com o Esposo. Por fim, iremos apresentar alguns critérios de tradução que nos orientariam na tradução portuguesa da versão latina que dispomos e que constituirá o segundo capítulo deste nosso trabalho.

### 3.3.1. O texto e a sua história

*As Homilias sobre o Cântico dos Cânticos* inscrevem-se no quadro das pregações de Orígenes em Cesareia da Palestina. De facto, depois dos problemas que teve sucessivamente com Demétrio e Héraclas, bispos de Alexandria, e a sua ordenação sacerdotal pelos bispos da Palestina<sup>347</sup>, estabeleceu-se em Cesareia, provavelmente a partir dos anos 235-240. Nesta sua nova cidade, pregou e ensinou abundantemente, testemunhando a sua erudição e a sua solicitude pastoral, marcadas por um ardente desejo de levar os crentes à perfeição de vida.

Ainda que seja difícil apresentar uma data exata em que foram pronunciadas, problema comum a todas as suas *Homilias*, pensa-se, porém, que foi por volta do ano 244<sup>348</sup>. O texto não

---

<sup>346</sup> Cf. SIMONETTI, M., «Cantico dei Cantici», in *DO*, 61.

<sup>347</sup> Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *HE VI*, 8, 4-5 (96).

<sup>348</sup> Perante a dúvida que existe sobre a verdade do testemunho de Eusébio que colocaria a escrita de todas as *Homilias* de Orígenes a partir do ano 245 [cf. *HE VI*, 36, 1 (138)], alguns autores colocam a sua redação antes do ano 244 (cf. ROUSSEAU, O., Introduction», 9) e outros situam-na no conjunto das obras compostas em Cesareia nos anos 244-254 (cf. HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, *PatSor 2*, Seuil, Paris, 1958, 71).

nos chegou na sua língua original, mas na versão latina, realizada com fidelidade ao original grego por São Jerónimo, por volta do ano 383<sup>349</sup> e dedicada ao Papa Dâmaso<sup>350</sup>. Esta versão latina, mais conhecida na posteridade latina do que o *Comentário*, traduzido por Rufino, no fim da sua vida por volta do ano 410<sup>351</sup>, foi na Idade de Média muito copiada e abundaram os manuscritos, realizados em grandes mosteiros e bibliotecas. Modernamente, dispomos de cerca de quarenta edições<sup>352</sup>. A edição das *Sources Chrétiennes* provém da edição crítica de Baehrens<sup>353</sup>. Existe ainda uma edição crítica do texto latino realizada por Manlio Simonetti (1998)<sup>354</sup>, mas que parece não modificar substancialmente a clássica edição alemã de Baehrens (1925), dado que a publicação da *Sources Chrétiennes* (2007), que lhe é posterior, não a considera.

As *Homilias*, depois de «uma breve introdução» que sintetiza algumas temáticas apresentadas no Prólogo do *Comentário*<sup>355</sup>, interpretam de forma continuada a seguinte perícopie: Ct 1, 1 – 2, 14. Pronunciadas perante uma assembleia heterogénea, distinta daquela mais homogénea da Escola, as duas *Homilias* retraçam o mapa de um itinerário espiritual em que todos, cada qual segundo o seu estado<sup>356</sup>, podem ter a esperança de dialogar com o Esposo como a Esposa deste epitalâmio. O tema principal, subjacente a esta esperança, é o da adesão progressiva ao amor espiritual, cuja máxima expressão é a união mística com o Esposo<sup>357</sup>. Ora, para esta caminhada ao mesmo tempo hermenêutica e espiritual, toda a Escritura é convocada

---

<sup>349</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 10.

<sup>350</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt Prol.* (62).

<sup>351</sup> Cf. CROUZEL, H., «Introduction», 13.

<sup>352</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 47-55.

<sup>353</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 8. A edição de Baehrens das *Homilias* encontra-se em *GCS*, Vol. 33, Leipzig, 1925.

<sup>354</sup> Cf. ORÍGENES, *Omelie sul Cántico del Cantici*, a cura di Manlio SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla: Arnoldo Mondadori Editore, Milão, 1998.

<sup>355</sup> Cf. SIMONETTI, M., «Cántico dei Cantici», 61.

<sup>356</sup> Orígenes mostra bem, com varias afirmações, que está perante uma assembleia muito diversificada, composta de catecúmenos [*HCt* II, 7 (126)], os recém-batizados alimentados ainda pelo leite [*HCt* I, 1 (68)] e os mais avançados que podem correr o risco de cair na infidelidade [*HCt* I, 9 (98)].

<sup>357</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74-76).

como guia importante, que em harmonia com a perícopé interpretada, ajuda a penetrar nos seus mistérios, iluminando o caminho desta ascensão mística para Deus<sup>358</sup>.

Sem ser a mais importante das *Homilias* do alexandrino, o nosso texto é talvez o que melhor nos apresenta o drama da vida espiritual, feita de combate, mas também de canto<sup>359</sup>, dos “abraços” do Esposo, mas também da sua “ausência”<sup>360</sup>. O itinerário espiritual que ele traça, longe de ser uma realidade intimista e individualista, insere-se plenamente na própria experiência sponsal da Igreja. Por isso, apresentando-nos uma eclesiologia e uma teologia mística<sup>361</sup>, as *Homilias* põem-nos a caminho, como membros da Igreja peregrina, movidos não só pelos “perfumes” e pela beleza do Esposo, mas também pela tensão escatológica da visão beatífica. Este caminho de ascensão espiritual passa por uma participação nos mistérios de Cristo, mormente na sua Encarnação (*HCt I, 2*), Paixão, Morte e Ressurreição (*HCt I, 10*) e enriquece-se pela descoberta progressiva dos *epínoia* de Cristo, que nos levam do véu da sua Encarnação até à sua intimidade profunda de Verbo divino. Para tal, Orígenes não deixa de encorajar os principiantes, chamar à penitência os que ainda não «estão nas boas graças da Esposa» e à vigilância os “proficientes”, que correm o risco de andar errantes e assim passar do rebanho das ovelhas ao dos bodes (*HCt I, 9*). Em tudo, ele exorta sobretudo o seu destinatário a ser digno do Esposo a fim de ser “um monte da Igreja”, i.e., “uma alma perfeita” para junto do qual este mais se aproxima e sobre o qual salta como uma gazela (*HCt II, 12*).

Procurando construir uma identidade cristã, marcada pela perfeição dos costumes e da doutrina, o alexandrino fá-lo a partir de um projeto hermenêutico que melhor se adequa aos seus ouvintes, maioritariamente principiantes: inspirar no seu destinatário «o amor das

---

<sup>358</sup> Lembremo-nos de que na hermenêutica origeniana, como já vinha da tradição judaica, a Escritura forma um conjunto harmónico, onde cada passo deve ser interpretado à luz de outros textos bíblicos. Notamos isso nestas *Homilias* onde abundam citações bíblicas.

<sup>359</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I, 1* (66-68).

<sup>360</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I, 7* (94-96).

<sup>361</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 39.

realidades celestes e o desejo dos bens divinos» como o fez Salomão ao escrever este epitalâmio<sup>362</sup>.

A dimensão exortativa e persuasiva, própria do género homilético, permite-lhe fazer recurso à retórica para afirmar a excelência do epitalâmio, a partir das analogias e progressão ascendente<sup>363</sup>, a excelência do Esposo, que a todos atrai pelos seus perfumes e cujo nome ficou imediatamente conhecido no mundo inteiro. Isto ajuda-o a influenciar positivamente as emoções do seu destinatário<sup>364</sup>, indo até ao mais profundo da sua afetividade chamada a ser educada segundo o espírito, para que possa aderir de todo o coração ao Esposo, tal como o fez progressivamente a Esposa, “negra e formosa”<sup>365</sup>. O ouvinte deve caminhar, imitando o modelo do que deve ser a sua identidade cristã: a união esposal Cristo-Igreja, cujos sinais pode já identificar na experiência espiritual do próprio pregador<sup>366</sup>.

Se toda a Escritura participa harmoniosamente neste concerto hermenêutico, Orígenes não deixa, porém, de fazer sobressair do texto que interpreta uma doutrina espiritual, que juntamente com os seus princípios hermenêuticos e as considerações teológicas sobre os diversos mistérios divinos presentes neste texto, pode enriquecer a praxis da vida cristã e a inteligência dos próprios mistérios.

Assim, o vocabulário do epitalâmio (os beijos, os perfumes, os seios, o nome, o aposento do Esposo, as ovelhas e os bodes...) tal como o seu cenário (aparições do Esposo, o seu repouso, as procuras da Esposa, os vários diálogos entre as personagens...) permitem-lhe apresentar a

---

<sup>362</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 7 (132).

<sup>363</sup> Cf. ADAMIK, T., «La rhétorique dans les homélies sur le Cantique des Cantiques d’Origène (HCt I, 1)», in *Orig. IX* (2009) 3-5.

<sup>364</sup> Cf. TORJOSEN, K. J., «Influence of rhetoric on Origen’s Old Testament homilies», 18-20.

<sup>365</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 2 (72): «Todavia, embora oiçamos isto, ainda temos o cheiro fétido dos pecados e vícios...»; *HCt I*, 6 (88): «Mas se tu não fizeres penitência, acautela-te para que não se diga da tua alma que ela é negra e feia...»; *HCt I*, 8 (96): «Quem de nós, pensas tu, é digno de chegar até ao meio-dia para ver onde o Esposo apascenta e está deitado ao meio-dia?».

<sup>366</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 3 (78): «Ora, se o Esposo se digna vir também à minha alma, feita Esposa dele, quão formosa deve ela ser para o atrair do céu até si, para o fazer descer à terra, para que venha para junto da amada?»; *HCt I*, 7 (94): «Muitas vezes, Deus é testemunha, vi que o Esposo se aproximava de mim e estava comigo o quanto possível; de repente, ele foi-se embora e não pude encontrar quem procurava».

sua doutrina dos sentidos espirituais, a sua antropologia e vários temas místicos como “a ferida do amor”, “o amor espiritual” e “o conhecimento místico”.

Todas estas componentes concorrem para fazer deste texto um verdadeiro pergaminho da vida espiritual, onde a dimensão subjetiva e coletiva mantêm um equilíbrio<sup>367</sup>, sustentado pela mesma finalidade: a perfeita união a Cristo. Assim, o caminho não se faz sozinho, mas com e na Igreja, onde os mais avançados devem estar sempre disponíveis a contribuir ao progresso dos principiantes, até que tenham um contato direto com o *Logos* divino. Esta contribuição não é unilateral, pois ajudando estes, aqueles mais avançados trabalham também na sua própria fidelidade e progresso<sup>368</sup>.

Portanto, esta estratificação da vida espiritual não implica uma visão elitista da espiritualidade origeniana, mas afirma, pelo contrário, a sua dimensão comunitária, que vive duma tensão ascético-mística, necessária para que a alma progrida em pureza e integridade, segundo recebeu esta possibilidade de Deus, e tornar-se digna como o seu criador<sup>369</sup>.

### 3.3.2. A estrutura

O itinerário espiritual, de que temos vindo a falar, adequa-se à própria estrutura do texto que o ilumina e exprime. De facto, depois do prólogo de São Jerónimo que nos oferece uma pequena ideia sobre a identidade do nosso texto em relação ao *Comentário*, temos o texto das duas *Homilias*, que organiza claramente o drama do trecho interpretado em oito cenas<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> Cf. ORÍGENES, *Hct* II, 3 (112): «A Igreja, que fala assim, somos nós que, dos gentios, fomos congregados».

<sup>368</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 35-36.

<sup>369</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 3, 8 (164).

<sup>370</sup> ROUSSEAU, O., «Introduction», 40-45: estas oito cenas estão apresentadas claramente nestas páginas e não há necessidade de as reproduzirmos.

Estruturada em dez pontos, a primeira *Homilia*, depois de uma pequena introdução, interpreta Ct 1, 2-12a. Esta introdução serve-se da analogia e da tradição da escada dos cânticos bíblicos para apresentar a excelência do epitalâmio e o itinerário ascético-espiritual que conduz até ele. Feito isso, apresenta-se as personagens, a sua leitura espiritual e o cenário resumido deste epitalâmio, convidando o ouvinte/leitor a situar-se nele, segundo o seu estado, a fim de poder ser como a Esposa<sup>371</sup>. A interpretação continuada da referida perícopie traça um caminho que parte do mistério da Encarnação do Verbo, fundamento do progresso espiritual<sup>372</sup>, até à sua Paixão e Morte, simbolicamente profetizada no epitalâmio como «repouso» do Rei. A Esposa pode então compreender que, se a penitência e a ascese lhe deram alguma formosura, a sua verdadeira beleza só provém do Esposo, que na sua ressurreição a adornou de ouros e pratas<sup>373</sup>.

O cenário que dá forma a esta primeira parte do itinerário<sup>374</sup> começa com a súplica da Esposa ao Pai, que decide enviar-lhe o seu Filho, dando-se assim um primeiro encontro entre a Esposa e o Esposo durante a sua oração. A seguir, aquela introduz as suas companheiras que estavam fora e que agora correm atrás do perfume do Esposo, que caminha com a Esposa ao seu lado. O momento central é a introdução da Esposa no aposento do Esposo, que provoca a alegria e os cantos das suas companheiras e a explicação da natureza da Esposa, “negra e formosa”. Habituada até agora à presença do Esposo, vem o momento da sua desapareição que provoca desejos e ativa a sua procura na Esposa. Esta dialoga com a voz do Esposo, que ameaçando-a, convida-a a melhor se conhecer e, a seguir, com doçura, compara-a à sua cavalaria antes de entrar no seu repouso. Esta primeira *Homilia* encerra-se com uma oração que, falando do que o Esposo fará pela Esposa depois da sua ressurreição, resume qual deve ser o estado da alma de quem está fazendo este itinerário: disponibilidade em deixar agora

---

<sup>371</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (64-70): esta introdução já delinea um itinerário espiritual, que culminará na união esposal com Cristo, celebrado neste epitalâmio. Ora, a redução da tradição bíblica dos dez cânticos a um septenário, que recorda a narração da criação, avisa-nos que o projeto hermenêutico que nutre este itinerário é uma «recriação», que o Logos divino, como pedagogo e Mestre por excelência, vai operando na alma do crente.

<sup>372</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», in *Orig.* VII (1999) 510-511.

<sup>373</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 9-10 (98-102).

<sup>374</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 40-43.

ornamentar o «espírito e a inteligência», já não com as consolações dos anjos, mas com “o ouro” do Esposo<sup>375</sup>.

A segunda *Homilia*, com uma maior densidade teológica, organiza em treze pontos a interpretação do restante trecho, i.e., Ct 1, 12b – 2, 14. Nesta fase do itinerário, Orígenes começa por afirmar a bondade original de todos os movimentos da alma, introduzindo assim o papel importante do livre arbítrio nas suas orientações quer para o amor espiritual, cujo objeto é a sabedoria e a verdade, quer para o amor carnal, que se focaliza nas coisas menos boas. O crente que faz este itinerário deve, portanto, elevar-se para as realidades divinas, o que lhe vai permitindo descobrir com a Esposa os diversos atributos do Esposo e acolhê-lo «no meio dos seus seios»<sup>376</sup>. Esta proximidade do Verbo na sua vida embeleza-a e permite que ambos possam trocar elogios: ela é então convidada, pelo exemplo dos anjos, a «travejar a sua casa» de cedro e cipreste, associando assim firmeza e bom odor. Assim poderá ela atrair do céu o Verbo de Deus, que virá nascer nela, se a achar digna, se não ela permanecerá fora, como os catecúmenos, a ouvir o Esposo dizer-lhe: «introduzi-me»<sup>377</sup>. Em todo o caso, é preciso ter a caridade ordenada para que o afeto que se tem pelos nossos parentes não nos impeça de amar a Deus acima de tudo. Só nesta condição é que o Esposo é introduzido na nossa casa e a alma é “ferida de caridade” pelos seus ensinamentos, de tal modo que, sustentada pela sua mão esquerda, possa vir a ser abraçada pela sua mão direita. Por isso, ninguém deve deixar a caridade adormecer na sua alma para poder, ao momento oportuno, ouvir a voz do Esposo, reparar rapidamente na sua vinda e tornar-se “monte da Igreja” sobre o qual ele salta alegremente como uma gazela<sup>378</sup>. Quem chegar a este nível que lhe permite discernir os “montes” que pretendem derrubar a “ciência de Deus” poderá então ter o Verbo como guardião dos seus sentidos e assim escapar às armadilhas do diabo e com ele vencer os laços da morte. Depois deste tempo de provação, a

---

<sup>375</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 10 (102).

<sup>376</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 1-3 (104-116).

<sup>377</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 4-7 (116-128).

<sup>378</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 8-12 (128-142).

alma, mais próxima do Esposo, poderá dar os frutos dignos de quem foi salvo e participou na ressurreição do Verbo e ser chamada por ele a contemplar a sua glória “face a face” e a falar com ele diretamente. De facto, o Esposo já poderá dizer a esta alma aperfeiçoada durante este itinerário espiritual: «a tua voz é suave e bela é a tua aparência» (Ct 2, 14), pois foi transfigurada totalmente, na sua afetividade, no mais íntimo do seu ser, pela procura e adesão às realidades divinas<sup>379</sup>. A oração final que encerra esta segunda *Homilia* mostra bem que a graça de Deus é fundamental durante todo este itinerário, pois só ela nos torna dignos do Esposo. Portanto, se bem que a nossa descrição possa levar a pensar num itinerário linear, o próprio conteúdo das *Homilias* mostra que se trata de algo mais dinâmico em que o progresso não exclui a vigilância para não recair nos vícios anteriores tal como não exclui a necessidade de se deixar conduzir pela graça de Deus.

### 3.3.3. Critérios de tradução

A tradução dos textos antigos, mormente patrísticos, convida-nos a torná-los acessíveis ao leitor hodierno, respeitando o génio e estilo do autor, o que implica uma confluência de duas categorias linguísticas e culturais diferentes. Ora, se qualquer tarefa de tradução nos coloca neste terreno difícil, traduzir textos antigos exige ainda mais de nós, que vivemos num contexto longínquo de línguas que hoje consideramos «mortas». Quando se trata de textos patrísticos, já não nos basta ter apenas um conhecimento apurado do pré-texto e do contexto em que o texto em questão surge com a sua força semântica, precisamos também de confrontar-nos com a criatividade linguística dos padres e do significado que as palavras, mesmo que comuns à cultura do seu tempo, ganham na sua teologia.

---

<sup>379</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12-13 (142-148).

Tudo isto faz com que a tradução que oferecemos a seguir seja também um exercício hermenêutico, que nos permitiu descobrir, compreender e tentar oferecer na linguagem contemporânea a riqueza semântica e teológica contida neste texto das *Homilias*.

A exigência do nosso tema levou-nos, neste exercício, a saborear o vocabulário origeniano, rico em símbolos e semânticos e combinado de forma persuasiva, mas também afetiva<sup>380</sup>, para exprimir a sua relação com Cristo e com o seu destinatário neste itinerário espiritual e hermenêutico que o nosso pregador e o seu destinatário fazem para uma adesão total da pessoa ao Esposo<sup>381</sup>.

Se é verdade que este exercício não é já por si fácil, não é menos ousado atrever-se a traduzir um autor como Orígenes, sobretudo tratando-se de um texto marcado pela dimensão poética e retórica.

Não dispondo nós do original grego, só nos é possível aceder ao original do autor por um intermédio ou seja duma tradução, o que dificulta ainda mais a tarefa do tradutor que queira colher o puro mel do seu pensamento, dado que as categorias linguísticas são diferentes do grego para o latim. Portanto, mesmo que São Jerónimo nos assegure ter traduzido fielmente o original grego, não deixa de ser verdade que qualquer tradução, por ser já um exercício hermenêutico, significa sempre um afastamento do original. Não querendo atraiçoar Orígenes e seguindo o exemplo de Jerónimo, o seu fiel tradutor<sup>382</sup>, procurámos, na nossa tradução, ser o mais fieis possível ao latim, mantendo o estilo próprio do autor, sem porém sacrificar a clareza do texto e a sua inteligibilidade para os nossos contemporâneos.

Uma outra dificuldade resulta do facto de o alexandrino usar, para a crítica textual, várias versões do texto bíblico contidas nas suas *Hexapla*, quando se trata do AT, e nem sempre

---

<sup>380</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 163.

<sup>381</sup> Notamos que na pregação do alexandrino, onde a eloquência retórica é orientada para a realidade profunda do texto interpretado, os exemplos são de grande importância (cf. LE BOULLEUC, A., «Retorica», in *DO*, 408), de tal modo que já não se trata de um discurso de mestre feito de cima para baixo, mas de uma caminhada onde o exemplo do pregador atesta o que diz e vai ao encontro das emoções do destinatário para o convidar à decisão de seguir a Cristo.

<sup>382</sup> Cf. CROUZEL, H., «Introduction», in ORÍGENES, *HLC*, 85-87.

o texto bíblico que cita corresponde literalmente, mesmo no caso do NT, às nossas versões modernas.

Dado que o nosso texto é fruto de um discurso oral, pronunciado em contexto celebrativo da fé com uma linguagem do quotidiano, como nos disse São Jerónimo no seu prólogo, não tivemos grandes problemas com a sua estrutura gramatical, mas ao traduzi-lo para um leitor moderno que não partilha este contexto celebrativo, tivemos que optar por não traduzir literalmente certas expressões próprias da oralidade, como *vide mihi* (vê-me lá)<sup>383</sup>, que dariam algo muito coloquial em português. Em alguns casos, tivemos que dar prioridade ao sentido e não à letra. Por isso, traduziremos, segundo o contexto, *cicatrices meae*<sup>384</sup>, por «minhas feridas» e casos similares que serão indicados em rodapé. Do mesmo modo, usando a edição crítica deste texto, que dispomos nas *Sources Chrétiennes*, tivemos que realizar algumas pequenas correções do texto latino para obter um sentido mais inteligível à ideia expressa nos respetivos parágrafos: em vez de *benevolentiam sermonis* teremos *benevolentiam sermonis* e corrigimos *proprius* por *propius*<sup>385</sup> que nos parece ser mais correto.

Por fim, recordamos que tem havido, pelo menos desde o século XX, diversas traduções destas *Homilias* em línguas modernas<sup>386</sup>, mas parece-nos que a nossa tradução seja a primeira em língua portuguesa. Não assegurando ser uma tradução irrepreensível, conforta-nos o facto de ser a «melhor», por ser a primeira na língua de Camões.

---

<sup>383</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 7 (92): «Vide mihi Paulum ecclesiae persecutorem et intelliges quomodo filius matris eius pugnaverit contra eam».

<sup>384</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72-74): «Computruerunt et corruptae sunt cicatrices meae a facie insipientiae meae».

<sup>385</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 6 (124): «Idcirco uolens non solum benevolentiam sermonis...»; «Siquidem in principio non possumus cum eo proprius conferre sermonem...».

<sup>386</sup> Temos nomeadamente: LAWSON, R. P., *Origen: the Song of Songs, commentary and Homilies*, Westminster, London, 1957; ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par Olivier ROUSSEAU, Cerf, Paris, 2007<sup>2</sup> (SC 37b); RIERA-SANS, J., *Orígenes: Homilias sobre el Cántico deis Cántics*, Abadia de Montserrat, 1979; KALINKOWSKI, S., *Orygenes: Homilie do piesni nad piesniami*, Warszawa 1980; T. ODAKA, *tradução japonesa das homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, Tokyo, 1982; ANTONIONO, N., *Origene: Esortazione al Martirio. Omelie sul Cántico dei cantici*, Rusconi, Milano, 1985; ORIGENE, *Omelie sul Cántico dei cantici*, traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia DANIELI, Città Nuova, Roma, 1990; ORÍGENES, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares*, Introducción, traducción y notas de Samuel Fernández EYZAGUIRRE, Ciudad Nueva, Madrid, 2000. É nesta última obra que encontramos estas diversas traduções.

## II. TEXTO LATINO E TRADUÇÃO

### PROLOGVS

Beatíſſimo papae Damaso  
Hieronymvs.

Origenes, cum in ceteris libris omnes uicerit, in Cantico Canticorum ipse se uicit. Nam decern uoluminibus explicitis, quae ad uiginti usque uersuum milia paene perueniunt, primum septuaginta interpretes, deinde Aquilam, Symmachum, Theodotionem et ad extremum quintain, editionem, quam in Actio litore inuenisse se scribit, ita magnifice aperteque disseruit, ut mihi uideatur in eo completum esse, quod dicitur: *Introduxit me rex in cubiculum suum* (Ct 1, 11).

Itaque illo opere praetermisso, quia ingentis est otii, laboris et

### PRÓLOGO<sup>387</sup>:

Jerónimo ao Beatíſſimo Dâmaso, Papa.

Orígenes, embora tenha superado nas suas outras obras todos os escritores, no Cântico dos Cânticos superou-se a si mesmo<sup>388</sup>. De facto, em dez volumes bem desenvolvidos, que continham cerca de vinte mil linhas, escritos primeiramente segundo a versão da Septuaginta, em seguida, segundo a versão de Áquila, de Símaco, de Teodosião e, finalmente, segundo uma quinta versão, encontrada por ele na costa do Áccio<sup>389</sup>, ele dissertou tão significativa e claramente que me parece que nele foi cumprida a palavra que diz: *o Rei introduziu-me no seu aposento* (Ct 1, 11).

Por esta razão, pus de lado essa obra, que

---

<sup>387</sup> A versão latina do texto que traduzimos é o das Sources Chrétiennes (ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par Olivier ROUSSEAU, Cerf, Paris, 2007<sup>2</sup> (SC 37b), que provem da tradução latina de São Jerónimo, estabelecida criticamente por Baehrens, disponível no Vol. 33 da coleção GCS (Leipzig, 1925).

<sup>388</sup> Este elogio de Jerónimo afirma implicitamente a centralidade e importância que tinha este livro bíblico para Orígenes. Colocado no centro da Escritura, ele encontrava nele o resumo da temática fundamental que percorre a Escritura, a da humanidade feita Esposa de Deus, e aqui manifestada na relação esponsal Cristo-Igreja ou da união de Cristo com a alma santa. Assim, «o Cântico dos Cânticos tem na sua obra uma importância considerável; é por assim dizer o nó que une inefavelmente a criatura ao Criador» (ROUSSEAU, O., «Introduction», 26-27).

<sup>389</sup> Sabemos que prezando muito a «letra» da Escritura como véu incontornável que conduz à descoberta dos mistérios divinos escondidos nela, o nosso exegeta procura sempre chegar ao texto mais seguro, nomeadamente do Antigo Testamento nos seus *Hexapla*, compostas de seis colunas das quais estas versões gregas referidas no texto (cf. DORIVAL, G., «Esapla», in *DO*, 138; MUNNICH, O., «Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque», 171-179).

sumptuum tantas res tam digne in latinum transferre sermonem, hos duos tractatus, quos in morem cotidiani eloquii *paruulis* adhuc lactantibusque composuit, fideliter magis quam ornate interpretatus sum, gustum tibi sensuum eius, *non cibum* offerens, ut animaduertas, quanti sint illa aestimanda quae magna sunt, cum sic possint placere quae parua sunt.

### HOMILIA PRIMA

In exordium Cantici Canticorum usque ad eum locum, in quo ait:  
*quoadusque rex in recubitu suo.*

1. Quomodo didicimus per Moysen esse quaedam non solum sancta, sed et *sancta sanctorum* (Ex 26, 34), et alia non tantum sabbata, sed et *sabbata sabbatorum* (Lv 16, 31), sic nunc quoque docemur scribente Solomone esse quaedam non solum cantica, sed et *cantica canticorum* (Ct 1, 1).

Beatus quidem et is, qui ingreditur in sancta, sed multo ille beatior, qui ingreditur in *sancta sanctorum*. Beatus, qui sabbata sabbatizat, sed beatior, qui

pediria muito tempo livre, muito trabalho e muitos gastos para ser dignamente traduzida em latim, e pus-me a traduzir com mais fidelidade ao texto do que com elegância os dois tratados que Orígenes compôs na linguagem do quotidiano para as crianças que ainda estão a ser amamentadas<sup>390</sup>. Ofereço-te assim não uma refeição, mas um aperitivo para que reconheças, ao verificares quão agradáveis são estes pequenos tratados, quão valiosa é aquela grande obra.

### PRIMEIRA HOMILIA

Do exórdio do Cântico dos Cânticos até onde é dito: *enquanto o Rei estava no seu repouso.*

1. Como aprendemos de Moisés que há não só o Santo, mas *o Santo dos Santos* (Ex 26, 34) e, não somente o Sábado, mas também *o Sábado dos Sábados* (Lv 16, 31), do mesmo modo somos ensinados a partir do que escreveu Salomão que há não só o Cântico, mas também o *Cântico dos Cânticos* (Ct 1, 1).

Bem-aventurado é, com certeza, aquele que entra no Santo, mas, muito mais ainda o é

---

<sup>390</sup> Esta afirmação de Jerónimo poderá ir ao encontro do que afirma Orígenes no Prólogo do *Comentário [CCt Prol. 1, 4 (82)]* quando avisa que este é uma «alimento sólido» que se destina a quem já tem «os sentidos exercitados no discernimento do bem e do mal» (He 5, 14). Neste sentido, estas *Homilias* seriam mesmo «um aperitivo» que desenha o itinerário dum progresso espiritual em direção à perfeição. A temática das idades do “homem interior” serão apresentadas em *CCt Prol. 2, 6-8 (94-98)*.

sabbatizat *sabbata sabbatorum*. Beatus similiter et is qui intelligit cantica et canit ea — nemo quippe nisi in sollemnitatibus canit —, sed multo beatior qui canit *cantica canticorum*.

Et sicut is, qui ingreditur in sancta, pluribus adhuc indiget, ut ualeat introire in *sancta sanctorum*, et qui sabbatum celebrat, quod a Deo populo constitutum est, multa adhuc necessaria habet, ut agat *sabbatum sabbatorum*, eodem modo difficile repperitur, qui omnia quae in scripturis continentur cantica peragrans, ualeat adscendere ad *cantica canticorum*.

Egredi te oportet *ex Aegypto* (Ex 13, 3-8) et *egressum* de terra Aegypti pertransire *mare rubrum*, ut possis primum *canticum canere dicens: Cantemus Domino; gloriose enim magnificatus est* (Ex 15, 1). Licet autem

aquele que entra no *Santo dos Santos*<sup>391</sup>. Bem-aventurado aquele que celebra o Sábado, mas muito mais ainda aquele que celebra o *Sábado dos Sábados*<sup>392</sup>. Do mesmo modo, é bem-aventurado aquele que compreende e canta o cântico. Com efeito, ninguém canta a não ser numa festa solene e muito mais ainda quem canta o *Cântico dos Cânticos*.

E tal como aquele que entra no Santo precisa ainda de muito esforço para penetrar no *Santo dos Santos*, e quem celebra o Sábado, que foi constituído por Deus para o seu povo, é-lhe muito mais necessário ainda para celebrar o *Sábado dos Sábados*, do mesmo modo, reconhece-se difícil que, aquele que percorrendo todos os cânticos que estão contidos nas Escrituras, tenha a força de subir até ao *Cântico dos Cânticos*.

É preciso que saias *do Egipto* (Ex 13, 3-8) e, *tendo saído* da terra *do Egipto*, atravesses o *Mar Vermelho*, para que possas *cantar o primeiro cântico, dizendo: cantemos ao Senhor, pois Ele foi gloriosamente exaltado* (Ex 15, 1)<sup>393</sup>. Todavia, embora tenhas cantado

---

<sup>391</sup> Cf. Esta progressão por analogia que culminará no *Cântico dos Cânticos* antecede a escala septenário que Orígenes apresentará a seguir [*HCt* I, 1 (66-68)], como um verdadeiro itinerário espiritual para os batizados (cf. MANN, F., «Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène», 20-22). Tal como era preciso o sacerdote estar em estado de graça para entrar no Santuário do Senhor ou no «Santo», o privilégio de entrar no «Santo dos Santos», separado do templo por uma cortina de linho e onde estava a arca da Aliança, era apenas reservado ao sumo-sacerdote que lá podia entrar apenas uma vez por ano (He 9, 7), para a celebração da expiação dos pecados do povo, na presença do Deus vivo (Lv 16, 34).

<sup>392</sup> O Sábado (*Shabat* em hebraico) significa repouso e o «Sábado dos Sábados» é o ano do grande jubileu que só acontecia todos os cinquenta anos. Era, portanto, para qualquer judeu uma alegria máxima poder celebrar este ano santo do jubileu dedicado ao Senhor, marcado pelo regresso à sua propriedade, à sua família, pelo repouso sabático e pela justiça nas relações de compra-venda (Lv 25, 8-17).

<sup>393</sup> Este primeiro cântico, que celebra a saída do Egipto e a travessia do Mar Vermelho, inicia a série do Hexaémeron origeniano. Considerando o itinerário espiritual que leva a cantar o *Cântico dos Cânticos* como uma recreação operada pelo Verbo de Deus na alma do crente, os seis primeiros cânticos constituem as suas etapas laboriosas, de combate espiritual, que conduzem a alma para o epitalâmio, cântico do repouso com o Esposo. Ora, cada etapa com as suas diversas provações conclui-se sempre por um canto, que testemunha o aspeto essencialmente luminoso e otimista da mística origeniana (cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 31-33). Nesta

primum dixeris canticum, adhuc longe es a *cantico canticorum*. Perambula terrain deserti spiritualiter, donec uenias ad *puteum* quem *foderunt reges*, ut ibi secundum *canticum* (Nm 21, 17) canas. Post haec ueni ad uiciniam sanctae terrae, ut super Iordanis ripam constitutus cantes *canticum*, Moysi dicens: *Attende caelum, et loquar; et audiat terra uerba oris mei* (Dt 32, 1). Rursum habes necessarium ut milites sub Iesu et terram sanctam hereditate possideas et apis tibi prophetet apisque te iudicet — *Debbora* quippe apis interpretatur—, ut possis et illud carmen, quod in Iudicum libro (Jz 5, 2) continetur, edicere. Ad Regnorum deinceps uolumen adscendens ueni ad *canticum*, quando *Dauid fugit de manu omnium inimicorum suorum et de manu Saul et dixit: Dominus, firmamentum*

o primeiro cântico, ainda estás muito longe do *Cântico dos Cânticos*. Percorre espiritualmente a terra do deserto até chegares junto do *poço que os reis cavaram*, para aí cantares o segundo *cântico* (Nm 21,17)<sup>394</sup>. Depois deste, vem até à vizinhança da Terra Santa para cantares, sobre a margem do Jordão, o *cântico* de Moisés, dizendo: *presta atenção, ó céu, e falarei, e que a terra oiça as palavras da minha boca* (Dt 32, 1). Em seguida, será necessário que lutes sujeito a Jesus<sup>395</sup> e possuas em herança a Terra Santa e que a abelha profetize sobre ti e te julgue<sup>396</sup> – com efeito, Débora significa abelha – para que possas também proclamar aquele cântico que está no livro dos Juízes (Jz 5, 2). Logo a seguir, subindo para o livro dos Reis, vai até ao *cântico*, quando *Dauid foge da mão de todos os seus inimigos e da mão de Saul e disse: o Senhor é o meu sustentáculo, minha força, meu refúgio e meu libertador* (2 Sam 22, 2).

---

primeira etapa, sair do Egipto significa abandonar a escravidão satânica para iniciar a entrada na vida mística mediante o batismo, simbolizado pela travessia do Mar Vermelho, como podemos entender a partir da sua interpretação do cântico de Ex 15 (cf. ORÍGENES, *HEx* VI, 1-14 (170-202)).

<sup>394</sup> Religando este percurso ao do povo de Israel, o deserto é o lugar da provação, do cansaço, da fome e da sede. É no meio de tudo isso que o batizado irá descobrir o poço, cavado pelos reis, que recorda o dom da água por Deus ao seu povo (Nm 21, 16). Este segundo cântico (Nm 21, 17) apesar de ser brevíssimo é demasiado comentado por Orígenes, que na sua mística dá um lugar importante aos poços [cf. ORÍGENES, *HNm* XII, 1-4 (72-112)]. Depois de vencer a primeira aridez do deserto, é preciso ir buscar a água nas profundezas do poço, onde a interpretação profética da Escritura, que fala de Cristo, foi escondida de tal modo que a alma possa fazer um trabalho semelhante ao dos reis que cavaram tanto para chegar a essa água. A alma crente, feita real pelo batismo e que vive este itinerário, descobrirá assim a profundidade da Escritura que poderá matar a sua sede (cf. MANN, F., «Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène», 21).

<sup>395</sup> Este Jesus designa aquele mais conhecido como Josué, filho de Nun, que sucedeu a Moisés (Js 1, 1-9) na orientação do povo em direção à Terra prometida e que conduzirá o povo nas diversas conquistas apresentadas no livro de Josué.

<sup>396</sup> A abelha laboriosa é sinónimo de diligência, trabalho e luta. Portanto, é ela que pode julgar o trabalho feito no deserto. Na terra prometida, como relatado no livro dos Juízes, a conquista deve continuar. O crente deverá então combater, como o povo de Israel, para exterminar os povos estrangeiros dedicados aos ídolos, i.e., erradicar da alma os vícios. Por isso, Débora, que significa «abelha» ou «linguagem», profetiza aqui para reconfortar o peregrino pelo seu mel: se o reconforto do deserto tinha sido a água, passada a fase da purificação e entrando na terra prometida, já com o céu aberto, o reconforto é o mel, cuja qualidade é mais nobre [cf. ORÍGENES, *HJz* V, 2-3 (134-136); GARGANO, G. I., *Limmagine dell'ape laboriosa di Prov. 68 abc e la didascàlia trasmessa dai Padri cristiani*, 266-281, in AA. VV., *La Tradizione: forma e modi*, Roma 1990, 266-281].

*meum et fortitudo mea et refugium meum et liberator meus* (2 S 22, 2). Perueniendum tibi est ad Esaiam, ut cum illo dicas: *Cantabo canticum, dilecto uineae meae* (Is 5, 1).

Et cum uniuersa transieris, ad altiora conscende, ut possis anima decora cum sponsa et hoc canere canticum canticorum.

Quod ex quot personis constet, incertus sum. Orantibus autem uobis et reuelante Deo quattuor in his mihi uideor inuenire personas, uirum et sponsam, cum sponsa adulescentulas, cum sponso sodalium greges. Alia dicuntur a sponsa, alia a sponso, nonnulla a iuueniculis, quaedam a sodalibus sponsi. Congruum quippe est, ut in nuptiis adulescentularum sit multitudo cum sponsa, iuuenum turba cum sponso.

Haec omnia noli foris quaerere, noli extra eos qui *praedicatione euangelii sunt saluati* (1 Cor 1, 21). Christum sponsum intellige, *ecclesiam sponsam sine macula et ruga*, de qua scriptum est: *Vt exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam aut aliud quid*

Deverás chegar a Isaías para dizeres com ele: *cantarei ao meu amado o cântico da minha videira* (Is 5, 1).

E quando tiveres atravessado tudo isto, sobe mais alto ainda, para que possas, ó alma bela, cantar também com a Esposa este Cântico dos Cânticos.

Não tenho a certeza de quantas personagens é composto este *Cântico dos Cânticos*. Mas, com as vossas orações e consoante o que Deus revela, parece-me descobrir nele quatro personagens: o Esposo e a Esposa, com a Esposa, as donzelas, com o Esposo, um grupo de companheiros<sup>397</sup>. Certas coisas são ditas pela Esposa, outras pelo Esposo, algumas pelas donzelas e outras pelos companheiros do Esposo. De facto, é conveniente que, nas núpcias, haja um cortejo de donzelas com a Esposa e um grande número de jovens com o Esposo.

Tudo isto não o procures exteriormente, não fora daqueles que *foram salvos pela pregação do Evangelho* (1 Cor 1, 21). Reconhece no Esposo Cristo, e na Esposa a Igreja sem mancha nem ruga, acerca da qual está escrito: *para que lhe apresentasse a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou algo sequer semelhante, mas santa e*

---

<sup>397</sup> Pelo facto da revelação das personagens feita por Deus, mediante a oração da assembleia, não ser exclusivamente ao pregador, temos aqui um indício da integração do destinatário na própria hermenêutica apresentada nestas *Homilias*. A oração é como que a ponte que une ambas as partes neste exercício e a porta que antecede a afirmação de qualquer verdade. A existência do plural *greges* em latim (...*cum sponso sodalium greges*), que traduzimos aqui no singular pode talvez justificar-se pela sua aplicação, no texto grego, às duas categorias (as donzelas e os companheiros).

*eorum, sed ut sit sancta et immaculata* (Ef 5, 27). Eos uero, qui, cum sint fideles, non sunt tamen istiusmodi, quales sermo praefatus est, sed iuxta modum quendam adepti uidentur salutem, animas animaduerte credentium et adulescentulas esse cum sponsa. Angelos uero et eos, qui *peruenerunt in uirum perfectum* (Ef 4, 13), intellige uiros esse cum sponso. Vide igitur mihi quattuor ordines, unum et unam, duos choros inter se concinentes, sponsam canere cum iuueniculis, sponsum canere cum sociis.

Et cum haec intellexeris, audi *canticum canticorum* et festina intelligere illud et cum sponsa dicere ea, quae sponsa dicit, ut audias, quae audiuit et sponsa. Si autem non potueris dicere cum sponsa, quae dixit sponsa, ut audias ea, quae dicta sunt sponsae, festina uel cum sponsi sodalibus fieri. Porro si et illis inferior es, esto cum adulescentulis, quae in sponsae deliciis commorantur.

Haec quippe in hoc libro, fabula pariter et epithalamio, sunt personae; ex quo et gentiles sibi epithalamium uindicarunt et istius generis carmen assumptum est, epithalamium siquidem est canticum canticorum.

*imaculada* (Ef 5, 27). Quanto àqueles que, embora sejam fiéis, ainda não são tal como a palavra da Escritura acabou de dizer<sup>398</sup>, mas parecem verdadeiramente ter chegado muito perto da Salvação, considera que eles são as almas dos crentes e reconhece neles as donzelas, que estão com a Esposa. Quanto aos anjos e àqueles que *chegaram ao estado do homem perfeito* (Ef 4, 13), reconhece neles os jovens que estão com o Esposo. Vê então comigo estes quatro elementos: um (o Esposo) e uma (a Esposa), dois coros entre si harmoniosos, a Esposa, cantando com as donzelas, o Esposo, cantando com os seus companheiros.

E, tendo compreendido isto, ouve o *Cântico dos Cânticos* e apressa-te a compreendê-lo e a dizer com a Esposa o que ela diz, para que oiças o que ouviu também a Esposa. Todavia, se não puderes dizer com a Esposa o que ela disse, para que oiças o que lhe foi dito, não te demores, se quiseres, a ficar junto dos companheiros do Esposo. Mas se aquelas palavras estão também acima de ti, fica com as donzelas, que estão nas boas graças da Esposa.

Tais são, na verdade, as personagens neste livro, simultaneamente uma narração dialogada e um epitalâmio; foi a partir daqui que os gentios se apropriaram também do epitalâmio e este estilo de canto foi (por eles) tomado de empréstimo, dado que o Cântico

---

<sup>398</sup> Trata-se dos que ainda não têm uma *anima decora*, i.e., que ainda não chegaram ao estado de perfeição para poder cantar o *Cântico dos Cânticos*.

Primum sponsa orat et statim in mediis precibus auditur. Videt praesentem sponsum, uidet adulescentulas suo comitatu copulatas. Deinde respondet ei sponsus et post sponsi eloquia, dum ille pro eius patitur salute, respondent sodales, *donec sponsus sit in recubitu et a passione consurgat, se quaedam sponsae* (Ct 1, 11) ornamenta facturos.

2. Verum iam ipsa uerba ponenda sunt, in quibus primum uox sponsae deprecantis auditur. *Osculetur me ab osculis oris sui* (Ct 1, 2). Quorum iste sensus est: quousque mihi sponsus meus mittit *oscula* per Moysen, mittit *oscula* per prophetas? Iam ipsius cupio ora contingere, ipse ueniat ipse descendat. Orat igitur sponsi patrem et dicit ad eum: *Osculetur me ab osculis oris sui*. Et quia talis est, ut compleatur super ea propheticum illud, in quo dicitur: *Adhuc*

dos Cânticos é um epitalâmio<sup>399</sup>.

Primeiramente, a Esposa faz uma súplica e é imediatamente ouvida no meio das suas preces. Ela vê o Esposo presente, vê as donzelas que se juntaram ao seu cortejo. Em seguida, o Esposo responde-lhe e, depois das palavras do Esposo, enquanto este padece pela salvação dela, os companheiros do Esposo respondem que vão preparar os ornamentos *da Esposa até que o Esposo esteja no seu repouso e se levante dos seus sofrimentos* (Ct 1, 11).

2. Devemos agora referir as próprias palavras com que a voz da Esposa é ouvida pela primeira vez em súplica. *Que ele me beije com beijos da sua boca* (Ct 1, 2). O sentido destas palavras é este: até quando é que o meu Esposo me enviará *beijos* por Moisés, me enviará *beijos* pelos profetas?<sup>400</sup> São os lábios dele agora que desejo tocar, que venha ele, que ele desça. Ela reza então ao Pai do Esposo e diz-Lhe: *que ele me beije com beijos da sua boca*. E porque ela está de tal modo que nela se cumpra aquela palavra profética, que diz:

---

<sup>399</sup> O epitalâmio é um “canto nupcial” destinado à honrar os novos cônjuges e cantado à sua porta. É um género literário muito usado pelos antigos e temos testemunho disso em alguns monumentos da literatura antiga como o décimo oitavo idílio de Teócrito para as bodas de Menelau e Helena ou o de Hesíodo sobre as bodas de Tétis e Peleu. Na tradição judaica, o Salmo 44 e o *Cântico dos Cânticos* foram considerados epitalâmios (cf. MICHEL, S.-P., «Épithalame», in *DSp IV*, Beauchesne, Paris, 907-909). A disposição origeniana das personagens em Esposo, Esposa, acompanhados por dois coros, segue bem a tradição antiga do drama grego. Por outro lado, ao referir que são os antigos (pagãos) que se apropriaram deste género depois de terem descoberto o *Cântico dos Cânticos*, Orígenes inscreve-se bem na longa tradição patrística que pretende ver na sabedoria de Salomão e na legislação mosaica a fonte de todas as filosofias pagãs antigas [cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 4 (130)]. Não há dúvidas então, para o alexandrino, de que o *Cântico dos Cânticos* seja o epitalâmio por excelência.

<sup>400</sup> Esta pergunta recorda-nos a afirmação origeniana de que só a Encarnação do Verbo tira o véu que cobria a Lei e os Profetas [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 6 (280-282)]. Assim, a Esposa (a Igreja), antes a sinagoga, começou por conhecer o Esposo apenas pelo véu da Lei e pelos Profetas até que, pela sua Encarnação, o Esposo suprimisse todos os intermediários (Hb 1, 1-2), de tal modo que a Esposa possa agora entrar em comunhão direta com ele. Por isso, o crente que recebeu os *beijos* do Esposo aprendeu dele a adorar a Deus, já não em Jerusalém ou na montanha dos samaritanos, mas em espírito e verdade [cf. ORÍGENES, *Cto XIII*, §109-113 (88-92)].

*eloquente te dicam, ecce adsum* (Is 65, 24), *sponsam sponsi pater exaudit, mittit filium suum. Videns illa eum, cuius deprecabatur aduentum, orare desistit et ad ipsum cominus loquitur: Quoniam bona ubera tua super uinum, et odor unguentorum tuorum super omnia aromata* (Ct 1, 2). *Sponsus igitur Christus missus a patre uenit unctus ad sponsam et dicitur ad eum: Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo exsultationis prae participibus tuis* (Sl 44, 8).

Si me tetigerit sponsus, et ego *boni odoris* fio et ego *linior unguentis* et ad me usque eius *unguenta* perueniunt, ut possim eum Apostolis dicere: *Christi bonus odor sumus in omni loco* (2 Cor 2, 15). Nos autem, cum haec audiamus, adhuc peccatis uitiisque foetemus, de quibus per prophetam paenitens loquitur: *Computruerunt et corruptae sunt cicatrices meae a facie imprudentiae meae* (Sl 37, 6). Peccatum odoris est putridi, uirtus spirat *unguenta*,

*enquanto tu ainda estás a falar, dir-te-ei “eis-me aqui”* (Is 65, 24), o Pai do Esposo atende a Esposa, Ele envia o seu Filho. Ao ver aquele, por cuja vinda suplicava, ela pára de orar e, junto dele, fala-lhe de perto: *porque os teus seios são melhores do que o vinho, e o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas* (Ct 1, 2). Então o Esposo, Cristo, enviado pelo Pai, vem ungido junto da Esposa e é-lhe dito: *amaste a justiça e odiaste a iniquidade, por isso Deus, o teu Deus, ungiu-te com o óleo da alegria de preferência aos teus companheiros* (Sl 44, 8)<sup>401</sup>.

Se o Esposo me tocar, também eu me tornarei *de bom odor* e eu serei ungido pelos *perfumes* e até mim também chegarão os *perfumes* dele, de modo que poderei dizer com os apóstolos: *nós somos o bom odor de Cristo em toda a parte* (2 Cor 2, 15)<sup>402</sup>. Todavia, embora oiçamos isto, ainda temos o cheiro fétido dos pecados e vícios, dos quais o penitente diz pelo profeta: *as minhas feridas*<sup>403</sup> *apodreceram completamente e corromperam-se por causa da minha loucura* (Sl 37, 6)<sup>404</sup>. O pecado tem o odor do podre; a virtude exala o

---

<sup>401</sup> O óleo é referido em Pr 27, 9, associado ao perfume, como alegrando o coração do homem. Esta citação mostra aqui que Cristo, o Esposo, é ungido por este óleo da alegria, que é «a palavra de Deus e a sua sabedoria» duma maneira diferente que os seus companheiros, os profetas e os apóstolos, que participam desta unção [cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 6, 6 (322)].

<sup>402</sup> Tocado pelo Esposo, a alma feita Esposa é o seu *bom odor*, mas o *odor* do perfume distingue-se da sua substância. Com efeito, a substância do perfume nunca pode perder o seu bom odor, mas os que participam neste bom odor, podem, se se afastarem de Cristo, a sua fonte, voltar a exalar um mau cheiro [cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 6, 6-7 (320-324)]. Mesmo que chegada à perfeição, a alma deve sempre mergulhar na palavra de Deus: o itinerário nunca é totalmente concluído, não há espaço para um laxismo espiritual.

<sup>403</sup> O texto latim fala de «minhas cicatrizes» (*cicatrices meae*), mas porque não se fala em português da putrefação duma cicatriz, optamos por traduzir «cicatrices meae» por «minhas feridas».

<sup>404</sup> Afastar-se da substância do perfume que é Cristo tem como consequência o pecado que sempre exala um cheiro fétido

quorum typos Exodo (Ex 30, 34) relege. Invenies quippe et ibi *stacten, onycha, galbanen* et reliqua. Et haec quidem in *incensum*; deinde ad opus *unguentarii* uaria sumuntur unguenta, in quibus est *nardus et stacte*. Et Deus, qui *caelum fecit ac terram* (Gn 1, 1), loquitur ad Moysen dicens: *Ego impleui eos spiritu sapientiae et intellectus, ut faciant opera artis unguentariae* (Ex 31, 3. 13) et unguentarios Deus docet.

Haec si non spiritualiter intelligantur, nonne fabulae sunt? Nisi aliquid habeant secreti, nonne indigna sunt Deo? Necesse est igitur eum, qui audire scripturas spiritualiter nouit aut certe qui non nouit et desiderat nosse, omni labore contendere, ut non iuxta carnem et sanguinem conuersetur, quo possit dignus spiritualium fieri secretorum, et, ut aliquid audentius dicam, spirituali cupidine uel amore, siquidem est et spiritualis amor. Et quomodo est quidam carnalis cibus et alius spiritualis et alia carnis potio, alia spiritus, sic est quidam amor carnis a Satana ueniens, alius amor spiritus a Deo exordium habens, et nemo potest

odor dos perfumes, cujos tipos encontrarás no Êxodo (Ex 30, 34). Com efeito, aí também encontrarás a mirra, o ónix, o gálbano e outros. Estes, na verdade, existem para ser queimados; mas, em seguida, pela arte do perfumista, obtêm-se vários perfumes, entre os quais o nardo e a mirra. E Deus, que fez o céu e a terra, falou a Moisés, dizendo: *eu enchi-os com o Espírito de sabedoria e de inteligência para fazerem as obras da arte do perfumista* (Ex 31, 3. 11) e, assim, Deus ensina também os perfumistas<sup>405</sup>.

Se estas coisas não fossem compreendidas espiritualmente, não seriam elas conversas vãs? Se não tivessem algum segredo, não seriam indignas de Deus?<sup>406</sup> Portanto, é necessário que quem entende espiritualmente as Escrituras ou então quem não as entende, mas deseja aprender, se esforce com todas as suas forças para não viver segundo a carne e o sangue, a fim de que se possa tornar digno dos segredos espirituais e, para usar uma expressão audaciosa, que tenha uma paixão espiritual, ou se quiseres, um amor espiritual, visto que existe também um amor espiritual<sup>407</sup>. E, do mesmo modo que existe uma comida carnal e uma outra espiritual, uma bebida segundo a carne e uma outra segundo o espírito, existe também um amor carnal, que

---

<sup>405</sup> Ex 30, 23-25 mostra-nos como é que Deus inicia Moisés a esta arte do perfumista para as unções sagradas, indicando-lhe as medidas certas de cada ingrediente necessário.

<sup>406</sup> Por esta pergunta retórica, Orígenes toca a temática da inspiração divina da Escritura, que a distingue de qualquer outras narrações ou histórias humanas [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 6-7 (280-292)].

<sup>407</sup> Sobre este tema do amor espiritual, pode-se ler com interesse ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 1-23 (90-108) e uma síntese deste tema no conjunto do seu pensamento em CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, 66-75.

duobus amoribus possideri. Si carnis amator es, amorem spiritus non capis. Si omnia corporalia despexisti, non dico carnem et sanguinem, sed argentum et possessiones et ipsam terram ipsumque caelum — haec quippe *pertransibunt* (Mt 24, 35) —, si ista omnia contempsisti et ad nullum horum tua anima colligata est neque quoquam uitiorum amore retineris, potes amorem capere spiritalem. Ista, quia euenit occasio, ut de amore spiritali aliqua diceremus.

Expedit autem nobis Solomonis custodire praeceptum et magis illius, qui per Solomonem loquebatur de sapientia ita dicens: *Ama illam, et seruiabit te; circumda illam, et exaltabit te; honora illam, ut te amplexetur* (Pr 4, 6). Est quidam spiritalis amplexus atque utinam contingat, ut et meam sponsam artior sponsi amplexus includat, ut et ego quoque possim dicere, quod in hoc eodem libro scriptum est: *Sinistra eius sub capite meo, et dextra eius complexabitur me* (Ct 2, 6).

**3. *Osculetur me ergo ab osculis oris sui.*** Moris est scripturarum imperatiuum modum pro optatiuo

uem de Satanás, e um outro amor segundo o espírito, que tem o seu princípio em Deus e ninguém pode ser possuído por dois amores. Se tu amas a carne, não compreendes o amor do espírito. Se desprezaste todas as realidades carnis, não digo apenas a carne e o sangue, mas também o dinheiro e as posses, a própria terra e o próprio céu – estes, de facto, passarão (Mt 24, 35) – se desprezaste tudo isso, e se a tua alma não está constrangida por nada disso, e se não estás preso por nenhum amor dos vícios, então poderás compreender o amor espiritual. Digo tudo isso, porque se apresentou a oportunidade para falarmos sobre o amor espiritual.

É-nos útil, porém, guardarmos o preceito de Salomão, ou melhor, d’Aquele que, pela boca de Salomão, falava da sabedoria, falando assim: *ama-a e ela guardar-te-á, rodeia-a e ela exaltar-te-á; honra-a para que ela te abraçe* (Pr 4, 6). Existe também um abraço espiritual e praza a Deus que aconteça que também a minha alma, a Esposa, sinta o abraço mais apertado do Esposo<sup>408</sup>, para que eu possa também dizer o que está escrito neste mesmo livro: *a sua mão esquerda está sob a minha cabeça, e a sua mão direita abraçar-me-á* (Ct 2, 6).

**3. *Que ele me beije*** então *com beijos da sua boca.* É do costume das Escrituras usar o modo imperativo em vez do optativo, como

---

<sup>408</sup> Parece que Orígenes faz alusão à sua alma e, mediante ela, à alma de cada cristão. De facto, Traduzir *meam sponsam* por «minha esposa» não faria muito sentido e sabemos que neste texto e, sobretudo no seu *CCt*, a Esposa é identificada à Igreja, mas também à alma individual do crente.

ponere, ut ibi: *Pater noster, qui es in caelis, sanctificetur nomen tuum* (Mt 6, 9) pro: *utinam sanctificetur*, et nunc in praesenti: *Osculetur me ab osculis oris sui* pro eo, quod est: *utinam osculetur!* Deinde conspicit sponsum. Venit delibutus *unguentis* nec aliter ad sponsam poterat uenire decebat aliter patrem ad nuptias filium destinare. Variis eum unxit *unguentis*, fecit illum Christum. Venit diuersis odoribus spirans et audit: *Quia bona ubera tua super uinum*. Congrue sermo diuinus eandem rem pro locorum qualitate diuersis uocabulis nuncupat. Quando hostia offertur in lege et uult intellectus ostendere, *pectusculum separationis* (Lv 10, 14) effatur. Quando uero *recumbit* aliquis cum Iesu et sensuum eius communionem perfruitur, non *pectusculum*, ut supra, sed *pectus* (Jo 13, 25) eloquitur. Porro cum sponsa loquitur ad sponsum, quia nuptiale carmen inducitur, non *pectusculum*, ut in sacrificio, non *pectus* ut in Iohanne

neste caso: *Pai-Nosso, que está nos céus, que o teu nome seja santificado* (Mt 6, 9) em vez de: *oxalá seja santificado*. Assim também, no caso presente: *que Ele me beije com beijos da sua boca* em vez de: *oxalá me beije!*<sup>409</sup> Em seguida, a Esposa avista o Esposo. Ele vem unguido de perfume e nem poderia vir de outra maneira junto à Esposa, nem conviria que o Pai enviasse o Filho de outra maneira para as núpcias. Ele ungiu-o com vários perfumes e fê-lo Cristo<sup>410</sup>. Ele vem, exalando diversos odores, e ouve: *que os teus seios são melhores do que o vinho*. A Palavra de Deus designa, de forma adequada, a mesma coisa, conforme as circunstâncias, com diversos nomes. Quando uma vítima é oferecida na Lei e a Palavra de Deus quer revelar o seu sentido, ela fala de *parte superior do peito*<sup>411</sup>, *posta de lado* (Lv 10, 14). Quando alguém, na realidade, *se põe à mesa*<sup>412</sup> com Jesus e goza completamente da comunhão dos seus sentimentos, a Escritura já não fala de *parte superior do peito*, como anteriormente, mas fala do próprio *peito* (Jo 13, 25). Todavia, quando a Esposa fala ao Esposo, dado que isso leva a um canto nupcial,

<sup>409</sup> O uso do imperativo em vez do optativo não suprime a vontade dos protagonistas da aliança bíblica, mas traduz o sentido da realização imediata do que é aqui pedido, dado a relação que une o hagiógrafo ou crente com Deus.

<sup>410</sup> Recordamos que o nome Cristo vem do grego Χρίστος, que significa exatamente o unguido.

<sup>411</sup> Traduzimos aqui *pectusculum* por parte superior do peito, que seria a parte da vítima reservada ao sumo-sacerdote hebreu. Ver «*pectusculum*» in BLAISE, A., *DLFAC*, 2e éd. revue et augmentée, Turnhout, 1962, 603. A mesma palavra, neste dicionário, pode significar o peito ou peito delicado, se for considerado como diminutivo de *pectus*. Para explicar o epitalâmio, a partir da realidade cristã, Orígenes recorre aos três modos de designar a peito na Escritura: *στηθύνιον* ou *pectusculum* (Lv 10, 15), que traduzimos por «parte superior do peito», escolhida e posta de lado para o sacrificio [cf. ORÍGENES, *HLV* VII, 3 (322-324)]; *στήθος* ou *pectus* (Jo 21, 20) para designar o peito de Jesus sobre o qual se reclinou o discípulo amado e *μαστοί* ou *ubera* (seios), quando se trata de um amor conjugal (Ct 1, 2). Sobre o peito de Jesus e o seu alcance teológico-místico em Orígenes, ver BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 138-139.

<sup>412</sup> O verbo *recumbere* usado aqui pode informar-nos do hábito antigo de a refeição ser tomada com os convivas reclinados.

discipulo, sed *ubera* nominat dicens: *Quia bona ubera tua super uinum*. Communica ut sponsa cum sensibus sponsi et scies quia *inebriant* atque laetificent istiusmodi cogitatus. Quomodo autem *calix Domini inebrians perquam optimus est* (Sl 22, 5), sic *ubera sponsi omni meliora sunt uino*. *Quia bona ubera tua super uinum*. In mediis precibus ad sponsum uerba conuertit. *Et odor unguentorum tuorum super omnia aromata*. Non uno, sed omnibus sponsus uenit unctus unguentis.

Si autem et ad meam animam factam sponsam suam uenire dignabitur, quam oportet eam esse *formosam*, ut illum de caelo ad se trahat, ut descendere faciat ad terras, ut ueniat ad amatam? Quali pulchritudine decoranda est, quali debet amore feruere, ut ea loquatur ad illam, quae ad perfectam locutus est sponsam, quia *ceruix tua*, quia *oculi tui*, quia *genae tuae*, quia *manus tuae*, quia *uenter tuus* (Ct 1, 10; 1, 15; 5, 14; 7, 2), quia *humeri tui*, quia *pedes tui*? De quibus, si concesserit Dominus, disputabimus, quomodo sponsae membra uarietur et singularum partium laus diuersa dicatur, ut post disputationem etiam ad nostram

a Palavra de Deus não fala de *parte superior do peito* como no sacrifício nem de *peito*, como em João, o discípulo, mas fala de *seio*<sup>413</sup>, dizendo: *que os teus seios são melhores do que o vinho*. Esteja em comunhão, como a Esposa, com os sentimentos do Esposo e *saberás* que tais pensamentos *embriagam* e alegram. Tal como *o cálice inebriante do Senhor é absolutamente ótimo* (Sl 22, 5), também os *seios* do Esposo são, em tudo, melhores do que o vinho. *Porque os teus seios são melhores do que o vinho* (Ct 1, 2). No meio das preces, ela fala ao Esposo. *E o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas*. Não só de um, mas de todos os *perfumes* pelos quais o Esposo vem ungido.

Ora, se o Esposo se digna vir também à minha alma, feita Esposa dele, quão *formosa* deve ela ser para o atrair do céu até si, para o fazer descer à terra, para que venha para junto da amada? De que espécie de beleza deve ela ser ornamentada, de que amor deve ela estar a ferver, para que o Esposo lhe diga o que foi dito à Esposa perfeita: *o teu pescoço, os teus olhos, as tuas faces, as tuas mãos, o teu ventre* (Ct 1, 10), os teus ombros, os teus pés? Acerca disto tudo, examinaremos, se o Senhor permitir, de que modo é que os membros da Esposa são diversificados, ao ponto que se pronuncie um elogio diferente para cada uma das suas partes, para procurarmos então, depois da exposição, ver como é que o mesmo pode ser dito à nossa alma.

---

<sup>413</sup> Trata-se simbolicamente da intimidade do Verbo.

dici animam similiter laboremus.

*Bona igitur ubera tua super uinum. Si uideris sponsum, tunc intelliges uerum esse, quod dicitur: Quoniam bona ubera tua super uinum, et odor unguentorum tuorum super omnia aromata. Multi habuerunt aromata. Regina Austri detulit aromata Solomoni (1Rs 10, 2.10) et plures alii aromata possederunt, sed habuerit quis quantalibet, non possunt Christi odoribus comparari, de quo nunc sponsa ait: Odor unguentorum tuorum super omnia aromata. Ego arbitror quia et Moyses habuerit aromata et Aaron et singuli prophetarum, uerum, si uidero Christum et suauitatem unguentorum eius odore percepero, statim sententiam fero dicens: Odor unguentorum tuorum super omnia aromata.*

4. *Vnguentum effusum nomen tuum* (Ct 1, 3). Propheticum sacramentum est. Tantummodo *nomen* Iesu uenit in mundum et *unguentum* praedicatur *effusum*. In Euangelio quoque *mulier accipiens alabastrum unguenti nardi pistici pretiosi caput Iesu pedesque perfudit* (Mc 14, 3; Lc 7, 38). Diligenter obserua, quae de duabus *super caput fuderit* Saluatoris, siquidem *peccatrix super pedes* et ea, quae dicitur

*Os teus seios são então melhores do que o vinho. Se vires o Esposo, compreenderás então que é verdadeiro o que é dito: porque os teus seios são melhores do que o vinho, e o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas. Muitos possuíram aromas: a rainha do Sul trouxe aromas a Salomão (1 R 10, 2. 10) e muitos outros possuíram aromas, mas tenha-se quanto se queira, nunca podem ser comparados ao odor de Cristo, do qual a Esposa diz aqui: o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas. Eu creio que Moisés, Aarão e cada um dos profetas tiveram aromas, mas, quando vejo Cristo e me apodero da suavidade do odor dos seus perfumes, manifesto logo o meu parecer, dizendo: o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas.*

4. *O teu nome é um perfume derramado* (Ct 1, 3). É um mistério<sup>414</sup> profético. Mal o nome de Jesus apareceu no mundo e já se proclamava que o seu perfume fora derramado. No Evangelho também, *uma mulher, tomando um vaso de alabastro cheio de perfume, de um nardo puro e precioso, derramou-o sobre a cabeça e os pés de Jesus* (Mc 14, 3; Lc 7, 38). Observa diligentemente qual das duas *derramou* o perfume *sobre a cabeça* do Salvador. Com efeito, diz-se que foi a

---

<sup>414</sup> Na tradição latina, o *mysterion* grego foi muitas vezes traduzido por *sacramentum*; daí a nossa tradução *do propheticum sacramentum* por «mistério profético» justifica-se então, até porque a interpretação deste verso, atesta que se trata de um mistério que será desvelada e cumprida apenas com a vinda de Jesus.

non fuisse *peccatrix*, *super caput eius fudisse* inuenitur. Obserua, inquam, et inuenies in euangelica lectione non fabulas et narrationes ab euangelistis, sed mysteria esse conscripta. *Impleta est itaque odore unguenti domus* (Jo 12, 3). Si quid *peccatrix* habuit, ad *pedes* referendum est, et si quid ea, quae non *peccatrix*, ad *caput*. Nec mirum *domum odore fuisse completam* cum hoc *odore mundus expletus sit*. Scribitur in eodem loco de *Simone leproso* et *domo* (Mc 14, 3; Lc 7, 37-38) eius. Ego puto *leprosum* mundi istius esse principem et hunc *leprosum Simonem* nuncupari, cuius *domus* ad aduentum Christi suauis *odore completa sit*, agente paenitentiam *peccatrice* et sancta *caput Iesu unguenti odoribus perfundentes*.

*Vnguentum effusum nomen tuum*. Quomodo *unguentum* ad effusionem suam odorem longe lateque dispergit, sic Christi *nomen effusum* est. In uniuersa terra Christus nominatur, in omni mundo praedicatur Dominus meus; *unguentum enim effusum est nomen* eius. Nunc Moysi *nomen* auditur, quod prius Iudaeae tantum clauderetur angustiis; neque enim Graecorum quisquam meminit eius neque in ulla

*pecadora* que derramou o perfume sobre os *pés* e aquela, da qual se diz que não era *pecadora*, sabe-se que foi ela quem *derramou* o perfume sobre a *cabeça dele*. Observa, digo-te, e encontrarás no texto evangélico, não fábulas e narrações escritas pelos evangelistas, mas os mistérios inscritos nele<sup>415</sup>. A casa ficou então cheia com o odor do perfume (Jo 12, 3). Aquilo que a *pecadora* tinha, reporta-se aos *pés*, e aquilo que a não *pecadora* tinha, reporta-se à *cabeça*. Não é de admirar que *a casa tenha ficado cheia do odor*, visto que este *odor encheu* o mundo. No mesmo lugar escreve-se acerca de *Simão, o leproso*, e da sua *casa* (Mc 14, 3; Lc 7, 37-38). Eu creio que *o leproso* é o príncipe do mundo e que este *leproso* se chama *Simão*, cuja *casa se encheu de um odor* suave à chegada de Cristo, enquanto *a pecadora* fazia penitência e a santa *derramava os odores do perfume* sobre a *cabeça* de Jesus.

*O teu nome é um perfume derramado* (Ct 1, 3). Tal como o perfume, pela sua efusão, espalha ao longe o seu odor, também *o nome de Cristo é derramado*. Cristo é nomeado em toda a terra, no mundo inteiro o meu Senhor é proclamado; *o nome dele é um perfume derramado*. Só agora se ouve *o nome de Moisés*, que antigamente estava fechado no espaço confinado da Judeia. Com efeito, os gregos não o mencionam algures e em nenhuma história das letras dos gentios

---

<sup>415</sup> Para Orígenes, a letra como a Encarnação são véus a partir dos quais devemos caminhar até descobrir os seus sentidos escondidos. Portanto, mesmo os Evangelhos, escritos já depois da Encarnação do *Logos*, são ainda imagem que apontam para uma verdade superior, cuja contemplação definitiva dar-se-á na visão beatífica. É preciso passar então do conhecimento de Jesus incarnado para descobrir a sua divindade, que é a finalidade pedagógica da sua Encarnação (cf. CROUZEL, H., Origène et la «connaissance mystique», 363-370).

gentilium litterarum historia de illo seu ceteris scriptum aliquid inuenimus. Statim ut Iesus radiauit in mundo, eduxit secum legem et prophetas et uere completum est: *Vnguentum effusum est nomen tuum.*

5. *Propterea iuenculae dilexerunt te* (Ct 1, 3). Quia per *Spiritum sanctum caritas Dei effusa est in corda nostra* (Rm 5, 5), congrue nomen effusionis inseritur: *Vnguentum effusum est nomen tuum.* Haec dicens sponsa *adulescentulas* conspicit. Quando illa sponsi patrem rogabat et ad ipsum sponsum cominus loquebatur, necdum *adulescentulae* aderant; in mediis uero precibus ingreditur *iuencularum* chorus et sponsae laudatur eloquiis. *Propterea iuenculae dilexerunt te et attraxerunt te*, *adulescentulae*que respondent: *Post te in odorem unguentorum tuorum curremus* (Ct 1, 3-4). Quam pulchre! sponsae pedissequae necdum habent fiduciam sponsae. Sponsa non post tergum sequitur, sed iuncto ingreditur latere, apprehendit dexteram sponsi et manus eius sponsi dextera continetur, famulae uero ingrediuntur post eum. *Sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et*

encontramos algo escrito acerca dele ou acerca dos outros. Mas, logo que Jesus raiou no mundo, fez sair com Ele a Lei e os Profetas<sup>416</sup> e a seguinte palavra foi, verdadeiramente, cumprida: *o teu nome é um perfume derramado.*

5. *Por isso é que as donzelas te amam* (Ct 1, 3). Porque *o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo* (Rm 5, 5), é com coerência que se fala em efusão: *o teu nome é um perfume derramado.* Dizendo isto, a Esposa avista *as donzelas*. Quando ela rogava ao Pai do Esposo e falava de perto ao próprio Esposo, *as donzelas* ainda não estavam presentes; na verdade, é no meio das suas preces, que o coro *das donzelas* entra e é louvado pelas palavras da Esposa: *por isso é que as donzelas te amam e te atraem*, e as donzelas respondem: *depois de ti, corremos em direção ao odor dos teus perfumes* (Ct 1, 3-4). Que belo! As companheiras da Esposa ainda não tinham a confiança da Esposa. A Esposa não segue o Esposo, indo atrás dele, mas caminha ao seu lado, agarra a mão do Esposo e a mão dela está na mão direita do Esposo, enquanto as escravas entram depois dele. *Há sessenta rainhas, oitenta concubinas e donzelas sem número; única é a minha pomba, minha perfeita, filha única da sua mãe, da qual ela foi concebida*» (Ct 6, 8): *depois de*

---

<sup>416</sup> A universalidade do nome de Jesus e da sua pregação ateste a sua divindade e a inspiração divina da Escritura. A centralidade cristológica da Escritura, testemunhada pela história, é um dos pressupostos doutrinários fundamentais da Tradição eclesial que Orígenes herde e apresenta sistematicamente como base para uma boa interpretação da Escritura [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 1-6 (260-282)].

*iuuenculae, quarum non est numerus; una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae est ei, quae concepit illam* (Ct 6, 8): *Post te ergo in odorem unguentorum tuorum curremus* (Ct 1, 4). Cum omni honestate de amantibus dictum est: *Post te in odorem unguentorum tuorum curremus secundum illud: Cursum consummaui* (2Tm 4, 7) et illud: *Qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, unus autem accipit bravium* (1 Cor 9, 24) — *bravium* Christus est.

Et haec quidem *adulescentulae*, quas propter amoris exordium foris stare cognoscimus, iuxta illud exemplum: *Amicus autem sponsi stans et audiens eum gaudio gaudet propter uocem sponsi* (Jo 3, 29). Tale quiddam et *adulescentulae* sustinent; introeunte sponso forinsecus remanent; sponsa uero *speciosa, perfecta, sine macula, sine ruga* (Ef 5, 27), in sponsi *cubiculum*, in regium penetrai ingressa reuertitur *ad iuuenculas* et nuntiat iis, quae sola conspexerit, dicitque: *Introduxit me rex in cubiculum suum* (Ct 1, 4).

Non ait: *Introduxit nos plures in cubiculum suum*; plures foris remanent, *in cubiculum* sola *introducitur* sponsa, ut uideat *thesauros tenebrosos et absconditos* (Is 45, 3) renuntietque *iuuenculis*: *Introduxit me rex in*

*ti, corremos em direção ao odor dos teus perfumes* (Ct 1, 4). Dos amantes, é dito com todo o decoro: *depois de ti, corremos em direção ao odor dos teus perfumes*, segundo esta palavra: *consumei a minha corrida* (2 Tm 4, 7) e esta outra: *aqueles que correm no estádio, de facto, correm todos, mas um só recebe o prémio da vitória* (1 Cor 9, 24) - Cristo é este prémio.

E é isto, na verdade, que dizem as *donzelas*, das quais sabemos que ficam fora porque o amor delas ainda está no seu início, segundo este exemplo: *mas, o amigo do Esposo, que está de pé e o ouve, enche-se de alegria por causa da voz do Esposo* (Jo 3, 29). Essas *donzelas* suportam também alguma coisa semelhante; enquanto o Esposo entra, elas permanecem fora. A Esposa, ao contrário, *formosa, perfeita, sem mancha nem ruga* (Ef 5, 27), tendo entrado *no aposento* do Esposo, na intimidade do Rei, volta-se para as *donzelas* e anuncia-lhes o que apenas ela viu e diz-lhes: *o Rei introduziu-me no seu aposento* (Ct 1, 4).

Ela não diz: ele *introduziu-nos*, nós, a multidão, no *seu aposento*; a multidão permanece fora, apenas a Esposa é introduzida no *aposento* para ver os *tesouros ocultos e*

*cubiculum suum.* Rursum *adulescentulae*, id est sponsarum incipientium turba complurima, ingressa sponsa *cubiculum* sponsi et uidente diuitias uiri sui, dum illius praestolantur aduentum, laetae concinunt: *Exsultabimus et laetabimur in te* (Ct 1, 4). Pro sponsae perfectione *laetantur*; non est enim aemulatio in uirtutibus. Amor iste mundus, amor iste sine uitio est. *Exsultabimus et laetabimur in te. Diligemus ubera tua* (Ct 1, 4). *Ilia*, quae maior est, iam *tuorum uberum* lacte perfruitur et loquitur exsultans: *Bona ubera tua super uinum*; istae uero exsultationem et laetitiam differunt (*adulescentulae* quippe sunt), differunt caritatem et dicunt: *Exsultabimus et laetabimur in te. Diligemus* — non diliginaus, sed *diligemus* — *ubera tua super uinum* (Ct 1, 4). Deinde loquuntur ad sponsum: *Aequitas dilexit te* (Ct 1, 4), laudant sponsam nomen illi *aequitatis* a propriis uirtutibus imponentes: *aequitas dilexit te*.

6. Rursum ad *adulescentulas* sponsa respondet: *Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem* — simulque discimus quia istae *adulescentulae filiae* sunt *Hierusalem* —, *nigra sum ergo et*

*escondidos* (Is 45, 3)<sup>417</sup> e para anunciar aos *jovens: o Rei introduziu-me no seu aposento.* De novo, *as donzelas*, isto é, a imensa multidão daquelas que se virão a tornar esposas, enquanto a Esposa entra no *apartamento* do Esposo e vê as riquezas do seu Esposo e enquanto esperam a sua vinda, cantam alegremente: *exultaremos e alegrar-nos-emos em ti* (Ct 1, 4). Alegram-se pela perfeição da Esposa; não há, de facto, ciúme nas virtudes. Este amor é puro, este amor é sem vícios. *Exultaremos e alegrar-nos-emos em ti. Amaremos os teus seios* (Ct 1, 4). Aquela que é maior já goza inteiramente do leite dos *teus seios* e, exultando, diz: *os teus seios são melhores do que o vinho.* As outras, ao contrário, adiam a sua exultação e alegria — pois ainda são *donzelas* —, adiam o amor e dizem: *exultaremos e alegrar-nos-emos em ti. Amaremos* - não amamos, mas *amaremos* - *os teus seios mais do que o vinho* (Ct 1, 4). Em seguida, dizem ao Esposo: *a equidade ama-te* (Ct 1, 4), louvam a Esposa, impondo-lhe, por causa das suas virtudes, o nome de *equidade: a equidade ama-te*.

6. A Esposa, de novo, responde às *donzelas: sou negra e formosa, filhas de Jerusalém* - e, ao mesmo tempo, aprendemos que essas *donzelas* são *filhas de Jerusalém* - *sou então negra e formosa, filhas de*

<sup>417</sup> Só depois de um processo de purificação e da progressão no conhecimento do Esposo é que a Esposa é introduzida nos mistérios do Verbo.

*speciosa, filiae Hierusalem, ut tabernacula Cedar, ut pelles Solomonis. Ne intueamini me, quia ego sum denigrata, quoniam despexit me sol* (Ct 1, 5-6). *Speciosa* quidem est et possum inuenire quomodo *speciosa* sit sponsa: quaerimus autem, quomodo *nigra* et sine candore sit *pulchra*. Paenitentiam egit a peccatis, speciem ei est largita conuersio et ideo *speciosa* cantatur. Quia uero necdum omni peccatorum sorde purgata, necdum lota est in salutem, *nigra* dicitur, sed in atro colore non permanet; fit et candida. Itaque quando ad maiora consurgit et ab humilibus incipit ad alta conscendere, dicitur de ea: *Quae est ista, quae adscendit dealbata* (Ct 8, 5)? Et quo manifestius perfecte mysterium describatur, non ait, ut in plerisque legitur: *Innixa super fratrualem suum*, id est ἐπιστηριζομένη, sed ἐπιστηθιζομένη, id est: *super pectus eius recumbens* significanterque de anima sponsa et sermone dicitur sponso: *super pectus illius recumbens*, quia ibi

*Jerusalém, como as tendas de Cedar, como as peles de Salomão*<sup>418</sup>. *Não me olheis porque fiquei morena*<sup>419</sup>, *porque o sol caiu sobre mim* (Ct 1, 5-6)<sup>420</sup>. Na verdade, ela é *formosa* e posso saber de que modo é que a Esposa é *formosa*: procuremos, porém, como é que, sendo *negra* e sem alvura, ela pode ser *bela*. Ela fez penitência dos seus pecados e a sua profunda conversão deu-lhe a beleza e por isso é que ela é cantada como *formosa*. Mas, porque ainda não está verdadeiramente purificada de todos os seus pecados e não foi ainda lavada para a Salvação, ela é dita *negra*, sem, porém, permanecer nesta cor escura, ela torna-se branca. Portanto, quando ela se levanta para as coisas maiores e começa a subir das coisas desprezíveis para as sublimes, diz-se dela: *quem é esta, que sobe purificada?* (Ct 8, 5). E, para que se descreva mais manifestamente o perfeito mistério, a Escritura não diz, como se lê em muitas obras: *apoiada no seu bem-amado*, isto é, ἐπιστηριζομένη mas ἐπιστηθιζομένη, isto é, *repousando*<sup>421</sup> *no peito dele* e é de modo expressivo que da alma

<sup>418</sup> A expressão *pelles Salomonis*, que traduzimos literalmente por *Peles de Salomão*, poderia significar as peles de agasalho de Salomão, cuja beleza das vestes é exaltada, pois alguns pensam que no tempo de Salomão não havia peles ou cortinas feitas para o templo, ou, como Orígenes o deixará perceber mais abaixo, que se trata justamente das cortinas que Salomão mandou fazer para cobrir o tabernáculo do Templo [cf. ORÍGENES, *HCt I*, 6, (92)]. É talvez por isso que a versão da SC 37b traduz por «Courtines de Salomon» [*HCt I*, 6 (87)].

<sup>419</sup> A tradução literal de *denigrata sum* é “fui enegrecida”, mas, por uma questão de inteligibilidade do texto, optamos por “fiquei morena”.

<sup>420</sup> O verbo *despicio* aqui usado no latim indica a ação de olhar algo de cima para baixo. É esta ideia que nos leva a traduzir a expressão *quoniam despexit me sol* por «porque o sol caiu sobre mim», o que vai, de certo modo, ao encontro da tradução da *Bíblia de Jerusalém*: «foi o sol que me queimou». Neste sentido, guardando o sentido literal da expressão, entendemo-la no sentido de «porque o sol me queimou».

<sup>421</sup> O verbo grego ἐπιστηθιζομένη exprimiria uma oposição muito forte entre o aspeto do presente e o do aoristo. A sua difícil tradução em português daria algo como «tendo repousando», traduzimos, porém, a partir do latim *recumbens*.

principale cordis est nostri. Vnde a carnalibus recedentes spiritalia sentire debemus et intelligere multo melius esse sic amare quant ab amore desistere. *Adscendit igitur recumbens super pectus fratruelis sui* et quae nunc in exordio cantici *nigra* ponitur, in epithalamii de ea fine cantatur: *Quae est ista, quae adscendit dealbata* (Ct 8, 5)?

Intelleximus quomodo et *nigra* et *formosa* sit sponsa. Si autem et tu non egeris paenitentiam, caue, ne anima tua *nigra* dicatur et turpis et duplici foeditate turperis *nigra* propter peccata praeterita, turpis propter hoc, quia in iisdem uitiiis perseueres. Si uero paenitentiam egeris, *nigra* quidem erit anima tua propter antiqua delicta, propter paenitentiam uero habebit aliquid, ut ita dicam, Aethiopici decoris. Et quia semel Aethiopem nominaui, uolo testem Scripturam et super hoc aduocare sermone. *Aaron et Maria murmurant, quia Moyses Aethiopissam habeat uxorem* (Nm 12, 1). Et nunc *Moyses Aethiopissam ducit uxorem*, siquidem lex eius ad hanc nostram *Aethiopissam* transmigravit. *Murmuret et Aaron sacerdotium Iudaeorum, murmuret et Maria synagoga eorum,*

desposada e do Verbo<sup>422</sup> prometido se diz: *repousando no peito dele*, porque aí está a parte principal que é o nosso coração. Afastando-nos das coisas carnis, devemos sentir as coisas espirituais e compreender que é muito melhor amar assim do que desistir do amor. *Ela sobe então, repousando no peito do seu bem-amado* e, aquela que no exórdio do cântico era chamada negra, no fim do Epitalâmio, canta-se agora dela: *quem é esta, que sobe purificada?* (Ct 8, 5).

Comprendemos como é que a Esposa é, ao mesmo tempo, *negra* e *formosa*. Mas se tu não fizeres penitência, acautela-te para que não se diga da tua alma que ela é *negra* e feia, e que sejas desfigurado por esta dupla fealdade: *negra* por causa dos teus pecados do passado, feia porque perseveras nos mesmos vícios. Se, pelo contrário, fizeres penitência, a tua alma será na verdade *negra* por causa das tuas antigas faltas, mas, por causa da tua penitência, ela terá algo, por assim dizer, da beleza etíope. E, visto que mencionei a palavra etíope, quero a Escritura como testemunha e sobre isto recorrer a sua palavra. *Aarão e Maria murmuram porque Moisés tem por esposa uma mulher da Etiópia* (Nm 12, 1). E então, *Moisés casa-se com uma mulher da Etiópia*. De facto, a lei dele emigrou para esta nossa *etíope*<sup>423</sup>. *Murmura*, todavia, *Aarão*, sacerdote dos

---

<sup>422</sup> Muitas vezes São Jerónimo usa a palavra *sermo*, que os padres latinos antigos usavam para traduzir λόγος, como sinónimo de *Verbum* para falar do Verbo. Isso torna difícil discernir as razões das suas opções entre estas duas palavras, como é o caso aqui.

<sup>423</sup> Encontrando aqui uma possível leitura tipológica em que Cristo seria o novo Moisés, cuja lei passou agora à sua etíope, a Igreja, purificada da negritude dos seus pecados e formada pelos gentios [cf. ORÍGENES, *HNm* VI, 4 (156-160)]

Moyses de murmuratione non curat, amat *Aethiopissam* suam, de qua et alibi dicitur per prophetam: *Ab extremis fluminum Aethiopiae afferent hostias* (Sb 3, 10) et rursum: *Aethiopia praeueniet manus eius Deo* (Sl 67, 32). Pulchre praeueniet; quomodo enim in euangelio *mulier ilia, quae sanguine defluebat, archisynagogi filiam* (Mt 9, 18) curatione praeuenit, sic et Aethiopia Istrahel aegrotante sanata est. *Illorum delicto salus gentibus facta est, ad aemulandum eos* (Rm 11, 11).

*Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem.* Et tu, ecclesiastice, ad *filias Hierusalem* conuerte sermonem et die: Me plus amat sponsus et magis diligit quam uos, quae multae estis, *filiae Hierusalem*; uos foris statis et sponsam cubiculum uidetis intrantem. [Nemo dubitet nigram uocatam nigram esse formosam qui nos sumus, ut agnoscamus Deum, ut cantica cantici praedicemus, ut ab Aethiopiae finibus, ab extremo terrae uenerimus sapientiam ueri audire Solomonis.]

*judeus, murmura* também *Maria*, a sinagoga deles, mas Moisés não se preocupa com a queixa deles, ele ama *a sua etíope*, da qual é dito num outro passo pelo profeta: *das extremidades dos rios da Etiópia hão-de trazer oferendas* (Sb 3, 10) e, ainda, *a Etiópia precederá as mãos dele junto de Deus* (Sl 67, 32)<sup>424</sup>. Diz-se bem precederá; De facto, do mesmo modo que no Evangelho, aquela *mulher, que sofria de hemorragia* precedeu na cura *a filha do chefe da sinagoga* (Mt 9, 18), também *a Etiópia* é curada enquanto Israel permanece doente. *Pelo delicto deles* (de Israel), *a salvação dos gentios foi realizada para lhes causar inveja* (Rm 11, 11).

*Sou negra e formosa, filhas de Jerusalém.* E tu, que vives conformemente à regra eclesiástica<sup>425</sup>, dirige-te às *filhas de Jerusalém* e diz-lhes: o Esposo ama-me mais e estima-me mais do que vós, *filhas de Jerusalém*, que sois tão numerosas. Vós permaneceis fora e vedes a Esposa que entra no *aposenito*. [ninguém duvide que aquela que é chamada negra é a formosa negra que nós somos para que assim conheçamos Deus, cantemos o Cântico dos Cânticos, venhamos das fronteiras da Etiópia, dos confins da terra, para ouvir a sabedoria do verdadeiro

<sup>424</sup> A nova Etiópia aqui não representa um país, mas a alma/Igreja que se fez Esposa de Cristo e que irá preceder junto de Deus os judeus que continuam a murmurar.

<sup>425</sup> A versão francesa (SC 37b) prefere traduzir *ecclesiastice* por «en tant que d'église». Optamos por manter o sentido primeiro do advérbio *ecclesiastice*, i.e., «conformemente às regras eclesiásticas» (cf. BLAISE, A., *DLFAC*, 297) que parece acentuar mais a grande configuração desta alma com a Igreja. Não se trataria apenas de quem acabou de pertencer à Igreja pelo batismo, mas de quem já está mais avançado na vida espiritual, no conhecimento dos mistérios, pois é convidado a interpretar o sentido da Escritura, numa fidelidade à tradição eclesial e não como os heréticos. A alma «eclesiástica» designa, para Orígenes, aquela pessoa que é membro da Igreja e tende progressivamente para a perfeição espiritual, como Esposa, contrariamente ao herege (cf. CROUZEL, H., «Introduction», in ORÍGENES, *CCt*, 27).

Et quando Saluatoris uox intonantis auditur: *Regina Austri ueniet in iudicium et condemnabit homines generationis huius, quia uenit a finibus terrae audire sapientiam Solomonis, et ecce plus Solomone hic* (Mt 12, 42), audi mystice quae dicuntur. *Regina Austri uenit a finibus terrae ecclesia et condemnat homines generationis huius*, id est ludaeos carni et sanguini deditos. *Venit a finibus terrae audire sapientiam non Solomonis illius*, qui in testamento ueteri praedicatur, sed huius qui in euangelio Solomone maior est. *Nigra sum et speciosa, filiae Hierusalem, nigra ut tabernacula Cedar, speciosa ut pelles Solomonis*. Ipsa quoque nomina cum sponsae decore conueniunt. Aiunt Hebraei *Cedar* interpretari tenebras. *Nigra sum ergo ut tabernacula Cedar*, ut Aethiopes, ut tentoria Aethiopica, *speciosa ut pelles Solomonis*, quas eo tempore in tabernaculi ornamenta composuit, quando templum summo studio et labore fabricatus est. Diues quippe fuit Solomon et in omni sapientia illius nemo praecessit illum (1 Rs 5, 3).

*Nigra sum et speciosa, filiae*

Salomão]<sup>426</sup>.

E quando se ouve a voz retumbante do salvador: *a Rainha do Sul apresentar-se-á para o julgamento e há-de condenar os homens desta geração, porque veio dos confins da terra para ouvir a sabedoria de Salomão e eis que aqui está quem é maior do que Salomão* (Mt 12, 42), entende misticamente<sup>427</sup> estas palavras que são ditas. *A Rainha do Sul, que veio dos confins da terra, é a Igreja e condena os homens desta geração*, isto é, os judeus, entregues à carne e ao sangue. *Ela veio dos confins da terra para ouvir a sabedoria, não daquele Salomão, que é louvado no Antigo Testamento, mas deste que, no Evangelho, é maior do que Salomão. Eu sou negra e formosa, filhas de Jerusalém, negra como as tendas de Cedar, formosa como as peles de Salomão*. Estas palavras têm a ver com a beleza da Esposa. Os hebreus afirmam que *Cedar* se traduz por trevas. *Sou então negra como as tendas de Cedar*, como os etíopes, isto é, como as tendas dos etíopes, *formosa como as peles de Salomão*, aquelas que ele mandou fazer naquele tempo para ornamentar o tabernáculo, quando, com a maior dedicação e trabalho, o templo foi construído. Salomão era, de facto, rico e, em toda a sua sabedoria, ninguém lhe foi superior (1 R 5, 3).

*Sou negra e formosa, filhas de*

<sup>426</sup> A versão da SC 37b traduz esta longa frase como se fosse uma interrogativa indireta, mas optamos pela oração final, introduzida pela forma exortativa «Nemo dubitet».

<sup>427</sup> Entender misticamente seria, logicamente, na perspetiva origeniana, ir ao seu sentido escondido ou sentido espiritual.

*Hierusalem, ut tabernacula Cedar, ut pelles Solomonis. Ne intueamini me, quia ego sum denigrata. Satisfacit de nigrore suo et per paenitentiam ad meliora conuersa adnuntiat se filiabus Hierusalem nigram quidem esse, sed pulchram, secundum quod superius exposuimus, et dicit: Ne intueamini me, quia ego sum denigrata. Ne, inquit, admiremini coloris esse me taetri, sol despexit me. Pleno quippe radio in me luminis sui fulgor illuxit et eius sum calore fuscata. Neque enim, ita ut decuerat et solis dignitas expetebat, illius in me lumen excepi; Delicto eorum salus gentibus facta est (Rm 11, 11) et rursum: Incredulitate gentium scientia Istrahel (Rm 11, 30). Habes utrumque apud Apostolum.*

7. *Filii matris meae pugnaverunt aduersum me* (Ct 1, 6). Considerandum, quomodo sponsa dicat: *Filii matris meae pugnaverunt aduersum me* et quando *aduersum* eam fratrum pugna surrexit. Vide mihi Paulum ecclesiae persecutorem (1 Tm 1, 14) et intelliges quomodo *filius matris eius pugauerit*

*Jerusalém, como as tendas de Cedar, como as peles de Salomão. Não me olheis porque fiquei morena. Ela desculpa-se pela sua cor negra e, tendo voltado a um estado melhor pela penitência, ela declara às filhas de Jerusalém ser, na verdade, negra, mas bela, segundo o que expusemos acima, e diz-lhes: não me olheis porque fiquei morena. Não se espantem pelo facto de a minha cor ser desagradável, diz ela, o sol caiu sobre mim. Na verdade, ele fez brilhar sobre mim o fulgor da sua luz com pleno raio e enegreceu-me com o seu calor<sup>428</sup>. De facto, não era isso que convinha ou até reclamava a dignidade do sol, mas ainda assim recebi a sua luz em mim. É pelo delito deles (os judeus) que a Salvação chegou aos gentios (Rm 11, 11) e, por outro lado, da incredulidade dos gentios virá o conhecimento para Israel (Rm 11, 30). Tens qualquer uma das duas ideias no apóstolo.*

7. *Os filhos da minha mãe combateram contra mim* (Ct 1, 6). Devemos considerar em que sentido é que a Esposa diz: *os filhos da minha mãe combateram contra mim* e quando é que a disputa dos seus irmãos surgiu contra ela. Considera comigo Paulo, *perseguidor* (1 Tm 1, 13) da Igreja e compreenderás como é que *o filho da mãe dela combateu contra ela*<sup>429</sup>.

---

<sup>428</sup> No Comentário, Orígenes explica diferentemente esta realidade: a Esposa afirma ter ficado morena porque não olhou diretamente para «o Sol de justiça» nem se colocou direto perante o Senhor (Lc 21, 36), por isso Ele também olhou para ela de lado. O efeito do «Sol de justiça», que é espiritual, é diferente do efeito natural do sol [cf. ORÍGENES, CCt II, 5-22 (300-312)].

<sup>429</sup> As numerosas alusões de Orígenes aos judeus traduz nomeadamente as frequentes discussões que, no seu tempo, existiam em Cesareia entre judeus e cristãos, chamados a dar razão do seu testemunho a partir da Escritura, durante intervenções públicas. Um exemplo disso pode ser as prováveis discussões entre Orígenes e

*contra* eam. Persecutores ecclesiae egerunt paenitentiam et aduersarii eius rursum ad sororis signa conuersi praedicauerunt fidem, quam ante destruebant (Gl 1, 23). Hoc prophético spiritu sponsa nunc cantans ait: *Dimicauerunt in me, posuerunt me custodem in uineis, uineam meam non custodiui* (Ct 1, 6). Ego ecclesia, ego sponsa, ego *sine macula* (Ef 5, 27), plurimarum *custos* sum posita *uinearum a filiis matris meae*, qui *contra me* aliquando *pugnauerant*. Qua sollicitudine curaque districta, dum plures *custodio uineas, meam uineam non seruauit*. Intellige mihi hoc de Paulo et alio quocumque sanctorum, qui pro omnium sit salute sollicitus, et uidebis, quomodo suam *uineam non custodiens* aliorum *uineta custodiat*; quomodo, ut alios *lucrifaciat*, ipse in quibusdam *damna sustineat et, cum fuerit liber ex omnibus, omnibus se ipsum seruum fecerit, ut omnes lucrifaceret, factus infirmis infirmus, Iudaeis Iudaeus, his qui sub lege erant, quasi sub lege* (1 Cor 9, 19-22) et cetera, dicatque: *uineam meam non custodiui*.

Deinde conspicit sponsum, qui

Os perseguidores da Igreja fizeram penitência e os seus adversários, por outro lado, voltando-se para os estandartes da irmã, *pregaram a fé que, antes, estavam a destruir* (Gl 1, 23). É isso que a Esposa<sup>430</sup> canta agora com um espírito profético, dizendo: *combateram contra mim, colocaram-me como guarda da vinha e não protegi a minha própria vinha* (Ct 1, 6). Eu, a Igreja, eu, a Esposa, eu, *sem mancha* (Ef 5, 27), fui colocada como *guarda* de muitíssimas *vinhas* pelos *filhos da minha mãe*, que, um dia, *combateram contra mim*. Fatigada por este cuidado e esta inquietação, enquanto *vigio* muitas *vinhas, não protegi a minha própria vinha*. Reconhece isto de Paulo e de qualquer um dos santos, preocupado pela salvação de todos e verás como, *não protegendo a sua vinha*, ele *vigiava a vinha* dos outros; como, para *reconciliar* os outros com Deus<sup>431</sup>, ele suportou alguns prejuízos e, embora fosse *livre em relação a todos, fez-se a si próprio servo de todos para os ganhar a todos, tornando-se fraco com os fracos, judeu com os judeus, com estes que estavam sob a lei, como se estivesse sujeito à lei* (1 Cor 9, 19-22), etc. ele dizia então: *não protegi a minha vinha*.

Em seguida, ela olha para o Esposo, que,

Rabi Yohanan sobre a hermenêutica do *Cântico dos Cânticos* (cf. KIMELMAN, R., «Rabi Yohanan and Origen on the Song of Songs: a third-century Jewish-Christian disputation», 574-595).

<sup>430</sup> A Esposa aqui, dado o que antecede, deve referir-se à Igreja e não à alma.

<sup>431</sup> A expressão «ut alios lucrifaciat» poderia ser traduzida por «para ganhar os outros», mas dado que na lógica paulina esta expressão exprime a ação do apóstolo para reconciliar os outros com Deus (1 Cor 9, 19, 20. 22) e que no período patrístico se confere esta ideia à dita expressão, optamos por traduzir assim: «para reconciliar os outros com Deus», já que a ideia de ganhar a todos vem na frase seguinte. Pode-se consultar «lucrifacio», in BLAISE, A., *DLFAC*, 503.

conspectus abscedit. Et frequenter hoc in toto carmine facit, quod, nisi quis ipse patiat, non potest intelligere. Saepe, Deus testis est, sponsum mihi aduentare conspexi et mecum esse quam plurimum; quo subito recedente, inuenire non potui quod quaerebam. Rursum igitur desidero eius aduentum et nonnumquam iterum uenit; et cum apparuerit meisque fuerit manibus comprehensus, rursus elabatur et, cum fuerit elapsus, a me rursus inquiritur et hoc crebro facit, donec illum uere teneam et adscendam *innixa super fratrualem meum* (Ct 8, 5).

**8.** *Adnuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie* (Ct 1, 7). Non quaero alia tempora, quando uespere, quando diluculo, quando in solis pascis occubitu; illud tempus inquiri, quando florente die, quando plena luce in maiestatis tuae splendore uersaris. *Adnuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie.* Diligenter obserua, ubi *meridiem* legeris. Apud Ioseph *meridie* fratres prandium celebrant (Gn 43, 16.25), angeli *meridie* Abrahae suscipiuntur hospitio (Gn 18, 1), et cetera istiusmodi. Quaere et inuenies scripturam diuinam

depois de ter sido visto, desapareceu. Isto acontece também frequentemente em todo este cântico: só o pode compreender aquele que o experimentou. Muitas vezes, Deus é testemunha, vi que o Esposo se aproximava de mim e estava comigo o quanto possível; de repente, ele foi-se embora e não pude encontrar quem procurava. De novo, desejo então a sua vinda e, por vezes, ele volta; e quando ele me aparece e o tenho em minhas mãos, logo ele se me escapa novamente e, tendo-se escapado, ele é procurado de novo por mim e ele faz isso frequentemente, até que o tenha verdadeiramente e suba, *apoiada no meu bem-amado* (Ct 8, 5)<sup>432</sup>.

**8.** *Anuncia-me, tu que a minha alma ama, onde apascentas, onde estás deitado ao meio-dia* (Ct 1, 7). Não procuro outros momentos, quando apascentas à tarde, ao romper do dia ou ao pôr-do-sol; procuro aquele momento, quando, no florescer do dia, tu te encontras em plena luz no esplendor da tua majestade. *Anuncia-me, tu que a minha alma ama, onde apascentas, onde estás deitado ao meio-dia.* Observa com atenção onde, na Escritura, leste «meio-dia». Na história de José, os irmãos almoçam ao meio-dia (Gn 43, 16. 25), os anjos recebem a hospitalidade de Abraão ao meio-dia (Gn 18, 1) e há outras indicações semelhantes. Procura e verás que a divina Escritura não fala em vão e não emprega

---

<sup>432</sup> Orígenes usa aqui o participio perfeito feminino *innixa* porque cita textualmente um fragmento de Ct 8, 5 e, dado o seguimento do raciocínio em que ele fala de si, talvez porque se identifique com a Esposa, que é a sua alma neste caso.

non frustra et fortuitu unumquemque usurpare sermonem. Quis putas est dignus e nobis, ut ad *meridiem* usque perueniat et uideat, *ubi pascat, ubi cubet sponsus in meridie? Adnuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie*. Nisi enim *mihi tu adnuntiaueris*, incipio errabunda iactari et, dum te quaero, in aliorum *greges incurrere* et, quia alios erubesco, faciem meam atque ora contegere. Sum quippe *sponsa formosa* et alii nudam faciem non ostendo nisi tibi soli, quem iam pridem deosculata sum.

*Adnuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie, ne quando fiam sicut cooperta super greges sodalium tuorum* (Ct 1, 7). Vt ista non patiar, *ut non fiam cooperta*, ut ora non contegam et ad alios usque perueniens incipiam forsitan et eos amare, quos nescio, idcirco *adnuntia mihi, ubi te quaeram et inueniam in meridie, ne forte fiam quasi cooperta super greges sodalium tuorum* (Ct 1, 7).

9. Post haec uerba sponsus ei comminatur et dicit: aut *cognosces temet ipsam*, quoniam regis es sponsa et

nenhuma palavra por acaso. Quem de nós, pensas tu, é digno de chegar até *ao meio-dia* para ver onde o Esposo apascenta e está deitado *ao meio-dia? Anuncia-me, tu que a minha alma ama, onde apascentas, onde estás deitado ao meio-dia*. De facto, se não mo anunciares, começo a ser uma errante abandonada e, enquanto te procuro, posso encontrar-me com os rebanhos dos outros (pastores) e, porque tenho vergonha dos outros, cubro a minha face e mesmo a boca<sup>433</sup>. Com efeito, sou uma Esposa *formosa* e não mostro a minha face despida a outro, senão apenas a ti, que já beijei.

*Anuncia-me, tu que a minha alma ama, onde apascentas, onde estás deitado ao meio-dia, para que não me torne completamente coberta diante dos rebanhos dos teus companheiros* (Ct 1, 7). Para não sofrer destas coisas, *para que não me torne completamente coberta*, para que não cubra a boca e que, chegando até junto dos outros, não comece porventura a amar também aqueles que não conheço, por tudo isso, *anuncia-me onde te hei-de procurar e encontrar ao meio-dia, para que não me torne, por acaso, completamente coberta diante dos rebanhos dos teus companheiros* (Ct 1, 7).

9. Depois destas palavras, o Esposo ameaça-a e diz-lhe: então, ou te conhecerás a ti própria, porque és Esposa do Rei e *formosa* e

---

<sup>433</sup> Optamos por manter o enfãse, traduzindo *ora* por boca, pois parece-nos não haver redundância como sugere a versão da SC 37b (cf. nota 2, p. 97).

*formosa et me facta formosa, ego siquidem exhibui mihi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam (Ef 5, 27); aut scito quia si te non cognoueris et tu am nescieris dignitatem, patieris haec quae sequuntur. Quenam ista sunt? Si non cognoueris temet ipsam, o pulchra in mulieribus, egredere tu in uestigiis gregum, et pasce non greges ouium, non agnorum, sed haedos tuos (Ct 1, 8). Statuet quippe oues a dextris et a sinistris haedos (Mt 25, 33). Si non cognoueris temet ipsam, o pulchra in mulieribus, egredere tu in uestigiis gregum, et pasce haedos tuos in tabernaculis pastorum (Ct 1, 8). In uestigiis inquit: pastorum nouissima fies, non inter oues, sed inter haedos tuos, cum quibus habitans non poteris mecum, id est cum bono esse pastore (Jo 10, 14).*

**10.** *Equitaiui meo in curribus Pharao assimilauit te (Ct 1, 9). Si uis intelligere, o sponsa, quomodo scire te debeas, cognosce cui te comparauerim, et tunc uidebis talem te esse, quae turpari non debeas, cum tuam speciem recognoueris. Quid est igitur: Equitatu*

*fui eu que te fiz formosa, pois eu suscitei para mim uma Igreja gloriosa, sem mancha nem ruga (Ef 5, 27); ou então fica a saber que, se não te conheceres e ignorares a tua dignidade, suportarás o que segue<sup>434</sup>. Quais são estas coisas? Se não te conheceres a ti própria, ó bela entre as mulheres, sai no encalço dos teus rebanhos e apascenta, não os rebanhos de ovelhas, de cordeiros, mas os teus bodes (Ct 1, 8). Ele colocará, na verdade, as ovelhas à sua direita e os bodes à sua esquerda (Mt 25, 33). Se não te conheceres a ti própria, ó bela entre as mulheres, sai no encalço dos teus rebanhos e apascenta os teus bodes nas tendas dos pastores (Ct 1, 8). «No encalço», diz ele: tornar-te-ás a última das pastoras, colocada não entre as ovelhas, mas entre os teus bodes; habitando com eles, não poderás estar comigo, isto é, com o bom pastor (Jo 10, 14).*

**10.** *Comparei-te com a minha cavalaria no meio dos carros do Faraó (Ct 1, 9). Se quiseres compreender, ó Esposa, como deves conhecer-te, procura saber a que te comparei e então ver-te-ás tal como és e, quando reconheceres a tua beleza, verás que não deves manchar-te. O que significa então: comparei-*

---

<sup>434</sup> O conhecimento de si implica reconhecer a identidade própria e fazer memória do seu passado com Deus. A finalidade está em «conservar ou restaurar a pureza do “selon-l’image”, a fim de dirigir a alma para Deus» (cf. CROUZEL, H., *Origène et la «connaissance mystique»*, 64). Este conhecimento de si realiza-se por uma introspeção ou um exame de consciência, sem o qual a Esposa pode facilmente perder-se noutros rebanhos. Portanto, parece-nos que esta ignorância de si, que leva a uma perda da sua dignidade, corresponde a uma infidelidade à consciência [cf. ORÍGENES, *CCt II*, 5, 16-17 (362-364)].

*meo in curribus Pharao assimilauit te?* Scio ego equitem sponsum propheta dicente: *Et equitatio eius salus* (Hb 3, 8). *Assimilata es ergo equitatu meo in curribus Pharao*. Quanto differt *equitatus meus*, qui sum Dominus et *demergo in fluctibus Pharaonem et tristatas eius et adscensores eius et equos eius et currus eius* (Ex 15, 1) — quanto, inquam, differt *equitatus meus* ab equis *Pharao*, tanto tu melior es omnibus filiabus, tu sponsa, tu ecclesiastica anima, omnibus animabus quae non sunt ecclesiasticae. Igitur si ecclesiastica anima es, omnibus animabus es melior; si non es melior, non es ecclesiastica. *Equitatu meo in curribus Pharao assimilauit te, proxima mea* (Ct 1, 9).

Deinde pulchritudinem sponsae spiritali amore describit. *Genae tuae ut turturis* (Ct 1, 10). *Faciem illius laudat et genarum rubore succenditur*. Pulchritudo quippe mulierum ingenis dicitur esse quamplurima. Itaque et nos pulchritudinem animae intelligamus in *genis*; labia uero eius et linguam intelligentiam praedicemus.

*te com a minha cavalaria no meio dos carros do Faraó?* Sei que o Esposo é um cavaleiro, porque o profeta diz: *a cavalgada dele é a Salvação* (Hab 3, 8). *Tu és, portanto, comparada com a minha cavalaria* no meio dos *carros* do Faraó. E o quanto há de diferente, digo eu, entre a *minha cavalaria*, eu que sou o Senhor e *afundo nas ondas o Faraó e os seus capitães, os seus cavaleiros, os seus cavalos e os seus carros* (Ex 15, 1), - e o quanto há de diferente, digo eu, entre a *minha cavalaria* e as cavalarias *do Faraó*, assim tanto és melhor entre todas as filhas, tu, a Esposa, ó tu, alma eclesiástica<sup>435</sup>, comparada a todas aquelas que não são eclesiásticas. Então, se és uma alma eclesiástica, és melhor do que todas as almas; se não és melhor, não és uma alma eclesiástica. *Comparei-te com a minha cavalaria no meio dos carros do faraó, tu, minha mais íntima* (Ct 1, 9).

Em seguida, ele descreve com um amor espiritual a beleza da Esposa: *as tuas faces são como as duma rola* (Ct 1, 10). Ele louva a face dela e inflama-se pela cor vermelha das suas *faces*. Diz-se que a maior beleza da mulher aparece, na verdade, nas suas *faces*. Portanto, compreendemos então por *faces* a beleza da alma; dizemos que os lábios e a língua dela são, na verdade, a inteligência.

---

<sup>435</sup> Mantemos a palavra eclesiástica que em Orígenes pode traduzir algo hierárquico ou mistagógico, mas também significar a pertença plena à Igreja. A tradução francesa das *Sources Chrétiennes* prefere usar a palavra eclesial que traduziria melhor este segundo sentido. Ora, parece-nos que tratando-se da alma crente, esta palavra permite não só designar aquele que é membro da Igreja em oposição ao herético (cf. CROUZEL, H., «Introduction», 27), mas também acentua melhor a configuração desta alma com a Igreja. Neste caso, não seria, porventura, uma referência explícita aos presbíteros presentes nas celebrações litúrgicas, que o alexandrino exorta as vezes com dureza para que dinamizam, pela sua vida, a Igreja para a sua plenitude escatológica [cf. ALEXE, S. C., «Origène et l'Église visible», in *Orig.* V (1992) 461].

*Collus tuus monile* (Ct 1, 10). Vt ornamentum, quod solet uirginum pendere *collo* et nuncupatur ὀρμίσχος, ita sine hoc decore tuus ipse *collus* est ornamentum.

Post haec fit sponsus *in recubitu*. *Requieuit* quippe *ut leo et ut catulus leonis obdormiuit*, ut deinceps possit audire: *Quis suscitabit illum* (Nm 24, 9)? Quo interim *dormiente* apparent sponsae sponsi sodales angeli et his earn sermonibus consolantur: nos tibi *aurea* ornamenta *facere* non possumus, non sumus tam diuites, ut sponsus tuus, qui aureum tibi *monile* largitur; nos *similitudines auri faciemus*, non habemus aurum. Et hoc quoque laetandum est, si *similitudines auri*, si *stigmata faciamus argenti*. *Similitudines auri faciemus tibi cum stigmatibus argenti* (Ct 1, 11) uerum non omni tempore, sed *donec* sponsus tuus consurgat a *cubitu*. Si enim ille surrexerit, ipse *tibi aurum*, ipse *faciet argentum*, ipse tuam mentem sensumque decorabit, et eris uere diues in sponsi domo sponsa *perfecta, cui gloria in saecula saeculorum*. Amen (Hb 13, 21)!

## HOMILIA SECVNDA

Ab eo loco, in quo scriptum est: *Nardus mea dedit odorem suum*: usque

*O teu pescoço é um colar* (Ct 1, 10). Tal como o ornamento, que se costuma pendurar no pescoço das donzelas e que se chama ὀρμίσχος, assim, sem este adorno, o teu próprio *pescoço* é um ornamento.

Depois disso, o Esposo entra no seu *repouso*. Ele *descansa*, na verdade, *como um leão e dorme como um leãozinho*, para que possas ouvir depois: *quem irá acordá-lo* (Nm 24, 9). Enquanto ele *dorme*, aparecem à Esposa os companheiros do Esposo, os anjos, e consolam-na com estas palavras: não podemos fazer-te ornamentos de ouro, não somos tão ricos como o teu Esposo, que te presenteia com uma *colar* de ouro; nós faremos imitações de ouro, pois não temos ouro. Por isso, debes alegrar-te também, se te fazemos imitações de ouro com apliques de prata. *Far-te-emos imitações de ouro com apliques de prata* (Ct 1, 11), contudo, não em todo o tempo, mas apenas até que o teu Esposo se levante do *repouso*. De facto, quando ele se levantar, far-te-á ele próprio um colar de ouro, far-te-á um de prata, ele próprio ornará o teu espírito e a tua inteligência e serás verdadeiramente rica, *Esposa perfeita na casa do Esposo, a quem pertence a glória pelos séculos dos séculos*. Amen (Hb 13, 21)!

## SEGUNDA HOMILIA

A partir daquele lugar onde está escrito: *o meu nardo ofereceu o seu odor* até àquele

ad eum locum, in quo ait: *Quia uox tua suavis, el forma tua speciosa.*

1. Omnes animae motiones uniuersitatis *conditor Deus* (Hb 11, 10) creauit ad bonum, sed pro usu nostro fit saepe, ut res, quae bonae sunt per naturam, dum male eis abutimur, nos ad peccata deducant. Vnus de animae motibus amor est, quo bene utimur ad amandum, si sapientiam amemus et ueritatem; quando uero amor noster in peiora corruerit, amamus carnem et sanguinem. Tu igitur, ut *spiritalis* (1 Cor 3, 1), audi spiritaliter amatoria uerba cantari et disce motum animae tuae et naturalis amoris incendium ad meliora transfere secundum illud: *Ama illam, et seruabit te, circumda illam et exaltabit te* (Pr 4, 6).

*Viri, diligite uxores uestras* (Cl 3, 19), ait Apostolus, sed non stetit in eo, quod dixerat: *Viri, diligite uxores uestras*, uerum sciens esse dilectionem uirorum in propriis quoque uxoribus

outro onde é dito: *porque a tua voz é suave e a tua figura é formosa.*

1. Deus, *Criador* (Hb 11, 10) de todas as coisas, criou todos os movimentos da alma para o bem, mas, muitas vezes, acontece que, pelo nosso uso, as coisas que são boas por natureza, enquanto nos servimos mal delas, conduzem-nos ao pecado<sup>436</sup>. Um dos movimentos da alma é o amor<sup>437</sup>, que usamos bem para amar, se amarmos a sabedoria e a verdade; mas, quando o nosso amor se precipita, de facto, no mal, é a carne e o sangue que amamos. Tu então, *que és espiritual* (1 Cor 3, 1), ouve espiritualmente ser cantadas estas palavras de amor e aprende a levar para as coisas melhores o movimento da tua alma, tal como o ardor do teu amor natural, segundo a seguinte palavra: *ama-a* (a sabedoria) *e ela guardar-te-á; rodeia-a e ela exaltar-te-á* (Pr 4, 6).

*Maridos, amai as vossas esposas* (Col 3, 19), diz o Apóstolo, mas não se limitou a isso que dissera: *maridos, amai as vossas esposas*. Na verdade, sabendo que há uma certa afeição dos maridos que, mesmo para com as suas

---

<sup>436</sup> Orígenes deixa perceber aqui a bondade ontológica inicial de todas as coisas, pois têm no Criador a sua origem. A má orientação do livre arbítrio é que nos conduz ao pecado. Assim, o pecado que provoca a queda não é algo inerente e que tinha de acontecer, mas Deus, na sua total liberdade, criou e dotou o homem do livre arbítrio de tal modo que é capaz de aceitar ou opor-se aos desígnios divinos: aqui é que se joga a sua santificação e salvação pela graça divina. O pecado então na sua dimensão antropocêntrica consiste em agarrar-se à «imagem» ou criatura como se fosse a Deus, único absoluto que a alma deseja. Esta idolatria é, na perspectiva teocêntrica, um adultério para com o Esposo divino, Cristo, e por isso é fundamental tem em nós a caridade bem ordenada (cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris, 1992, 248-249).

<sup>437</sup> Para uma melhor compreensão desta questão do amor e as suas variantes gregas que Jerónimo traduz por *caritas* e *dilectio*, remetemos para o terceiro capítulo do nosso trabalho, bem como os estudos de: ORIGÈNE, *CCt Prol. 2*, 24-48 (108-124); NYGREN, A., *Erôs et Agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Traduction de Pierre JUNDT, T. 2, Cerf, Paris, 2009, 153-178; PÉTRÉ, H., *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, 84-90.

inhonestam, sciens esse et placentem Deo, docuit quomodo *uiri uxores suas amare* deberent, inferens: *Viri diligite uxores uestras, sicut et Christus ecclesiam*. Et haec quidem in prooemio eorum quae postea disserenda sunt diximus.

2. Quia uero amici sponsi, *dum rex in recubitu suo est* (Ct 1, 12) — *requiescens enim dormiuit ut leo et ut catulus leonis* (Nm 24, 9) — sponsae promiserant, donec ille consurgeret, se *similitudines auri et argenti esse facturos* (Ct 1, 11-12), non habentes *aurum* ut sponsus, et quodammodo aliis uerbis sponsi passio praedicata est, non irrationabiliter ad haec sponsa respondet et ipsa dispensationem quandam passionis intelligens, ad id quod audierat: *Similitudines auri faciemus tibi cum stigmatibus argenti, donec rex in recubitu suo*, ait: *Nardus mea dedit odorem suum. Fasciculus guttae fratruelis meus mihi, in medio uberum meorum demorabitur* (Ct 1, 12-13). Quomodo igitur aptabimus ei quod praecessit: *Donec rex in recubitu suo*, id quod sequitur: *Nardus mea dedit odorem suum?*

próprias esposas, não é honesta e sabendo que há um outro tipo (de afeição) que agrada a Deus, ele ensinou-nos como é que devem os *maridos amar as suas esposas*, concluindo: *maridos, amai as vossas esposas como Cristo amou também a Igreja*. E assim, dissemos isto como introdução daquilo que, em seguida, deve ser dito.

2. Porque, deveras, os amigos do Esposo, *enquanto o Rei está no seu repouso* (Ct 1, 12) — *descansando*, de facto, *ele dormiu como um leão*<sup>438</sup> *e como um leãozinho* (Nm 24, 9) — tinham prometido à Esposa que, até que aquele se levantasse, *iriam fazer-lhe imitações de ouro e de prata* (Ct 1, 11-12), não tendo *ouro* como o Esposo e, de certo modo, era assim uma formulação, por outras palavras, da Paixão do Esposo. Por isso, a Esposa não responde de modo irracional, ao compreender — ela própria — que era alguma revelação sobre a Paixão. Com efeito, àquilo que ela tinha ouvido: *far-te-emos imitações de ouro com apliques de prata, enquanto o Rei está no seu repouso* (Ct 1, 11), ela afirma: *o meu nardo ofereceu o seu odor. O meu bem-amado é para mim um feixe de mirra; ele demorar-se-á no meio dos meus seios* (Ct 1, 12-13). Como é que ajustaremos (estas palavras) àquilo que as precedia: *enquanto o Rei está no seu repouso*, ao que se segue: *o meu nardo ofereceu o seu*

---

<sup>438</sup> O leão é um animal simbólico usado na Escritura para se referir a Cristo quer profeticamente (Gn 49, 8) quer apocalípticamente (Ap 5, 5). No nosso caso, temos uma referência implícita a Cristo que depois da sua *kenose* na Encarnação e depois de ser erguido na cruz, agora dorme, símbolo da sua morte, pois cumpriu a sua obra redentora. Assim, compreende-se a relação feita entre o nardo da Esposa e a Paixão do Esposo.

Loquitur Euangelium quia *uenerit mulier habens alabastrum unguenti nardi pistici pretiosi* (Mt 26, 6), non *ilia peccatrix*, sed *sancta*, de qua nunc mihi sermo est. Scio quippe Lucam de *peccatrice* (Lc 7, 37), Matthaeum uero et Iohannem et Marcum (Mt 26, 7; Jo 12, 3; Mc 14,5) non de *peccatrice* dixisse. *Venit ergo non peccatrix ilia*, sed *sancta*, cuius nomen quoque Iohannes inseruit — Maria quippe erat —, *et habeas alabastrum unguenti pistici pretiosi effudit super caput Iesu*. Deinde super hoc *indignantibus* non omnibus discipulis, sed *Iuda* (Jo 12, 4) solo et *dicente: Potuit uenumdari denariis trecentis et dari pauperibus* (Jn 12, 5) *respondit magister noster atque Saluator: Semper pauperes habetis uobiscum, me uero non semper habebitis uobiscum. Praeueniens quippe haec in diem sepulturae meae fecit. Ideo ubicumque praedicatum fuerit euangelium istud, dicetur et quod fecit haec, in memoriam eius* (Mt 26, 11-13). In figuram ergo istius, quae nunc loquitur: *Nardus mea dedit odorem suum, ilia super caput Domini fudit unguentum*. Et tu igitur assume *nardum*, ut, postquam *caput Iesu* suaui odore perfuderis, possis audenter effari: *Nardus mea dedit odorem suum* et Iesu reciprocum audire sermonem quia:

*odor?*

O Evangelho diz que veio *uma mulher que tinha um vaso de alabastro, de perfume precioso, cujo nardo é puro* (Mt 26, 6), não aquela que era pecadora, mas a santa, acerca da qual falo agora. Na verdade, sei que Lucas fala de uma *pecadora* (Lc 7, 37), mas Mateus (Mt 26, 7), João (Jo 12, 3) e Marcos (Mc 14, 5) não falam de uma *pecadora*. Veio então, não a *pecadora*, mas a santa, cujo nome João inseriu — era Maria — e, *tendo um vaso de alabastro, de perfume puro e precioso*, derramou-o sobre a cabeça de Jesus. Em seguida, enquanto nem todos os discípulos se *indignavam* por causa disso, mas apenas *Judas* (Jo 12, 4), aquele que também disse: *podia-se pô-lo à venda por trezentos denários e dá-los aos pobres* (Jo 12, 5), respondeu o nosso Mestre e Salvador: *tereis sempre pobres convosco, mas, na verdade, nem sempre me tereis convosco. Com efeito, ela fez isso, antecipando o dia da minha sepultura. Por isso, onde quer que for proclamado este Evangelho, dir-se-á também, em memória dela, o que ela fez* (Mt 26, 11-13). É conforme à imagem desta que agora diz: *o meu nardo ofereceu o seu odor*, que aquela (Maria) *derramou o perfume sobre a cabeça do Senhor*. E tu, toma então o *nardo* para que, depois de o *teres derramado* como suave odor sobre a *cabeça* de Jesus, possas dizer ousadamente: *o meu nardo ofereceu o seu odor* e possas ouvir a resposta de Jesus porque *onde quer que for proclamado este Evangelho, dir-se-á também, em memória dela, o que ela fez;*

*Vbicumque praedicatum fuerit euangelium istud, dicetur et quod fecit haec, in memoriam eius, tuo quoque facto in uniuersis gentibus praedicato. Quando autem hoc facies? Si factus fueris ut Apostolus et dixeris: Christi bonus odor sumus in omni loco in his qui saluantur (2 Cor 2, 15), bona opera tua nardus sunt. Si uero peccaueris, peccata tua taetro odore redolebunt; dicit quippe paenitens: Computruerunt et corruptae sunt cicatrices meae a facie insipientiae meae (Sl 37, 6). Non de nardo propositum est nunc sancto Spiritui dicere neque de hoc, quod oculis intuemur, euangelista scripsit unguento, sed de nardo spiritali, de nardo, quae dedit odorem suum.*

3. *Fasciculus stades — id est guttae siue stillae — fratruelis meus mihi (Ct 1, 13). Guttam, unguem, casiam, galbanum in Exodo (Ex 30, 34-35) legimus praecepto Dei in thymiama, in sacerdotale chrisma, confecta. Si ergo uideris Saluatorem meum. ad terrena et humilia descendentem, uidebis, quomodo uirtute magna et maiestate*

assim o teu ato será também proclamado em todas as nações. Mas quando é que irás fazer isso? Quando fores como o Apóstolo e disseres: *somos o bom odor de Cristo em todo o lugar, no meio daqueles que são salvos (2 Cor 2, 15)*<sup>439</sup>, as tuas boas obras serão um *nardo*. Se, pelo contrário, pecares, os teus pecados exalarão um odor repugnante. Com efeito, o penitente diz: *as minhas feridas apodreceram completamente e corromperam-se por causa da minha loucura (Sl 37, 6)*. Não era então a intenção do Espírito Santo falar agora do *nardo* nem sequer o evangelista escreveu acerca deste *perfume* que vemos com os nossos olhos, mas acerca de um *nardo* espiritual, de um *nardo* que *ofereceu o seu odor*.

3. *O meu bem-amado é, para mim, um feixe de Mirra (Ct 1, 13), isto é, “gotas”*<sup>440</sup>. No Êxodo (Ex 30, 34-35), lemos que, sob a ordem de Deus, foi preparado *mirra, resina, cássia e gálbano* para uma *composição aromática* e para a unção sacerdotal. Se vires, portanto, o meu Salvador descer até às coisas terrenas e humildes, verás também como, a partir de uma grande virtude e majestade divina, uma

<sup>439</sup> Orígenes não acaba a citação deste versículo onde Paulo se refere também aos que se perdem e no meio dos quais somos bom odor de Cristo. Será que esta omissão está ligada ao otimismo de Orígenes sobre a salvação de todos, a apocatástase? Todavia, não sabemos se é uma questão da transmissão do texto, pois encontramos esse fragmento acrescentado na versão de Jacques Paul MIGNE: «Christi bonus odor sumus in omni loco in his qui saluantur, et in his qui pereunt (2 Cor 2, 15)» [cf. PG 13, 17 (48)].

<sup>440</sup> Esta palavra *guttae* ou feixe de mirra, que Orígenes encontra em Ex 30, 34, ajudá-lo-á de seguida na sua reflexão sobre a «gota» redentora, que simboliza a Encarnação do Verbo, que veio libertar todas as nações. A seguir, traduzimos *gutta* por «mirra» pelo facto de esta palavra (gota) ser, neste contexto, sinónimo de *stactes*, i.e., mirra.

diuina ad nos modica quaedam. stilla defluxerit. De hac stilla et propheta cecinit dicens: *Et erit de stilla populi huius congregandus congregabitur Iacob* (Mq 1, 4). Et sicuti secundum alium sensum *lapis erat praecisus e monte sine manibus* (Dn 2, 34) nostri in carne Saluatoris aduentus — neque enim totus *mons* fuit, qui descendit ad terras nec poterat humana fragilitas totius *montis* magnitudinem capere, sed *lapis ex monte, lapis offensionis, petra scandali* (1 Pe 2, 7; Is 8, 14) descendit in mundum —, sic secundum alium intellectum *stilla* nuncupatur. Oportebat quippe, ut, quia *omnes gentes in stillam situlae reputatae sunt* (Is 40, 15), is qui pro omnium salute factus est omnia, etiam *stilla* ad eas fieret liberandas. Quid enim pro nostra salute non factus est? Nos inanes et ille *exinaniuit semet ipsum formam serui accipiens* (Fil 2, 7). Nos *populus stultus et non sapiens*, et ille factus est *stultitia praedicationis* (1 Cor 1, 21), ut *fatuum Dei sapientius fieret hominibus*. Nos infirmi, *infirmum Dei fortius hominibus factum est* (1 Cor 1, 25). Quia igitur uniuersae *gentes ut stilla situlae et ut momentum staterae reputatae sunt* (Is 40, 15), idcirco factus est stilla, ut per eum a *uestimentis*

pequena *gota* se escapou até nós. Desta *gota*, o profeta cantou, dizendo: *e dum a gota deste povo congregar-se-á Jacob, que deve ser reunido* (Miq 2, 11-12). E, do mesmo modo que, num outro sentido, a Encarnação do nosso *Salvador era uma pedra retalhada do monte sem intervenção das mãos* — de facto, não foi o *monte* todo que desceu à terra e nem a fragilidade humana podia conter toda a grandeza do *monte*, mas, apenas *uma pedra do monte, uma pedra de tropeço, uma pedra de escândalo* (1 P 2, 7) desceu ao mundo — assim também, segundo um outro entendimento, ela é chamada uma *gota*<sup>441</sup>. Na verdade, porque *todas as nações foram consideradas como uma gota no balde* (Is 40, 15), era necessário que aquele que, pela salvação de todos, se fez tudo, se fizesse também *gota* para as libertar. De facto, o que é que ele não se fez pela nossa salvação? Nós somos nada e ele *aniquilou-se a si próprio, tomando sobre si a forma de seruo* (Fil 2, 7). Somos *um povo louco e insensato* e ele tornou-se *a loucura da pregação* (1 Cor 1, 21), *para que a insensatez de Deus fosse mais sábia do que os homens*. Somos fracos, mas *a fraqueza de Deus tornou-se mais forte do que os homens* (1 Cor 1, 25). Visto que *todas as nações foram consideradas como uma gota no balde e como o peso que faz pender a balança* (Is 40, 15), ele fez-se *gota*, para que, por ele, o odor da *gota* se exale das nossas “vestes”,

---

<sup>441</sup> Orígenes, simbolicamente, apresenta a Encarnação do Verbo como uma gota de mirra que desceu até nós. Se no Êxodo a finalidade do mandato do Senhor acerca da preparação do perfume era para uma unção sacerdotal, analogicamente, a Encarnação de Cristo vem ungir-nos da sua divindade, perfumando a nossa humanidade para que sejamos, pelas nossas boas obras, o bom odor de Cristo em toda a parte, como disse S. Paulo (2 Cor 2, 15), citado por Orígenes na primeira *Homilia*.

nostris odor *stillae*, procederet iuxta illud: *Myrrha et stilla et casia a uestimentis tuis a domibus elephantinis, ex quibus laetificauerunt te filiae regum honore tuo* (Sl 44, 9-10), quae in quadragésimo quarto psalmo dicuntur ad sponsam.

*Fasciculus stillae fratruelis meus mihi* (Ct 1, 13). Consideremus, quid sibi et *fratruelis* nomen uelit. Ecclesia, quae haec loquitur, nos sumus de gentibus congregati; Saluator noster sororis eius filius est, id est synagogae; duae quippe sorores sunt, ecclesia et synagoga. Saluator ergo, ut diximus, filius synagogae sororis, uir ecclesiae, sponsus ecclesiae, fratruelis est sponsae suae.

*Fasciculus stillae fratruelis meus mihi; in medio uberum meorum commorabitur* (Ct 1, 13). Quis ita beatus est, ut habeat hospitem in principali cordis, *in medio uberum*, in pectore suo sermonem Dei? Tale est quippe, quod canitur: *In medio uberum meorum commorabitur; si non fuerint fractae mammae tuae* (Ez 23, 3), *in medio earum habitabit sermo diuinus*. Decebat in carmine nuptiali *mammis* potius

conforme estas palavras: *a mirra, a gota e a cássia exalam das tuas vestes, das casas de marfim, com que as filhas do rei te alegraram pela tua honra* (Sl 44, 9-10), como é dito à Esposa no salmo quarenta e quatro.

*O meu bem-amado (sobrinho) é, para mim, um feixe de mirra* (Ct 1, 13)<sup>442</sup>. Consideremos o que significa para ela o nome *sobrinho*. A Igreja, que fala assim, somos nós que, a partir dos gentios, fomos congregados; o nosso Salvador é filho da irmã deles, isto é, da Sinagoga; com efeito, elas são duas irmãs, a Igreja e a Sinagoga<sup>443</sup>. Portanto, o Salvador, como dissemos, é filho da irmã-sinagoga, marido da Igreja, Esposo da Igreja, *sobrinho* da sua Esposa.

*O meu bem-amado é, para mim, um feixe de mirra; Ele demorar-se-á no meio dos meus seios* (Ct 1, 13). Quem é assim tão feliz, que tenha por hóspede, na parte principal do coração, *no meio dos seios*, no seu peito, o Verbo de Deus? Tal é, de facto, o que se canta: *se não forem descaídas as tuas mamas* (Ez 23, 3), no meio delas demorar-se-á o Verbo de Deus. Era necessário que neste cântico nupcial se falasse antes de *mamas* que de peito. E é evidente saber por que razão é que, para a

---

<sup>442</sup> A palavra *fratruelis* usada aqui na sua polissemia pode significar *bem-amado*, como temos vindo a traduzir ou, como parece mais lógico neste caso de relação estabelecida entre Cristo, a Igreja e a Sinagoga, pode significar *sobrinho*. De facto, Cristo, o nosso Salvador, é filho da Sinagoga e Orígenes não nega, na sua eclesiologia aqui apresentada, esta inserção do Verbo, pela sua Encarnação na história de Israel, prefiguração da Igreja, vinda da gentilidade.

<sup>443</sup> Temos porventura uma alusão à interpretação alegórica que faz S. Paulo (Gl 4, 21-31) dos dois filhos de Abraão: a Sinagoga identificada na Jerusalém atual e terrestre é filha de Abraão pela escrava Agar enquanto a Igreja, nossa mãe, a Jerusalém do alto, é filha gerada pela mulher livre, Sara.

appellare quam pectus. Et perspicuum est, cur ad expositionem eius rei, quae dicit: *In medio uberum meorum commorabitur*, sit assumptum: *Si non fractae fuerint mammae tuae, in medio uberum tuorum commorabitur Sermo diuinus*. Vnde dixi: *Si non fractae fuerint mammae tuae?* De Ezechiel (Ez 23, 3). In eo quippe loco, ubi Hierusalem dominica uoce corripitur, inter cetera dicitur ad eam: *In Aegypto fractae sunt mammae tuae*. Castarum ubera non franguntur sed meretricum mammae laxis pellibus irrugantur. Pudicarum erecta sunt ubera et uirginali rubore tumentia. Suscipiunt sermonem sponsum et dicunt: *In medio uberum meorum commorabitur*.

*Botrus cypri fratruelis meus mihi* (Ct 1, 14). Initium est sermonis in germine et initium  $\chi\upsilon\pi\rho\iota\sigma\mu\omicron\upsilon$  id est

narração disto, que é descrito: *Ele demorar-se-á no meio dos meus seios*, foi escolhida a seguinte frase: *se as tuas mamas não forem descaídas, no meio dos teus seios demorar-se-á o Verbo de Deus*. Donde provêm as palavras que eu disse: *se as tuas mamas não forem descaídas?* De Ezequiel (Ez 23, 3). Naquele passo, de facto, onde Jerusalém é censurada pela voz de Deus, entre outras coisas, é-lhe dito: *no Egipto, as tuas mamas foram descaídas*. Os seios das mulheres castas não são descaídos, mas as mamas das prostitutas são cobertas de rugas numa pele relaxada<sup>444</sup>. Os seios das mulheres púdicas são eretos e estão intumescidos pelo rubor virginal. São estas que recebem o Verbo de Deus e dizem: *Ele demorar-se-á no meio dos meus seios*.

*O meu bem-amado é, para mim, um cacho de alfena*<sup>445</sup> (Ct 1, 14). Aqui está em germe o início da Palavra<sup>446</sup> e o início

<sup>444</sup> A diferenciação de vocabulário usado aqui por Orígenes, *ubera* e *mammae* serve-lhe para traduzir dois estados bem distintos, sobretudo no contexto espiritual de relação com o Esposo, o estado da virgem, que acolhe o Verbo no meio dos seus seios (*ubera*) e o estado da prostituta, que se deixou levar pela idolatria, aqui insinuada pelo Egipto, e tem *as mamas (mammae)*, cobertas de rugas.

<sup>445</sup> A expressão *Botrus cypri* é diversamente traduzida: a versão da SC 37b tradu-la por “grappe de Troène” e a *Bíblia de Jerusalém* por “cacho de cipro”. A palavra «cipro» não estando dicionarizado em Português como planta, optamos por seguir a versão francesa (SC 37b), traduzindo-a por «cacho de alfena», dado que o alfeneiro era um arbusto odorífero, sobre o qual a vinha enlaçava-se e que, na época da sua florescência, tinha cachos de flores brancas. Orígenes, no *Comentário* [II, 11, 1-8 (456-458)], é o primeiro a reconhecer a ambiguidade desta expressão. De facto, diz ele, *Cypri* pode referir-se à «videira em flor» ou a «um arbusto que produz também frutos sob a forma de flores», que identificamos com a alfena. A sua interpretação parece considerar as duas alternativas, ainda que manifesta uma preferência pela primeira, que traduziria um progresso lógico da flor (Nardo), ao perfume (Mirra) e deste ao fruto (cacho de cipro) em relação à segunda que manifestaria o poder do Verbo que aquece as almas na fé e na Caridade, sobretudo nos momentos de grandes provações [II, 11, 9-11 (460)]. Nas *Homilias* [II, 3 (114)], ainda que estas duas opções não estejam ausentes, parece-nos que dá mais ênfase à segunda, quando imediatamente recorre à etimologia de Engadi, como o faz na referente interpretação no *Comentário*. Ora, tendo notícias da existência das videiras de Chipre, cujas uvas eram de muito boa qualidade e que Salomão teria transplantado algumas destas videiras para Israel, dado também a referência que faz Orígenes, no parágrafo seguinte, às vinhas de Engadi e às experiência de transplante que tem o Esposo, poder-se-ia traduzir esta expressão por «cacho das uvas de Chipre», dando aqui mais relevância ao primeiro sentido de fruto consagrado no *Comentário*.

<sup>446</sup> A Alfena (*cyprius*) em grego diz-se *κίπρος* e a florescência diz-se *κυπρισμός*. Orígenes terá querido aproveitar a etimologia destas palavras em relação com *Sermo* (λόγος) e *initium* (ἀρχή), lembrando Jo 1, 1 (no

floritionis, in Verbo unde ait: *Botrus cypri* — id est floritionis — *fratruelis meus mihi*. Non omnibus est *botrus cypri*, sed his, qui eius flore sunt digni. Aliis uua uaria est; huic soli, quae et *nigra est et formosa*, in floris decore se praebet. *Botrus cypri fratruelis meus mihi*. Non simpliciter ait: *Botrus cypri fratruelis meus*, sed cum additamento *mihi*, ut doceret non omnibus eum esse *botrum cypri*.

Videamus autem et in quibus regionibus *botrus* iste sit sponsae. In *uineis Engaddi* (Ct 1, 14). Quod interpretatur oculus tentationis. In *uineis* igitur oculi tentationis *botrus cypri fratruelis meus mihi*. Tentationis oculus in praesenti est, siquidem in *tentatione* moramur, hoc mundo, et *tentatio est vita hominis super terram* (Jb 7, 1). Dum in hac luce uersamur, in *uineis sumus Engaddi*; si autem meruerimus postea transplantari, a nostro agricola transferemur. Nee dubites quia possis de *Engaddi uineis* ad loca meliora transferri; agricola noster ad

κυπρισμοῦ, isto é, da florescência no Verbo<sup>447</sup>, donde se diz: *o meu bem-amado é, para mim, um cacho de alfena*, isto é, de florescência. Ele não é um *cachos de alfena* para todos, mas para aqueles que são dignos da sua flor. Para os outros, existe outro cacho; para ela só que é *negra e formosa*, Ele apresenta-se na beleza da flor, que é negra e formosa. *O meu bem-amado é, para mim, um cacho de alfena*. Ela não diz simplesmente: *o meu bem-amado é um cacho de alfena*, mas com um acrescento: *para mim*, a fim de nos ensinar que Ele não é um *cachos de alfena* para todos.

Ora, vejamos também em que regiões é que se encontra este *cachos* da Esposa. *Nas vinhas de Engadi* (Ct 1, 14), o que se traduz por “olho da prova”. É, portanto, nas vinhas do “olho da prova” que *o meu bem-amado é, para mim, um cacho de alfena*. O “olho da prova” é no presente, dado que permanecemos ainda na *prova*, neste mundo, e que *a vida do homem na terra é uma prova* (Jb 7, 1). Enquanto vivemos nesta luz, estamos *nas vinhas de Engadi*. Mas se, em seguida, merecermos ser transplantados, seremos transferidos pelo nosso *agricultor*. Portanto, nunca duvides que podes ser transferidos das *vinhas de Engadi* para lugares melhores. O nosso *agricultor* já

---

princípio era o Verbo), para falar da florescência do Verbo na alma. Sabemos também que os cachos de alfena, com flores tão brancas e odoríferas eram usadas na Síria, porventura em contexto nupcial, pelas esposas que colocavam-na no meio dos seus seios, concentrando aí o seu perfume. Será talvez por esta razão que o alexandrino reserva esta expressão «*Botrus cypri*» à Esposa. (ver nota 1 da página 114 em SC 37b).

<sup>447</sup> Depois de concluir que só as mulheres públicas podem receber o Verbo de Deus nos seus seios, é provável que Orígenes tenha querido pôr aqui juntos a palavra *Sermo* (λόγος) e *initium* (ἀρχή) para significar o princípio da florescência do Verbo na alma, como a sua consequência lógica. Na nota 1 da página 114 em SC 37b, Olivier ROUSSEAU coloca esta hipótese para dar inteligibilidade na sua tradução francesa a este fragmento latino um pouco confuso para nós.

*transferendam uineam* (Jo 15, 1) crebra meditatione iam calluit. *Vineam ex Aegypto transtulisti, eiecisti gentes et plantasti earn. Operuit montes umbra eius, et arbusta eius cedros Dei* (Sl 79, 9-10). Et haec quidem, quae exposuimus, locuta sit sponsa de sponso significans amorem suum et sponsi uenientis hospitium, quomodo *in medio uberum* et sui cordis arcano sponsus ueniens *commoretur*.

4. Rursum sponsi ad earn sermo dirigitur et dicit: *Ecce es speciosa, proxima mea, ecce es speciosa; oculi tui columbae* (Ct 1, 15). Ilia sic dicit ad sponsum: *Ecce es speciosus, fratruelis meus* (Ct 1, 16), non adiungit et: *proximus meus*. Hic autem, quando loquitur ad earn: *Ecce es speciosa*, adiungit et: *proxima mea*. Quare autem ilia non dicit: *Ecce es speciosus, proximus mihi*, sed tantum: *Ecce es speciosus*? Quare ille non solum *speciosa es* dicit, sed *speciosa es, proxima mea*? Sponsa, si longe fuerit a sponso, non est *speciosa*, tunc pulchra fit, quando Dei Verbo coniungitur. Et merito nunc docetur a sponso, ut *proxima* sit et a suo latere non recedat. *Ecce es speciosa, proxima mea, ecce es speciosa*. Incipis quidem esse *speciosa* ex eo, quod *proxima* mihi es; postquam autem esse coeperis *speciosa*, etiam sine

sabe, por repetidas experiências, como transferir a sua vinha (Jo 15, 1). *Transferiste uma vinha do Egipto, expulsaste nações e plantaste-a. A sua sombra cobria os montes e os seus ramos os cedros de Deus* (Sl 79, 9-10). E isto que expusemos, a Esposa disse acerca do Esposo, declarando-lhe o seu amor e o acolhimento do Esposo que vem e como o Esposo que está a chegar *demorar-se-á no meio dos seios* e no segredo do seu coração.

4. Em seguida, a palavra do Esposo é dirigida à Esposa e ele diz-lhe: *eis que és formosa, a minha mais íntima, eis que és formosa; os teus olhos são pombas* (Ct 1, 15). Ela fala ao Esposo deste modo: *eis que és formoso, o meu bem-amado* (Ct 1, 16), mas não acrescenta: “o meu mais íntimo”. Este, pelo contrário, quando lhe fala: *eis que és formosa*, acrescenta *a minha mais íntima*. Ora, por que razão é que ela não diz: *eis que és formoso, o meu mais íntimo*, mas somente: *eis que és formoso*? Por que é que ele não diz apenas *és formosa*, mas, *és formosa, a minha mais íntima*? A Esposa, se estiver longe do Esposo, não é *formosa*; apenas se torna bela quando se une ao Verbo de Deus. E é com razão que ela agora é ensinada pelo Esposo, para que seja mais íntima e não se afaste do seu lado. *Eis que és formosa, a minha mais íntima, eis que és formosa*. Na verdade, comesças a ser *formosa* a partir do momento em que me és mais *íntima*; mas, depois de teres começado a ser *formosa*,

additamento *proximae* absolute es *speciosa*. *Ecce speciosa proxima mea, ecce speciosa*.

Videamus et aliam laudem *speciosae*, ut et nos aemulemur sponsae fieri. *Oculi tui columbae. Qui uiderit mulierem ad concupiscendum et moechatus earn fuerit in corde suo, oculos non habet columbae*. Si quis uero *oculos non habet columbae, domum fratris sui ingreditur infelix non seruans illud, quod in Proverbiis est praeceptum: In domum autem fratris tui ne intres infelix* (Pr 27, 10) (pro eo quod Septuaginta infelix interpretati sunt, Aquila Hebraeam exprimens ueritatem ἀπορεῶντα, id est stultum, posuit). Qui autem habet *oculos columbae*, uidet recta et misericordiam promeretur; uidens quippe recta misericordiam consequetur (Sl 106, 42-43). Porro, quis uidet recta nisi qui casto conspectu et puris *oculis* intuetur? Noli igitur mihi de his tantum *carnis oculis* intelligere quae dicta sunt, licet et de his intellexisse non inutile sit, sed ingrediens ad interiora cordis tui et alios oculos mente perquirens, qui et a Dei *mandata*

és absolutamente *formosa*, mesmo sem adição de *minha mais íntima*. *Eis que és formosa, a minha mais íntima, eis que és formosa*.

Meditemos também num outro elogio da *formosa*, para que procuremos imitá-la e sejamos “esposas”. *Os teus olhos são pombas. Quem olhou uma mulher para a cobiçar e cometeu adultério com ela no seu coração, não tem olhos de pomba*. Se alguém, de facto, não tem *os olhos de pomba*, entra *infeliz na casa do seu irmão*, não observando aquilo que está prescrito no livro dos Provérbios: *não entres infeliz na casa do teu irmão*<sup>448</sup> (Pr 27, 10) [em substituição disto que a Septuaginta traduziu por *infeliz*, a versão de Áquila abandonou-o e, reproduzindo a verdade do hebraico, traduziu-o por ἀπορεῶντα, isto é, insensato]. Mas quem tem *olhos de pomba* vê justo e obtém misericórdia; com efeito, aquele que vê justo alcançará a misericórdia (Sl 106, 42-43). Ora, quem vê justo senão aquele que vê com um olhar casto e com os *olhos* puros? Não compreendas então exclusivamente dos *olhos* da carne as coisas que foram ditas por mim, embora destes também não seja inútil compreendê-las, mas, entrando no interior do teu coração e procurando cuidadosamente nele com a inteligência<sup>449</sup> os outros *olhos*<sup>450</sup>, que

<sup>448</sup> Orígenes refere-se logicamente àquele que entra na casa do seu irmão com intensão do cobiçar a mulher dele. Por isso, conforme o que foi dito antes, ele entra nesta casa já infeliz, dando prova de insensatez.

<sup>449</sup> A inteligência (*mens*) constitui em Orígenes a parte superior da alma que nos leva às coisas do espírito. Ela é designada por um vocabulário variado: *mens* ou *animus* (termos platónicos); *principale cordis, principale mentis, principale animae* (termos estoicos); *cor* (termo bíblico). Esta parte superior constituiria sozinha a alma na preexistência, antes da queda, e seria então a fiel aluna do *pneuma* que, «sem ser fazer parte propriamente dito da essência do homem», é o elemento divino ou o equivalente da «graça santificante» da teologia escolástica (cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 263-264).

<sup>450</sup> Referir-se-ia aos *olhos* espirituais, que permitem compreender espiritualmente a Escritura e que são faculdades da inteligência e têm uma anterioridade e superioridade em relação à própria sensibilidade corpórea,

*illuminantur — mandatum quippe Domini lucidum illuminans oculos* (Sl 18, 9)—, *illud enitere, labora, contende, ut sancte intelligas universa quae dicta sunt, et similia spiritui, qui in specie descendit columbae* (Mt 3, 16), *audias, quia oculi tui columbae.*

Si intelligis legem spiritualiter, *oculi tui columbae* sunt; si intelligis euangelium, ut se uult intelligi euangelium et praedicari, uidens Iesum *omnem languorem et infirmitatem* (Mt 4, 23) non solum eo tempore, quo carnaliter facta sunt, fuisse medicatum, sed hodieque medicantem, et non tantum tunc ad homines descendisse, sed hodieque descendere et esse praesentem; *ecce enim ego uobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi* (Mt 28, 20).

*Oculi tui columbae sunt. Ecce es speciosa, proxima mea, ecce es speciosa; oculi tui columbae.* Has de se sponsa audiens laudes, sponso uicem in laudibus tribuit, non quo ei id, quod non habet, suo praeconio largiatur, sed intelligens decorem eius atque conspiciens ait: *Ecce es speciosus fratruelis meus et quidem pulcher; lectus noster umbrosus* (Ct 1, 16).

*são iluminados pelo mandato de Deus – de facto, é luminoso o mandato do Senhor, que ilumina os olhos* (Sl 18, 9) –, *esforça-te, trabalha e pede com insistência para que compreendas santamente todas as coisas que foram ditas e ouças todas as coisas que são similares ao espírito que desceu sob a forma duma pomba* (Mt 3, 16), *porque os teus olhos são pombas.*

Se compreendes espiritualmente a Lei, *os teus olhos são pombas*; se compreendes o Evangelho, como o próprio Evangelho quer ser compreendido e proclamado, verás que *Jesus curava toda a doença e enfermidade* (Mt 4, 23), não só naquele tempo, em que estas curas foram feitas de modo carnal, mas, cura ainda hoje, e não só naquele tempo desceu para junto dos homens, mas desce ainda hoje e está presente; pois, *eis que estou convosco todos os dias até à consumação dos séculos* (Mt 28, 20).

*Os teus olhos são pombas. Eis que és bela, a minha mais íntima, eis que és bela; os teus olhos são pombas.* A Esposa, ouvindo estes louvores acerca dela, concede, por sua vez, louvores ao Esposo, não porque lhe conceda como elogio algo que Ele não teria, mas porque, compreendendo a sua beleza e contemplando-a, ela diz: *eis que és belo, ó meu bem-amado e formoso; o nosso leito está coberto pela sombra* (Ct 1, 16). Procuro o leito

---

cuja função seria essencialmente, como toda a realidade corpórea, conduzir-nos aos sentidos espirituais (cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 139-140).

Quaero *lectum*, in quo sponsus cum sponsa requiescat; et, nisi fallor, corpus humanum est, siquidem ille in euangelio *paralyticus*, qui *iacebat in lecto* (Mt 9, 2) et *abire in domum suam sublato grabato* (Mt 9, 6) uoce iussus est Saluatoris, antequam sanaretur, super debile membrorum suorum corpus iacebat, quod postea Dei uirtute solidatum est. Sic ego intelligo: *Tolle grabatum tuum et uade in domum tuam*. Neque enim ad hoc filius Dei de caelestibus ad terrena descenderat, ut de lectulis imperaret et *consurgentem* ab aegrotatione sua sine lectulo non pateretur abscedere *tolle* inquiens *grabatum tuum et uade in domum tuam*. Et tu igitur a Salvatore sanatus *tolle grabatum tuum et uade in domum tuam* et, cum ad te, sponsam suam, uenerit sponsus et in eo tecum fuerit reclinatus, dicas: *Ecce es speciosus fratruelis meus et quidem pulcher; acclinatio nostra umbrosa. Ecce es speciosus, fratruelis meus. Ipse et speciosus est et umbrosus; per diem quippe sol non uret te neque luna per noctem* (Sl 120, 6).

5. *Trabes domorum nostrarum cedri* (Ct 1, 17). Haec multitudinis uerba sunt. Videntur autem mihi uiri hoc dicere, qui cum sponso sunt, de quibus

no qual o Esposo descansa com a Esposa; e, se não me engano, é o corpo humano, visto que no Evangelho, aquele *paralítico que jazia no leito* (Mt 9, 2) e a quem, pela voz do Salvador, foi mandado que *tomasse o seu grabato e fosse para a sua casa* (Mt 9, 6), antes de ser curado, jazia sobre o corpo fraco dos seus membros, que foi depois endurecido pela virtude de Deus. É deste modo que entendo *toma o teu grabato e vai para a tua casa*. Com efeito, o Filho de Deus não tinha descido do céu à terra por isto, para fazer recomendações acerca dos leitos e não se deixar ir embora, sem o seu leito, aquele que se levantou da sua doença, quando disse: *toma o teu grabato e vai para a tua casa*. E tu, então, curado pelo Salvador, *toma o teu grabato e vai para a tua casa* e, quando o Esposo vier para junto de ti, Esposa dele, e se deitar nele<sup>451</sup>, dir-lhe-ás: *eis que és formoso, ó meu bem-amado e belo; o nosso leito está coberto pela sombra. Eis que és formoso, ó meu bem-amado*. Ele próprio não só é *formoso*, mas também *coberto pela sombra*; *durante o dia, de facto, o sol não te há-de queimar nem a lua durante a noite* (Sl 120, 6).

5. *As vigas das nossas casas são de cedro* (Ct 1, 17). Estas palavras são ditas por uma multidão. Parece-me então que dizem isto os homens que estão com o Esposo, dos quais

---

<sup>451</sup> Refere-se aqui ao corpo humano, que já acima foi considerado ser «o leito no qual o Esposo descansa com a Esposa» (HCl, II, 4).

superius sermo praefatus est, *domus cedrinis trabibus intextas et cyparissis contignatas* (Ct 1, 17), *siquidem pro stibe adscendet cyparissus et pro coniza adscendet myrtus* (Is 55, 13). Requirens igitur, cuius naturae ista sint ligna, et *cedrum* imputribile et *cyparissum* odoris optimi deprehendens labora et tu ita *contignare domum tuam*, ut de te quoque possit dici: *Trabes domuum nostrarum cedri et contignationes nostrae cyparissi* (Ct 1, 17).

6. Post haec sponsus loquitur: *Ego flos campi et lilium conuallium* (Ct 2, 1). Propter me, qui in *ualle* eram, descendit in *ualle* et in *ualle ueniens fit lilium uallium pro ligno uitae quod plantatum est in paradiso Dei* (Ap 2, 7), et totius *campi*, id est totius mundi et universae terrae, *flos* factus est. Quid enim sic potest esse flos mundi ut uocabulum Christi? *Vnguentum effusum nomen eius* (Ct 1, 3); aliter id ipsum dicitur: *Ego flos campi et lilium conuallium*, et haec quidem de semet ipso. Deinde sponsam laudans ait: *Vt lilium in medio spinarum, sic proxima mea in medio fliarum* (Ct 2, 2). *Sicut lilium spinis non potest*

já nos referimos mais acima: *as nossas casas foram entrelaçadas com vigas de cedro e travejadas de ciprestes* (Ct 1, 17), pois, *em vez do espinheiro elevar-se-á o cipreste e em vez da urtiga elevar-se-á o mirto* (Is 55, 13). Indagando, portanto, de que natureza são estas madeiras, compreendendo que o cedro não fica podre e que o cipreste tem um ótimo odor, trabalha tu também para *travejar a tua casa*, para que de ti se possa dizer: *as vigas das nossas casas são de cedro e os nossos pavimentos são de cipreste*<sup>452</sup> (Ct 1, 17).

6. Depois disto, o Esposo diz: *eu sou a flor do campo e o lírio dos vales* (Ct 2, 1). Foi por causa de mim, que estava no *vale*, que ele desceu *ao vale* e, *ao vir para o vale, fez-se lírio dos vales* em vez da *árvore da vida que foi plantada no paraíso de Deus* (Ap. 2, 7), e tornou-se a *flor* de todo o campo, isto é, do mundo inteiro e de toda a terra<sup>453</sup>. O que pode, na verdade, ser a *flor* do mundo como o nome de Cristo? *O nome dele é um perfume derramado* (Ct 1, 3); é isso mesmo que é dito de outra maneira: *eu sou a flor do campo e o lírio dos vales*, e ele diz isto acerca de si próprio. Em seguida, louvando a Esposa, ele diz: *como um lírio no meio dos espinhos, tal é a minha mais íntima no meio das filhas* (Ct 2,

<sup>452</sup> Se no *Comentário* o alexandrino punha estas palavras na boca do Esposo que se dirigia à Esposa (Igreja), falando assim das casas que Cristo realiza para a sua Igreja, cujos cedros são os presbíteros e os ciprestes os bispos [cf. ORÍGENES, *CCt* III, 3, 2-6 (510-512)], estas palavras são agora dirigidas pelos companheiros do Esposo, já não a Igreja, mas a alma que deve travejar a sua casa segundo este modelo.

<sup>453</sup> Está aqui subjacente a ideia de um contraste poético entre o paraíso e a terra, que depois da queda tornou-se o nosso «habitat» até que possamos regressar ao paraíso com o Verbo que, para nós, se fez lírio dos campos a fim de nos contagiar com os seus perfumes e tornar-nos semelhante a ele no meio dos espinhos do pecado.

comparari, inter quas frequenter exoritur, eodem modo *proxima mea super omnes filias lilium est in medio spinarum*. Ista audiens sponsa uicem reddit sponso et sentiens illius etiam aliam suauitatem in uocem laudantis erumpit.

*Vnguentorum* quippe odor licet suauiter spiret et sensing odore demulceat, non tamen eiusmodi est, ut suaue sit ad edendum. Est autem aliquid, quod optimi et saporis sit et odoris, id est et fauces dulcore delectet et spiritum mulceat odoratu: tale est *malum* et istiusmodi est naturae, ut in se utraque possideat. Idcirco uolens non solum beneuolentiam sermonis, sed et dulcorem eius sponsa laudare ait: *Vt malum in lignis siluae, ita fratruelis meus in medio filiorum* (Ct 2, 3). *Omnia ligna*, omnes arbores ad comparationem

2). Assim como o *lirio* não pode ser comparado com *os espinhos*, entre os quais nasce frequentemente, do mesmo modo, *a minha mais íntima*, estando acima de todas as filhas, *é um lirio no meio dos espinhos*. Ouvindo estas palavras, a Esposa, por sua vez, responde ao Esposo e, sentindo agora dele uma outra suavidade, ela irrompe numa voz de quem louva.

De facto, o odor dos perfumes embora se exale suavemente e encante o sentido do olfato pelo seu odor, contudo não é tão suave para o paladar<sup>454</sup>. Mas, existe algo que é ótimo quer ao olfato quer ao paladar, isto é, que não só deleita o palato com um doce sabor mas também acalma o espírito mediante o olfato: tal é a maçã que, de modo natural, possui em si as duas propriedades. Por isso, querendo louvar, não só o bom cheiro<sup>455</sup> da palavra dele, mas também o seu doce sabor, a Esposa diz: *como a maçã entre as madeiras da floresta, assim é o meu bem-amado no meio dos filhos* (Ct 2, 3). Todas as madeiras<sup>456</sup>, todas as

---

<sup>454</sup> Orígenes dirige-se progressivamente a todos os sentidos, aludindo assim ao tema dos sentidos espirituais. Se a Visão, o Olfato e a Audição (esta acompanha todo texto) já foram interpelados antes, vem agora a vez do Paladar, enquanto o Tato, já referida nos abraços do Esposo, será ainda referida mais a frente.

<sup>455</sup> Consoante o contexto, pode ter havido um lapso na transmissão do texto: nesta versão que usamos lê-se aqui *beneuolentiam sermonis*, i.e., “a afeição da palavra” em vez de *beneolentiam sermonis*, i.e., “o bom cheiro da palavra”, que nos parece ser o mais indicado e que usamos. A diferença entre as duas palavras é duma só letra, o que pode favorecer este lapso. A versão da Sources Chrétiennes, sem apresentar uma crítica textual neste caso, traduz, porém, *beneuolentiam* como se fosse *beneolentiam*, o que nos dá uma certa segurança quanto à nossa opção.

<sup>456</sup> Alguns consideram haver aqui um pleonasma pelo facto de se usar *omnia ligna, omnes arbores*: é o caso da versão francesa (Sch 37b), tal como podemos ler na nota 2, da página 125. Todavia, dado que em latim a palavra *malum* pode significar num primeiro tempo maçã, com a grande tradição que fará derivar desta palavra a questão do pecado original e da fruta comida por Eva no paraíso, fazendo vulgarmente crer que fosse uma maçã, contraste na citação anterior com as madeiras que não têm bom odor, nem sabor. Portanto, a maçã, que tem as duas qualidades referidas por Orígenes anteriormente, serve para comparar o “bem-amado”, com as madeiras (podemos aqui ver uma alusão ao madeiro da cruz, que em si só não atrai, a não ser pela presença de Cristo-Esposo, bem-amado da sua Igreja-Esposa), tal como mais tarde se destacará a macieira no meio das outras árvores da floresta. Parece-nos que, mais do que um pleonasma, está aqui exposto o génio poético e retórico de Orígenes, quanto ao uso das palavras e da sua densidade simbólica para a sua teologia.

sermonis Dei siluae inferaces existimantur, ad Christum saltus est omne quod dixeris, et infructuosa sunt omnia. Quae enim possunt dici, ad eum comparata, fructifera? Etiam *ea ligna*, quae uidebantur fructibus incuruari, ad collationem aduentus eius infructuosa monstrata sunt Ideo: *Vt malum in lignis siluae, ita fratruelis meus in medio filiorum. In umbra eius concupiui et sedi* (Ct 2, 3). Quam pulchre! Non ait: In umbra illius concupisco, sed: *In umbra eius concupiui*, et non: *sedeo*, sed: *sedi*. Siquidem in principio non possumus cum eo proprius conferre sermonem, uerum in principio, ut ita dicam, quadam maiestatis illius umbra perfrui; unde et in prophetis legitur: *Spiritus faciei nostrae Christus Dominus, cui diximus in umbra eius uiuemus in gentibus* (Lm 4, 20) et ab *umbra ad umbram* aliam transmigramus; *sedentibus enim in regione et umbra mortis, lux orta est iis* (Is 9, 1), ut transeamus ab *umbra mortis* ad *umbram uitae*

Semper istiusmodi sunt profectus, ut in exordio desideret quispiam saltern in uirtutum *umbra* consistere. Ego puto

árvores são consideradas florestas estéreis em comparação com o Verbo de Deus, tudo o que disseres é bosque e todas as coisas são infrutuosas em comparação com Cristo. Que coisas, comparadas com ele, podem ser ditas frutíferas? Mesmo estas madeiras, que parecem curvar-se por causa dos seus frutos, mostraram que são estéreis em comparação com a sua vinda. Por isso: *como a macieira entre as árvores da floresta, assim é o meu bem-amado no meio dos filhos. Na sombra dele desejei estar e sentei-me* (Ct 2, 3). Quão belo é! Ela não diz: *na sombra dele desejo estar*, mas, *na sombra dele desejei estar*, e não: *sento-me*, mas *sentei-me*. Se na verdade não podemos no princípio ter com ele uma conversa mais íntima<sup>457</sup>, contudo, já no princípio, assim como digo, gozamos inteiramente duma certa *sombra* da sua majestade; donde se lê também nos Profetas: *o sopro das nossas faces, Cristo Senhor, a quem dissemos: na sua sombra viveremos entre as nações* (Lam 4, 20) e passamos duma *sombra* a outra *sombra*. Com efeito, *para aqueles que estavam sentados na região e na sombra da morte, surgiu-lhes uma luz* (Is 9, 1), de tal modo que passemos da *sombra da morte* para a *sombra da vida*.

Os progressos são sempre assim, visto que no início qualquer pessoa deseja manter-se, pelo menos, na *sombra* das virtudes. É por

---

<sup>457</sup> O texto que usamos tem *proprius*, que significaria “duradoura” enquanto o contexto sugere um estado inicial no itinerário espiritual, que ainda não propicia uma relação mais íntima com o Esposo. O termo exato seria então *propius*, parece-nos ter havido aqui um problema textual, tal como no caso acima referido. Optamos então pela lição *propius*, isto é, mais íntimo, próximo...

ideo et natiuitatem Iesu ab *umbra* coepisse et non *in umbra*, sed *in veritate finitam*; *Spiritus inquit sanctus ueniet super te, et uirtus altissimi obumbrabit tibi* (Lc 1, 35). Natiuitas Christi ab *umbra* sumpsit exordium; non solum autem in Maria ab *umbra* eius natiuitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur sermo Dei. Fac igitur, ut possis capere *umbram* eius et, cum *umbra* fueris dignus effectus, *ueniet ad te*, ut ita dicam, corpus eius, ex quo *umbra* nascitur; *nam in modico fidelis et in maioribus erit fidelis* (Lc 16, 10).

*In umbra eius concupiui et sedi.* Vides quia non semper in *umbra* steterit, sed inde ad meliora transient dicens: *Et fructus eius dulcis in gutture meo.* Ego, inquit, *desideraui in umbra eius* requiescere, sed postquam sua me protexit *umbra*, etiam *fructibus illius* saturatus sum et dico: *Et fructus eius dulcis in gutture meo* (Ct 2, 3).

7. *Introducite me in domum uini* (Ct 2, 4). Foris stetit sponsus et ab sponsa susceptus est; *in medio* quippe *uberum* eius requieuit. *Plurimae iuuenulae* non sunt istiusmodi, ut sponsum hospitem habere mereantur; *multitudini foris in parabolis loquitur* (Mc 4, 11). Quam uereor, ne multae

isso, penso eu, que o nascimento de Jesus começou a partir de uma *sombra* e não acabou na *sombra*, mas na verdade. Diz-se que *o Espírito Santo virá sobre ti e o vigor do Altíssimo cobrir-te-á com a sua sombra* (Lc 1, 35). O nascimento de Cristo começou a partir duma *sombra*. De facto, o seu nascimento não começou apenas em Maria a partir duma *sombra*, mas, se fores digno, o Verbo de Deus nasce em ti também. Comporta-te então de tal modo que possas apanhar a *sombra* dele e, quando te tornares digno da *sombra*, o corpo dele virá a ti, por assim dizer, este corpo a partir do qual nasce a *sombra*, porque *quem é fiel nas pequenas coisas, será também fiel nas coisas maiores* (Lc 16, 10).

*Na sombra dele desejei estar e sentei-me.* Tu vêes porque é que ela não estará sempre na *sombra*, mas passará de lá para realidades melhores, pois ele diz: *e o fruto dele é doce na minha garganta* (boca). Eu, diz ela, *desejei repousar na sombra dele*, mas, depois que ele me abrigou na sua *sombra*, fui saciado com os seus frutos e digo: *e o seu fruto é doce na minha garganta* (Ct 2, 3).

7. *Introduzi-me na casa do vinho* (Ct 2, 4). O Esposo ficou fora e foi recebido pela Esposa; com efeito, ele *repousou no meio dos seus seios*. Muitas *donzelas* ainda não são tal que mereçam ter o Esposo como hóspede, pois, fora, *ele fala à multidão em parábolas* (Mc 4, 11). Quanto receio que sejamos, talvez, uma multidão de *donzelas*! *Introduzi-me na casa do*

*adulescentulae* forte nos simus. *Introducite me in domum uini*. Cur tam diu foris maneo? *Ecce sto ante ostium et pulso; si quis mihi aperuerit, ingrediar ad eum, et cenabo cum eo et ipse mecum* (Ap 3, 20). — *Introducite me*. Et nunc eadem dicit sermo diuinus; ecce Christus loquitur: *Introducite me*. Vobis quoque catechumenis loquitur: *Introducite me*, non simpliciter in domum, sed in domum uini: impleatur uino laetitiae (Ecl 10, 19), uino Spiritus sancti, anima uestra et sic *introducite in domum uestram sponsum, Verbum* (Jo 1, 1), *sapientiam* (1 Cor 1, 30), *ueritatem* (Jo 14, 6). Potest autem et ad eos dici, qui necdum perfecti sunt: *Introducite me in domum uini*.

8. *Ordinate in me caritatem* (Ct 2, 4). Eleganter locutus est: *Ordinate*; plurimorum quippe inordinata est *caritas*; quod in primo loco debent diligere, diligunt in secundo; quod in secundo, diligunt in primo; et quod oportet amare quarto, amant tertio; et rursum tertium in quarto, et est in plerisque *caritatis* ordo peruersus. Sanctorum uero *caritas ordinata est*. Volo ad intelligendum hoc, quod dictum est: *Ordinate in me caritatem*, aliqua exempla replicare.

Vult te sermo diuinus *diligere patrem, filium, filiam*, uult te sermo

*vinho*. Por que razão fico eu fora durante tanto tempo? *Eis que estou à porta e bato; se alguém me abrir, entrarei para junto dele e cearei com ele e ele comigo* (Ap 3, 20) – *introduzi-me*. Ainda agora, o Verbo de Deus nos diz a mesma coisa; eis que Cristo fala: *introduzi-me*. Ele fala a vós também, catecúmenos: *introduzi-me*, não simplesmente *em casa*, mas *na casa do vinho*: que a vossa alma seja cheia com *o vinho da alegria* (Ecl 10, 19), com o vinho do Espírito Santo e, assim, *introduzi* na vossa *casa* o Esposo, o *Verbo* (Jo 1, 1), a *Sabedoria* (1 Cor 1, 30), a *Verdade* (Jo 14, 6). Pode-se, portanto, dizer, mesmo àqueles que ainda não são perfeitos: *introduzi-me na casa do vinho*.

8. *Ordenai em mim a caridade* (Ct 2, 4). Ele falou honestamente: *ordenai*. De facto, a caridade de muitas pessoas é desordenada; o que devem amar em primeiro lugar, amam-no em segundo; o que devem amar em segundo, amam-no em primeiro e aquilo que convém amar em quarto lugar, amam-no em terceiro, e de novo o terceiro em quarto e assim, a ordem da caridade é subvertida em muitas pessoas. Mas, a *caridade* dos santos é, na verdade, *ordenada*. Quero percorrer alguns exemplos para dar a compreender isto que foi dito: *ordenai em mim a caridade*.

A Palavra de Deus quer que tu ames o teu pai, o teu filho, a tua filha; a Palavra de Deus

diuinus *diligere* Christum nec dicit tibi, ne diligas liberos, ne parentibus *caritate* iungaris. Sed quid tibi dicit? Ne inordinatam habeas *caritatem*, ne primum *patrem et matrem*, deinde *me diligas*, ne *fili et filiae* plus quam mei *caritate* tenearis. *Qui amat patrem et matrem super me, non est me dignus; qui amat filium aut filiam super me, non est me dignus* (Mt 10, 37). Recole conscientiam tuam de *patris, matris, fratris affectu*, considera qualem circa sermonem Dei et Iesu habeas *caritatem*; statim deprehendes magis te *filium et filiam diligere* quam Verbum, magis te parentes *amare* quam Christum. Quis putas ita profecit e nobis, ut praecipuam et primam inter omnes sermonis Dei habeat *caritatem*, qui in secundo loco liberos ponat? Iuxta hunc modum ama et uxorem tuam. *Nullus quippe aliquando suam carnem odio habuit* (Ef 5, 29), sed amat ut *carnem; erunt inquit duo non in unum spiritum, sed erunt duo in carnem unam* (Ef 5, 31). Ama et Deum, sed ama illum, non ut *carnem et sanguinem*, sed ut *spiritum; qui enim adhaeret Domino, unus spiritus est* (1 Cor 6, 17). Igitur *ordinata est caritas in perfectis. Vt autem post Deum etiam inter nos ordo ponatur, primum mandatum est, ut diligamus parentes, secundum ut filios, tertium ut domesticos nostros. Si autem filius*

quer que tu ames a Cristo e não te diz: não *ames* os teus filhos, não estejas ligado aos pais pela caridade. Mas, o que te diz ela? Não tenhas a caridade desordenada, não ames primeiro o teu pai e a tua mãe e a mim depois, nem estejas mais ligado pela caridade aos teus filhos e às tuas filhas do que a mim. *Quem ama pai e mãe mais do que a mim, não é digno de mim; quem ama filho e filha mais do que eu, não é digno de mim* (Mt 10, 37). Retoma novamente na tua consciência o afeto que tens *pelo teu pai, pela tua mãe*, pelo teu irmão; examina cuidadosamente de que natureza é a tua caridade no que se refere à Palavra de Deus e Jesus. Imediatamente, reconhecerás que amas o teu filho e a tua filha mais do que ao Verbo, que amas os teus pais mais do que a Cristo. Quem de nós, pensas tu, progrediu de tal modo que tenha, como principal e primeira caridade entre todas, a caridade pelo Verbo de Deus e ponha em segundo lugar os seus filhos? Assim, ama também a tua mulher. De facto, *ninguém teve, um dia, a sua carne em ódio* (Ef 5, 29), mas ama-a como *a sua carne*; diz-se que *serão dois*, não num só espírito, mas, *serão dois em uma só carne* (Ef 5, 31). Ama a Deus também, mas ama-o, não como *sangue e carne*, mas como *espírito*. *Quem, na verdade, adere ao Senhor, é um só espírito com ele* (1 Cor 6, 17). *A caridade é então ordenada* nos perfeitos. Mas, a fim de que, depois de Deus, se ponha ordem entre nós, o primeiro mandamento é que amemos os nossos pais, o segundo, que amemos os nossos filhos, o

malus est et domesticus bonus, domesticus in *caritate* filii collocetur. Et ita fiet, ut sanctorum *ordinata sit caritas*. Magister quoque noster et Dominus in Euangelio praecepta de *caritate* constituens ad unius cuiusque dilectionem proprium aliquid apposuit et dédit intelligentiam ordinis his qui possunt Scripturam audire dicentem: *Ordinate in me caritatem. Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota uirtute tua, et ex tota mente tua. Diliges proximum tuum sicut te ipsum* (Mt 22, 37-39). Non ait: *Deum ut temet ipsum, proximum ex toto corde, ex tota anima, ex tota uirtute, ex tota mente*. Rursus *Diligite inquit inimicos uestros* (Mt 5, 44) et non apposuit *ex toto corde*. Non est inordinatus sermo diuinus nec impossibilia praecipit nec dicit: *Diligite inimicos uestros* ut uosmet ipsos, sed tantum: *Diligite inimicos uestros*. Sufficit eis quod eos *diligimus* et odio non habemus; *proximum uero ut temet ipsum*, porro *Deum ex toto corde, et ex tota anima, et ex tota mente, et ex tota uirtute*. Si haec intellexeris et intellecta compleueris, fecisti quod sponsi sermone praecipitur: *Introducite me in domum uini, ordinate in me caritatem*.

terceiro, os nossos servidores. Mas, se o filho é mau e o servidor bom, que se coloque, *na caridade*, o servidor no lugar do filho. E assim, far-se-á que *a caridade* dos santos seja *ordenada*. E, por isso, o nosso Mestre e Senhor, ao estabelecer no Evangelho os preceitos *sobre a caridade*, aplicou algo próprio à afeição de cada um e deu a compreensão desta ordem àqueles que podem ter conhecimento da Escritura, dizendo: *ordenai em mim a caridade. Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, de toda a tua força e de toda a tua inteligência. Amarás o teu próximo como a ti próprio* (Mt 22, 37-39). Ele não diz: *amarás a Deus como a ti próprio, o teu próximo de todo o coração, de toda a alma, de toda a força e de toda a inteligência*. De novo, diz ele, *amai os vossos inimigos* (Mt 5, 44) e não acrescentou *de todo o coração*. A Palavra de Deus não é desordenada, nem prescreveu coisas impossíveis<sup>458</sup> nem sequer diz: *amai os vossos inimigos* como a vós próprios, mas apenas: *amai os vossos inimigos*. É-lhes suficiente que os amemos e não lhes tenhamos em ódio; mas, *amarás, na verdade, o próximo como a ti mesmo e Deus de todo o coração, de toda a alma, de toda a inteligência e com toda a força*. Se compreenderes estas coisas e realizares totalmente o que compreendeste, terás feito o que foi prescrito pela palavra do

---

<sup>458</sup> Este princípio hermenêutico vai bem ao encontro da ideia segundo a qual a Palavra destina-se ao homem todo e tem por finalidade a sua integral salvação [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 4 (312)]. Seria, portanto, uma contradição afirmar a inspiração divina da Escritura e aceitar que ela possa ser desordenada e nos ordenar coisas impossíveis.

Quis putas e nobis caritatis est ordinatae?

*Confirmate me in unguentis* (Ct 2, 5). Vnus de interpretibus posuit èv οὐρανῶν. Haec autem sponsa loquitur *Stipate me in malis* (Ct 2, 5). In quibus malis? *Vt malum in lignis silvae, itafratruelis meus in medio filiorum. Idcirco in malis eius stipate me, quia uulnerata caritatis ego* (Ct 2, 5). Quam pulchrum est, quam decorum a caritate uulnus accipere! Alius iaculum carni amoris excepit, alius terreno cupidine uulneratus est; tu nuda membra tua et praebe te *iaculo electo*, iaculo formoso, siquidem Deus Sagittarius est. Audi Scripturam de hoc eodem *iaculo* loquentem, immo, ut amplius admireris, audi ipsum *iaculum*, quid loquatur: *Posuit me itt sagittam electam, et in pharetra sua seruauit me. Et dixit mihi: Magnum tibi est hoc, uocari puerum meum* (Is 49, 2.6). Intellige *sagitta* quid

Esposo: *introduzi-me na casa do vinho, ordenai em mim a caridade. Quem de nós, pensas tu, é de uma caridade ordenada?*

*Consolidai-me nos perfumes* (Ct 2, 5).

Um dos intérpretes pôs èv οὐρανῶν. Todavia, a Esposa diz isto: *apoiar-me com as maçãs* (Ct 2, 5), mas com que maçãs? *Como a maçã no meio das madeiras da floresta*<sup>459</sup>, assim é o meu bem-amado no meio dos filhos. Por isso, *apoiar-me com as suas maçãs, porque eu estou ferida de caridade* (Ct 2, 5). Quão belo é! Quão decoroso é receber a ferida de *caridade*! Um recebeu o dardo do amor carnal, outro foi ferido por uma paixão terrena; mas tu, desnuda os teus membros<sup>460</sup> e apresenta-te ao *dardo escolhido*, dardo formoso, pois Deus é o seu *arqueiro*<sup>461</sup>. Escuta a Escritura que te fala acerca deste mesmo *dardo* e, aliás, para que mais te espante, escuta o que diz o próprio *dardo*: *ele colocou-me como flecha escolhida e guardou-me na sua aljava. E disse-me: para ti, é uma grande coisa que sejas chamado meu filho* (Is 49, 2.6). Compreende o que diz a *flecha* e de que modo ela *foi escolhida* pelo

---

<sup>459</sup> É admirável o jogo comparativo que Orígenes estabelece entre a maçã que tem aqueles duas qualidades acima referidas (perfume e sabor) e a madeira que não tem nada disso.

<sup>460</sup> Esta dimensão ascética convida à experiência de morrer pelas coisas terrestres para poder viver apenas para as do alto. Ora, sabendo que na antropologia origeniana o corpo que era luminoso na preexistência torna-se pesado, por causa das «túnicas de pele» (Gn 3, 21) conseqüentemente à queda, «desnudar os seus membros» não seria renunciar ao corpo, coisa impossível em Orígenes, mas realizar uma subida ascética, capaz de passar da matéria ao inteligível neste mundo material onde o homem foi colocado depois da queda, como lugar de provação e de educação do exercício do seu livre arbítrio (cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 232-237).

<sup>461</sup> Projetando a representação de Eros, a criança com ases que tem o seu arco e as suas flechas, tão frequente nos poetas e artistas helênicos e recordando-se do *Eros* celeste do Banquete de Platão, Orígenes consegue aproximar Ct 2, 5 e Is 49, 2 para introduzir na tradição mística o tema do traço e da “ferida de amor” [cf. CROUZEL, H., «Origines patristiques d’un thème mystique: le trait et la blessure d’amour chez Origène», in GRANDFIEL, P., JUNGSMANN, J. A. (ed.), *KYRIAKON : Festschrift Johannes Quasten*, Vol. 1, Münster westf., Verlag aschendorff, 1970, 318]. Dado que o Verbo de Deus que nasce e cresce na alma que for digna de o receber deixa nela o traço das feridas formada depois de ouvir a Palavra de Deus, o próprio Verbo é como que a flecha nas mãos de Deus [cf. ORÍGENES, CC VI, 9 (200)].

dicat et quomodo a Domino sit *electa*. Quam beaturn est hoc *iaculo uulnerari!* Hac *sagitta fuerant uulnerati* illi, qui inter se inuicem conferebant dicentes: *Nonne cor nostrum ardens erat in uia, cum aperiret nobis scripturas* (Lc 24, 32)? Si quis sermone nostro, si quis scripturae diuinae magistério *uulneratur* et potest dicere quia *uulnerata caritatis ego*, hunc et illud forsitan sequitur. Quid forsitan dico? Manifestam promo sententiam.

9. *Sinistra eius sub capite meo, et dextera eius complexabitur me* (Ct 2, 6). Habet et *sinistram* et *dexteram* sermo Dei; sapientia, cum pro intellectus uarietate sit multiplex (Sb 7, 27), in subiacenti una est. Ipse Solomon de *laeua* et *dextera* sapientiae docuit dicens: *Longitudo enim et anni uitae in dextera eius, in sinistra autem illius diuitiae et gloria* (Pr 3, 16). Igitur *laeua eius sub capite meo*, ut me faciat requiescere, et *bracchium sponsi fiat ceruical* meum et reclinetur animae principale super sermonem Dei. *Laeua eius sub capite meo*. Non tibi expedit habere *ceruicalia*, quae lamentatio sequitur. In Ezechiel scriptum est: *Vae iis, quae consuunt ceruicalia sub omni cubitu manus* (Ez 13, 18)! Noli *consuere ceruicalia*, noli *capiti* aliunde requiem quaerere, habe sponsi *laeuam sub capite*

Senhor. Que felicidade ser ferido por este *dardo!* É por esta *flecha* que foram feridos aqueles que conversavam entre si, dizendo: *não estava ardente o nosso coração no caminho, quando ele nos explicava as Escrituras?* (Lc 24, 32). Se alguém é ferido pela nossa palavra, pelo ensino da Escritura divina e pode dizer que *estou ferido de caridade*, talvez isso lhe diga respeito. Ora, por que digo “talvez”? Exprimo uma opinião manifesta.

9. *A mão esquerda dele está sob a minha cabeça e a sua mão direita abraçar-me-á* (Ct 2, 6). O Verbo de Deus tem, não só *uma mão esquerda*, mas também *uma mão direita*; a sabedoria, ainda que seja múltipla consoante a diversidade do conhecimento, é uma só no fundo. O próprio Salomão ensinou-nos acerca da *mão esquerda* e da *mão direita* da sabedoria, dizendo: *na realidade, o cumprimento e os anos de vida estão na sua mão direita, mas na sua mão esquerda estão riquezas e glória* (Pr 3, 16). Portanto, *a sua mão esquerda está sob minha cabeça*, para que me faça repousar e que o braço do Esposo se torne a minha *almofada* e que a parte principal da minha alma se recline sobre o Verbo de Deus. *A sua mão esquerda está sob a minha cabeça*. Não te é útil ter *almofadas* que te trazem lamentações. Em Ezequiel está escrito: *ai daqueles que cosem almofadas sob todas as curvaturas da mão!* (Ez 13, 18). Não cosas

*tuo et die: Laeua eius sub capite meo. Quam cum habueris, omnia tibi, quae sunt in laeua tribuentur; dices quippe: In sinistra autem eius diuitiae et gloria. Et dextera eius complexabitur me. Totum te sponsi dextera complectatur. Longitudo quippe et anni uitae in dextera eius (Pr 3, 16) e et ob id longae uitae et multorum dierum eris super terram bonam, quam Dominus Deus tuus dabit tibi (Ex 20 12).*

*Adiurauit uos, filiae Hierusalem, in uirtutibus et uiribus agri (Ct 2, 7). Quid adiurat sponsa filias Hierusalem? Si leuaueritis et suscitaueritis caritatem (Ct 2, 7). Quamdiu caritas dormit in uobis, o filiae Hierusalem, o adulescentulae, quae in me non dormit, quia uulneratasum caritatis? In uobis autem, quae et plures estis et adulescentulae et filiae Hierusalem, dormit caritas sponsi. Adiurauit ergo uos, filiae Hierusalem, si leuaueritis et non solum leuaueritis, sed et suscitaueritis, quae in uobis est caritatem. Creator uniuersitatis cum uos conderet, inseruit eordibus uestris semina caritatis. Nunc autem, sicuti alibi dicitur: Iustitia dormiuit in ea (Is 1, 21), sic dilectio dormitat in uobis; iuxta quod et alibi: Sponsus requieuit ut leo et*

*travesseiros, não procures repouso para a tua cabeça num outro lugar, tem a mão esquerda do Esposo sob a tua cabeça e diz: a sua mão esquerda está sob a minha cabeça. Quando assim a tiveres, todas as coisas que estão na sua mão esquerda ser-te-ão dadas e dirás de facto: na sua mão esquerda estão as riquezas e a glória. E a sua mão direita abraçar-me-á. Que a mão direita do Esposo te abrace por inteiro. Com efeito, a longevidade e os anos de vida estão na sua mão direita (Pr 3, 16) e por causa disto, terás uma longa vida e muitos dias sobre a boa terra, que o Senhor teu Deus te dará (Ex 20, 12).*

*Conjurei-vos, filhas de Jerusalém, pelas qualidades e forças do campo (Ct 2, 7). Por que razão a Esposa conjura as filhas de Jerusalém? Para acordardes e erguerdes a caridade (Ct 2, 7). Há quanto tempo a caridade dorme em vós, ó filhas de Jerusalém, ó donzelas, a qual em mim não dorme, porque fui ferida de caridade? Mas em vós, que sois, não só numerosas e donzelas, mas também filhas de Jerusalém, dorme a caridade do Esposo. Portanto, conjuro-vos, filhas de Jerusalém, para acordardes e não só acordardes, mas também erguerdes a caridade que está em vós. O criador do universo, quando vos fez, introduziu nos vossos corações sementes de caridade. Mas agora, como é dito algures: a justiça dormiu nela (Is 1, 21), assim o amor dormita em vós; conforme é dito num outro passo: o Esposo descansou como um leão e como um leãozinho (Nb 24, 9). Até agora, o*

*ut catulus leonis* (Nm 24, 9). Adhuc in infidelibus et his qui corde sunt dubio, *dormitat* sermo diuinus, uigilat in sanctis; *dormit* in his qui tempestatibus fluctuant (Mt 8, 23ss), suscitatur uero eorum uocibus, qui cupiunt sponso uigilante saluari. Statim fit eo uigilante *tranquillitas*, statim undarum moles conquiescunt, spiritibus contrariis increpatur, fluctuum rabies silet; illo *dormiente* tempestas, mors et desperatio est. *Adiuuro ergo uos, filiae Hierusalem, in uirtutibus et in uiribus agri. Cuius agri? Nempe illius, cuius odor agri pleni, quem benedixit Dominus* (Gn 27, 27).

**10.** *Si leuaueritis et suscitaueritis caritatem, quoadusque uelit. Vox fratruelis mei; ecce hic uenit saliens super montes* (Ct 2, 7-8). Haec adhuc loquitur ecclesia exhortans *adulescentulas* ut ad sponsi praeparentur aduentum, si tamen uenire uoluerit et suum illis praebere colloquium. Adhuc igitur loquente ea aduenit sponsus, quem digito monstrat et dicit: *ecce hic uenit saliens super montes*. Intellige sponsae animara beatam atque perfectam, quae citius uideat, citius sermonis contempletur aduentum, quae sibi sapientiam, sibi uenisse sentiat *caritatem* et dicat non uidentibus: *Ecce hic uenit*. Orate, ut et

Verbo de Deus *dormita* nos infieis e naqueles que estão com o coração indeciso, mas vela nos santos; *dorme naqueles* que andam à deriva nas tempestades (Mt 8, 23 s.), mas, é acordado pelas vozes daqueles que desejam ser salvos pelo Esposo, que está acordado. Quando ele está acordado, imediatamente nasce a *tranquilidade*, logo o volume das ondas cessa, ele inuetiva os ventos contrários e a raiva das ondas cala-se; enquanto ele dorme é a tempestade, a morte, o desespero. Portanto, *conjuro-vos, filhas de Jerusalém, pelas qualidades e pelas forças do campo*. De que campo? Seguramente daquele cujo *odor é de um campo pleno, que o Senhor abençoou* (Gn 27, 27).

**10.** *Para acordardes e erguerdes a caridade até que ele queira. A voz do meu bem-amado! Eis que ele vem, saltando sobre os montes* (Ct 2, 7-8). Esta é ainda a Igreja que fala, exortando as donzelas a prepararem-se para a vinda do Esposo, se, de facto, ele quiser vir e lhes dar a sua própria conversa. Enquanto está ainda a falar, chega o Esposo, que ela aponta com o dedo e diz: *eis que ele vem, saltando sobre os montes*. Compreende que a alma da Esposa é ditosa e perfeita porque ela vê mais rápido, contempla mais rápido a vinda do Verbo, porque sente que lhe veio a sabedoria, a *caridade* e diz àquelas que não estão a ver: *eis que ele vem*. Orai para que eu também possa dizer: *eis que ele vem*. Se, com efeito, eu for capaz de expor a Palavra de Deus,

ego possim dicere: *Ecce hic uenit*. Si enim potuero Dei disserere sermonem, quodammodo et ego dico: *Ecce hic uenit*. Quo? Non utique, ubi uallis, non ubi humilia loca. Quo uenit? *Saliens super montes, transiliens super colles* (Ct 2, 8). Si fueris *mons*, *salit* in te sermo Dei; si non ualueris esse *mons*, sed fueris *collis* secundus a *monte*, *transilit super* te. Quam uero pulchra et conuenientia rebus uocabula! *Salit super montes*, qui maiores sunt; *transilit super colles*, qui minores sunt. Non transilit super montes, non salit super colles: *Ecce hic uenit saliens super montes, transiliens super colles*.

11. *Similis est frater meus capreae aut hinnulo ceruorum in montibus Bethel* (Ct 2, 9). Haec duo animalia in scripturis frequentius nominantur et quo amplius admireris, saepius iuncta ponuntur. *Et haec sunt ait quae manducabis*, post paululum inferens *capream* et *ceruum* (Dt 14, 4). In praesenti quoque libro pariter appellantur *ceruus* et *caprea*. Quodammodo enim cognata sibi et uicina sunt ista animalia. *Caprea*, id est dorcas, acutissime uidet; *ceruus* interfecto serpentum est. Quis putas est dignus e nobis, qui iuxta dignitatem loci atque mysterii plenam possit explicare rationem? Oremus Deum, ut nobis

de algum modo digo também: *eis que ele vem*. Para onde? De modo nenhum para onde existe um vale, nem para lugares baixos. Para onde vem ele? *Saltando sobre os montes, passando sobre as colinas* (Dt 14, 4). Se fores um *monte*, o Verbo de Deus *salta* em ti; se não puderes ser um *monte*, mas fores uma *colina* inferior ao *monte*, ele *passa* sobre ti. Na verdade, quão belas e convenientes são estas palavras para as circunstâncias! *Ele salta sobre os montes* porque são mais altos; *passa sobre as colinas*, porque são mais pequenas. Não passa sobre os *montes*; não salta sobre as *colinas*: *eis que ele vem, saltando sobre os montes, passando sobre as colinas*.

11. *O meu bem-amado é semelhante a uma gazela ou a um filhote dos veados nos montes de Bethel* (Ct 2, 9). Estes dois animais são frequentemente mencionados nas Escrituras e, para que mais te espante, são muitas vezes colocados juntos. E, diz-se, *estas são as coisas que comerás*, apresentando pouco depois a *gazela* e o *veado* (Dt 14, 4). No presente livro também, são referidos juntamente o *veado* e a *gazela*. De certa maneira, com efeito, estes animais são, em si, aparentados e vizinhos. A *gazela*, isto é, a corça tem uma visão penetrante; o *veado* mata as serpentes. Quem de nós, pensas tu, é digno de poder explicar, conforme a dignidade deste passo e do seu mistério, a sua plena razão? Oremos a Deus, para que nos conceda a graça

gratiam largiatur *ad aperiendas scripturas* et possimus dicere: Quomodo *adaperiebat nobis Iesus scripturas* (Lc 24, 32)! Quid igitur? Dicimus quia dorcas, hoc est caprea, secundum eorum physiologiam, qui de naturis omnium animalium disputant, ex insita sibi vi nomen acceperit; ab eo enim quod acutius uideat, id est *παρὰ τὸ ὄξυδερκέστερον*, dorcas appellata est. *Ceruus* uero inimicus serpentum atque behator est, ita ut spiritu narium eos extrahat de cauernis et superata pernicie ueneni eorum pabulo delectetur. Forsitan Saluator meus caprea sit iuxta *θεωρίαν*, *ceruus* iuxta opera. Quenam ista sunt opera? Interficit ipse serpentes, contrarias fortitudines iugulat, ideo dicam ei: *Tu contriuiisti capita draconum super aquam; tu contriuiisti capita draconis.*

12. *Similis est frater meus capreae uel hinnulo ceruorum super montes domus Dei* (Ct 2, 9). *Bethel* quippe interpretatur domus Dei. Non

para abrir as Escrituras e assim possamos dizer: *como Jesus nos abriu as Escrituras* (Lc 24, 32)! E então? Dizemos isto porque a corça, isto é, a *gazela*, segundo as ciências naturais daqueles que dissertam sobre a natureza de todos os animais, recebeu o seu nome a partir do vigor com que foi dotada<sup>462</sup>. Portanto, por causa desta acuidade visual, isto é, *παρὰ τὸ ὄξυδερκέστερον*, ela é chamada corça. O *veado*, por sua vez, é o inimigo e o combatente das serpentes, de tal modo que, com o sopro das suas narinas, as retira das suas tocas e, dominado o flagelo do seu veneno, ele deleita-se com este alimento. Porventura o meu Salvador será uma gazela conforme a *θεωρίαν*<sup>463</sup> e um veado segundo as obras<sup>464</sup>? Quais são estas obras? Ele próprio mata as serpentes, estrangula as forças inimigas e por isso dir-lhe-ei: *tu esmagaste as cabeças dos dragões sobre as águas; esmagaste as cabeças do dragão* (Sl 73, 13).

12. *O meu bem-amado é semelhante a uma gazela ou a um filhote dos veados sobre os montes da casa do Senhor* (Ct 2, 9). *Bethel*, com efeito, traduz-se por “casa de Deus”. Nem

<sup>462</sup> Temos aqui um exemplo da pedagogia da Escola de Alexandria, sob a direção de Orígenes, que considerava todos os outros saberes como propedêuticos para a teologia, tal como no-lo testemunha o seu antigo aluno Gregório Taumaturgo no seu *Elogio ao Mestre*. Por isso, remetemos GREGÓRIO TAUMATURGO, *Rem. Orig.* VII, 1 – XIV, 84 (134-168).

<sup>463</sup> Esta palavra grega *θεωρία*, que literalmente se traduz por teoria em português, para os contemporâneos, poderá significar uma mera especulação, que nada terá a ver diretamente com a prática, a realidade vivida no quotidiano. Ora, para os antigos e deve ser o caso aqui, ela significava contemplação, vista como a atividade máxima do intelecto, que atinge as coisas em si. Orígenes poderá talvez referir-se assim à contemplação mística do Verbo.

<sup>464</sup> Ao identificar nestas *epinoiai* do Verbo a sua dimensão contemplativa que traduziria a sua vida em Deus (gazela) e a sua dimensão ativa, que é o seu combate sobre a morte e o inferno (veado), Orígenes implicitamente convida o seu destinatário a harmonizar na sua vida estas duas vertentes da vida espiritual em Cristo: *theoria e praxis*.

omnes *montes* domus Dei sunt, sed hi qui *montes* ecclesiae sunt. Inueniuntur quippe et alii *montes* erecti et consurgentes *aduersum scientiam* Dei (2 Cor 10, 5), *montes* Aegypti et Allophylorum. Vis scire quia *similis sit fratruelis eius capreae aut hinnulo ceruorum super montes Bethel? Esto mons ecclesiasticus, mons domus Dei, et ueniet ad te sponsus similis capreae uel hinnulo ceruorum super montes Bethel.* Cernit sponsum appropinquasse uicinius, qui ante *super montes* uersabatur et *colles*, assimilai eum *transilientem atque salientem*. Et post haec ad se et ad alias *adulescentulas* aduenisse cognoscens dicit: *Ecce hic retro post parietem nostrum* (Ct 2, 9). Si aedificaueris *parietem* et feceris aedificationem Dei, uenit *post parietem tuum. Prospiciens per fenestras* (Ct 2, 9). Una *fenestra* unus est sensus, per hunc *prospicit* sponsus; alia *fenestra* alius sensus, et *per* hunc sponsus sollicite *contuetur*. Per quos enim sensus non *prospicit* sermo Dei? Quid sit autem *prospicere per fenestras* et quomodo *per* eas sponsus *adspiciat*, sequens docebit exemplum. Ubi non *prospicit* sponsus, ibi *mors* inuenitur *adscendens*, ut legimus in Hieremia: *Ecce mors adscendit per fenestras*

todos os *montes* são “casa de Deus”, mas apenas aqueles que são *montes* da Igreja. Encontram-se, de facto, outros *montes* que são erguidos e que se levantam *contra a ciência de Deus* (2 Cor 10, 5): assim são os *montes* do Egipto e dos Alofilos<sup>465</sup>. Queres saber porque *o bem-amado dela é semelhante a uma gazela ou a um filhote dos veados sobre os montes de Bethel? Sê tu também um monte da Igreja, um monte da “casa de Deus” e o Esposo virá junto de ti semelhante a uma gazela ou a um filhote dos veados sobre os montes de Bethel.* Ela vê que o Esposo, que antes se encontrava sobre os *montes e colinas*, se aproximou mais e apresenta-o *passando e saltando*. E, depois disto, sabendo que ele veio para junto dela e das outras *donzelas*, ela diz: *eis que ele está atrás da nossa parede* (Ct 2, 9). Se construíres uma *parede* e ergueres um edifício de Deus, ele virá *atrás da tua parede. Contemplando pelas janelas* (Ct 2, 9). Um sentido é uma *janela* e, por este, o Esposo *observa*; um outro sentido é outra *janela* e, por este, o Esposo *olha* com inquietação. Por quais dos sentidos, de facto, é que o Verbo de Deus não *olha*? Mas o seguinte exemplo ensinar-te-á o que é *olhar* pelas *janelas* e de que modo o Esposo *olha por elas*: onde não *olha* o Esposo, sabe-se que aí *a morte se eleva*, como lemos em Jeremias: *eis que a morte sobe pelas vossas janelas* (Jr 9, 20). Quando *olhares uma mulher para a desejar* (Mt 5, 28), *a morte sobe pelas vossas janelas.*

---

<sup>465</sup> Os Alofilos designariam, segundo ROUSSEAU, O., os Filisteus na linguagem da Septuaginta (ver nota 1 da página 142 na versão da SC 37b).

*uestras* (Jr 9, 20). Quando *uideris mulierem ad concupiscendum eam* (Mt 5, 28), *mors adscendit per fenestras uestras*.

*Eminens per retia* (Ct 2, 9). *Intellige quia in medio laqueorum ambules et subtus machinas transeas imminentes* (Sir 9, 20). *Omnia retibus plena sunt, diabolus laqueis cuncta compleuit. Si autem uenerit tibi sermo Dei et coeperit eminere de retibus, dices: Anima nostra sicut passer erepta est de laqueo uenantium: laqueus contritus est, et nos liberati sumus. Benedictinos Domino, qui fecit caelum et terram* (Sl 123, 7-8). *Eminet igitur sponsus per retia; uiam tibi fecit Iesus, descendit ad terras, subiecit se retibus mundi; uidens magnum hominum gregem retibus impeditum nec ea ab alio nisi a se posse conscindi, uenit ad retia, assumens corpus humanum quod inimicarum fortitudinum laqueis tenebatur, ea tibi dirupit et loqueris: Ecce hie retro post parietem nostrum, prospiciens per fenestras, eminens per retia*.

Cum *eminuerit*, dices tibi: *Respondet fratruelis meus et dicit: Surge, ueni, proxima mea* (Ct 2, 10), uiam tibi feci, conscindi *retia*, sic *ueni ad me proxima mea. Surge, ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea* (Ct 2, 10). Cur ait: *Surge, cur proper?* Ego pro

*Revelando-se pelas redes* (Ct 2, 9). *Reconhece que andas no meio dos laços e passas debaixo das maquinações iminentes* (Sir 9, 20). Tudo está cheio de *redes*, o diabo cobriu tudo com os seus *laços*. Todavia, se o Verbo de Deus vier a ti e começar a *revelar-se a partir das redes*, tu dirás: *a nossa alma, como um pardal, foi tirada do laço dos caçadores; o laço foi destruído e fomos libertados. Fomos abençoados pelo Senhor, que fez o céu e a terra* (Sl 123, 7-8). O Esposo *revela-se*, portanto, *pelas redes*; Jesus fez um caminho para ti; desceu à terra, submeteu-se às *redes* do mundo; vendo um grande rebanho de homens embaraçados pelas *redes* e vendo que estas não podem ser rasgadas por nenhum outro, a não ser por ele, veio para junto das *redes*, assumindo um corpo humano, que foi retido pelos *laços* das forças inimigas. Ele quebrou estes *laços* para ti e dirás: *eis que ele está atrás da nossa parede, olhando pelas janelas, revelando-se pelas redes* (Ct 2, 9).

Quando ele *se revelar*, dir-te-ás que o meu bem-amado responde e diz: *levanta-te, vem, minha mais íntima* (Ct 2, 10), fiz para ti um caminho, *rasguei as redes*, assim, *vem* até junto de mim, *minha mais íntima. Levanta-te, vem, minha mais íntima, minha formosa, minha pomba* (Ct 2, 10). Por que razão diz ele:

te sustinui rabiem tempestatum (Mt 8, 24), ego fluctus, qui tibi debebantur, excepi; *tristis est facta anima mea propter te usque ad mortem* (Mt 26, 38); *surrexi a mortuis fractis mortis aculeis et inferni uinculis dissolutis*. Ideo dico tibi: *Surge, ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea, quia ecce hiems transiit, pluuia abiit tibi, flores uisi sunt in terra* (Ct 2, 10). Ego *a mortuis surgens* tempestate compressa *tranquillitatem* (Mt 8, 26) reddidi. Et quia secundum dispensationem carnis ex uirgine et uoluntate patris *creui et sapientia atque aetate profeci* (Lc 2, 52), *flores uisi sunt in terra, tempus sectionis adest* (Ct 2, 12).

*Sectio remissio peccatorum est. Omnem enim ait ramum in me manentem et afferentem fructum pater meus mundat, ut fructus maiores afferat* (Jo 15, 2). Habeto *fructus*, et priora quae in te infructuosa sunt, *auferentur*. *Tempus quippe sectionis adest, uox turturis audita est in terra nostra* (Ct 2, 12). Non sine causa in sacrificiis assumitur *par turturum et duo pulli columbarum* (Ct 1, 4). Nam idem ualent et numquam dictum est separatim par tantummodo *columbarum*, sed *par tur*

*levanta-te*, porquê *apressa-te*? Eu suportei por ti a fúria das tempestades (Mt 8, 24), enfrentei as vagas que te eram destinadas; *a minha alma está triste até à morte* (Mt 26, 38) por causa de ti; *ressuscitei da morte* depois de ter quebrado *o aguilhão da morte* e desatado as cadeias do inferno. Por isso, digo-te: *levanta-te, vem, minha mais íntima, minha formosa, minha pomba, porque eis que o inverno passou, a chuva foi-se embora e as flores são vistas na terra* (Ct 2, 10). *Ressuscitando da morte*, depois de ter suprimido a tempestade, restitui *a tranquilidade*<sup>466</sup> (Mt 8, 26). E, porque segundo a carne nasci duma virgem e da vontade do Pai, mas também *cresci em sabedoria e em idade*<sup>467</sup> (Lc 2, 52), *as flores são vistas na terra, chegou o tempo da poda* (Ct 2, 12).

*A poda é a remissão dos pecados*. Diz ele, com efeito, que *todo o ramo que permanece em mim e que dá fruto, o meu Pai limpa-o para que dê frutos ainda maiores* (Jo 15, 2). Tem tu então *frutos* e todas as coisas anteriores que são infrutuosas em ti *hã-de ser arrancadas*. Na verdade, *chegou o tempo da poda, o grito da rola foi ouvido na nossa terra* (Ct 2, 12). Não é sem razão que nos sacrificios se tomava *um par de rolas e dois filhotes de pomba* (Lv 5, 7). De facto, eles têm o mesmo valor e nunca é dito isoladamente *um par de pombas* apenas, mas *um par de rolas e dois*

<sup>466</sup> Orígenes estabelece aqui uma interessante relação entre a Ressurreição de Cristo e o episódio do mar violento, como se este fosse já uma imagem simbólica da Ressurreição.

<sup>467</sup> Se a Encarnação foi apresentada como *kenose* e acomodação salvadora do Filho, Orígenes faz agora alusão à concepção virginal de Jesus e à união das suas duas naturezas, que anuncia a plenitude dos tempos.

*turum et duo pullos columbarum. Columba Spiritus sanctus est. Spiritus autem sanctus, quando de magnis et occultioribus sacramentis et quae multi capere non possunt, loquitur, in turturis appellatione Signatur, id est in eius auis, quae semper in montium iugis et in arborum uerticibus commoratur. In uallibus autem et his, quae ad homines usque perueniunt, columba assumitur. Denique Saluator quia hominem est dignatus assumere et uenit ad terras multique tunc circa Iordanem peccatores erant, idcirco Spiritus sanctus non in turturem uertitur, sed columba fit et inter nos propter hominum multitudinem auis mansuetior conuersatur. Turtur autem uidetur, uerbi gratia, Moysi et uni [quemlibet intellegit] prophetarum recedentium in monies et deserta et ibi accipientium sermones Dei. Vox ergo turturis audita est in terra nostra; ficus produxit grossos suos (Ct 2, 13). A fico discite parabolam; cum ramus eius tener factus fuerit et folia miserit, scitote quia iuxta est aestas (Mt 24, 32). Vult nobis Dei eloquium nuntiare post hiemem, post procellas animarum appropinquasse messem et ait: Ficus protulit grossos suos, uites florescunt, dederunt odorem suum (Ct 2, 13), rumpuntur in florem, tempus adueniet et erunt uuae.*

*filhotes de pomba. Ora, a pomba é o Espírito Santo. Mas o Espírito Santo, quando fala dos grandes e mais ocultos mistérios, que muitos não podem compreender, é designado pelo nome de rola, isto é, desta ave que se detém sempre nos cimos dos montes e nos cimos das árvores. Nos vales, por outro lado, e nestas coisas que os homens alcançam, é-lhe atribuída o nome de pomba. Por fim, o Salvador, porque se dignou assumir a natureza humana e veio à terra naquele tempo em que havia muitos pecadores à volta do Jordão, o Espírito Santo não se transformou em rola, mas tornou-se pomba, uma ave mais mansa e, por causa da multidão dos homens, habita junto de nós. Todavia, a Moisés, por exemplo, ele manifestou-se como uma rola e a um [compreende assim: a cada um] dos profetas que se retiraram para os montes e desertos para aí ouvirem as Palavras de Deus. O gorjeio da rola foi ouvido na nossa terra; a figueira apresentou os seus figos que não chegaram a amadurecer (Ct 2, 13). Aprendei a parábola sobre a figueira; quando o seu ramo for tenro e produzir as suas folhas, conhecereis que o verão está muito perto (Mt 24, 32). A palavra de Deus quer anunciar-nos que, depois do inverno, depois das tempestades das almas, se aproxima a ceifa e diz: a figueira apresentou os seus figos que não chegaram a amadurecer, as vinhas estão em flores e exalam o seu odor (Ct 2, 13), elas rebentam em flores, virá o tempo e haverá uvas.*

13. *Surge, ueni, próxima mea, speciosa mea, columba mea* (Ct 2, 13). Haec quae superius exposuimus, sponsa non audientibus *adulescentulis* et sola sponsum audiens loquitur. Volumus autem et ipsius iam audire sermonem loquentis ad sponsam: *Surge, ueni, próxima mea* — non uocat *adulescentulas* neque dicit: surgite, sed: *Surge, ueni, próxima mea* — *speciosa mea, columba mea, et ueni, columba mea, sub tegmine petrae* (Ct 2, 13-14). Et Moyses *in tegmine petrae* ponitur, ut *uideat posteriora Dei* (Ex 33, 32). *In tegmine antemuralis* (Ct 2, 14). Primum ueni ad id, quod ante murum est, et postea poteris introire, ubi murus est *petrae. Ostende mihi faciem tuam* (Ct 2, 14). *Vsque ad praesentem diem* (2 Cor 3, 14) similia dicuntur ad sponsam, necdum habeat fiduciam, ut *reuelata facie gloriam Domini contempleretur* (2 Cor 3, 18). Quia uero iam ornata est atque compósita, dicitur ei: *Ostende mihi faciem tuam*. Nondum erat uox ipsius ita *suavis*, ut mereretur ei dici: *Audire me fac uocem tuam* (Ct 2, 14). Quando ergo didicit loqui — *Tace enim et audi Istrahel* (Dt 27, 9) — et scit, quid loquatur, et *suavis* facta est sponso uox eius secundum illud propheticum:

13. *Levanta-te, vem, minha mais íntima, formosa minha, pomba minha* (Ct 2, 13). Isto que expusemos mais acima é a Esposa que o diz sem que as *donzelas* oiçam, porque ela ouve o Esposo sozinha. Porém, queremos nós também ouvir agora a palavra do próprio Esposo que fala à Esposa: *levanta-te, vem, minha mais íntima* – ele não chama *as donzelas* nem diz: *levantai-vos*, mas, *levanta-te, vem, minha mais íntima, minha formosa, minha pomba, e vem, minha pomba sob a proteção do rochedo* (Ct 2, 13-14). Moisés também se pôs *sob a proteção do rochedo* para *ver a Deus por detrás* (Ex 33, 22-23)<sup>468</sup>. *Sob a proteção do baluarte* (Ct 2, 14). Em primeiro lugar, vem para aquilo que está diante da parede, e depois poderás entrar onde está a parede *do rochedo. Mostra-me a tua face* (Ct 2, 14). *Até ao dia de hoje* (2 Cor 3, 14), coisas semelhantes são ditas à Esposa, mas ela ainda não tinha a confiança para *contemplan, com a face descoberta, a glória de Deus* (2 Cor 3, 18). Agora, porque está, de facto, embelezada e bem-ordenada, é-lhe dito: *mostra-me a tua face*. A sua própria voz ainda não era assim *suave* para que merecesse que lhe fosse dito: *faz-me ouvir a tua voz* (Ct 2, 14). Quando ela aprendeu então a falar – *cala-te, porém, e ouve Israel*<sup>469</sup> (Dt 27, 9) – e sabe o que diz, a sua voz tornou-se *suave* para o Esposo segundo aquela palavra profética: *que o meu discurso se torne suave*;

<sup>468</sup> A versão das *Sources Chrétiennes* fala de Ex 33, 32, o que deve ser um erro, dado que o dito corresponde a Ex 33, 22-23, que constituem os últimos versículos desse capítulo do Êxodo.

<sup>469</sup> Esta interpelação poderia significar a nova relação que deve existir entre Israel e a Igreja, pois esta aprendeu do Verbo como falar e a outra deve ouvi-la.

*Suavis fiat ei disputatio mea, tunc ad  
earn sponsus effatur: Et audire me fac  
uocem tuam, quia uox tua suavis est (Sl  
103, 34). Si aperueris os tuum Verbo  
Dei, dicet tibi sponsus: Vox tua suavis et  
adspectus tuus speciosus (Ct 2, 14).  
Quapropter consurgentes deprecemur  
Deum, ut digni efficiamur sponso,  
sermone, sapientia, Christo Iesu, cui est  
gloria et imperium in saecula  
saeculorum. Amen! (1 Pd 4, 11).*

então o Esposo diz-lhe: *faz-me ouvir a tua voz,  
porque a tua voz é suave (Sl 103, 34). Se  
abrires a tua boca para o Verbo de Deus, o  
Esposo dir-te-á: a tua voz é suave e bela é a tua  
aparência (Ct 2, 14). Por isso, levantando-vos,  
rezemos a Deus para que sejamos feitos dignos  
pelo Esposo, o Verbo, a Sabedoria, Cristo  
Jesus, a quem pertence a glória e o poder  
soberano pelos séculos dos séculos. Amen! (1  
P 4, 11).*



### III. EXEGESE E TEOLOGIA ESPIRITUAL: A AFETIVIDADE COMO “MOTOR” DO ITINERÁRIO ESPIRITUAL

Cientes de que as núpcias da Igreja/alma com Cristo percorrem toda a História da Salvação<sup>470</sup> e de que a Escritura está intrinsecamente relacionada com existência humana, é impensável separar, em Orígenes, a exegese da vida espiritual<sup>471</sup>: toda a hermenêutica da Escritura supõe uma experiência espiritual e deve conduzir, com a graça santificante de Deus e a ascese humana, à salvação do cristão<sup>472</sup>.

Por razões práticas e de ordem sistemática, nesta última parte do nosso trabalho iremos tratar, em primeiro lugar, da exegese com um acento sobre a afetividade como chave hermenêutica neste discurso oral das *Homilias*; para, num segundo momento, falarmos da sua teologia espiritual, olhando sobretudo para o lugar importante da afetividade na pedagogia origeniana do progresso espiritual.

#### 1. DA “LETRA” AO “ESPÍRITO”: UMA ASCENSÃO DA AFETIVIDADE NO CONHECIMENTO DOS MISTÉRIOS DIVINOS

A passagem da “letra” ao “espírito” da Escritura é geralmente apresentada na hermenêutica origeniana com a imagem simbólica das subidas<sup>473</sup> ou da dinâmica de ir mais ao

---

<sup>470</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 167.

<sup>471</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, 68-70. O autor exprime esta verdade falando de uma hermenêutica peregrina em Orígenes.

<sup>472</sup> Ressalvamos que neste processo hermenêutico-espiritual, mesmo se pela sua dinâmica parece que o passo inicial é do Homem, Deus é que vai sempre à frente do Homem, permitindo que este o possa procurar ao descobrir as sementes da sua graça adormecidas no seu coração (cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 76).

<sup>473</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 11, 6 (408). A dimensão ascensional, própria do desejo natural, informa todo o processo hermenêutico. A escada que leva ao canto do epitalâmio é um exemplo disso [*HCl* I, 1 (66)], sem esquecer o convite de partir da Encarnação para subir até ao conhecimento mais profundo do Verbo.

fundo do poço da Escritura<sup>474</sup>. Este processo implica a totalidade do crente, que deve progressivamente educar a sua afetividade para melhor descobrir e aderir a Cristo, de quem fala toda a Escritura. Mais do que um apelo a uma sublimação da afetividade e dos seus diversos sentidos, trata-se como no processo hermenêutico de assumi-la profundamente e trabalhar para a sua luminosa ascensão até se dar a união esponsal e mística com Cristo, expressão da maior e melhor configuração da pessoa com Cristo e os seus ensinamentos<sup>475</sup>. Tudo isto implica uma grande atenção aos movimentos da alma, queridos por Deus<sup>476</sup>, e que constituem o solo da afetividade, vista primeiramente como capacidade de ser tocado, de mover-se, de abrir-se à alteridade, relacionar-se com ela e não como mero conjunto de sentimentos, mesmo se estes lhe são inerentes<sup>477</sup>.

Porque «a divina Escritura não fala em vão e não emprega nenhuma palavra por acaso»<sup>478</sup>, o alexandrino parte duma conceção abrangente da Escritura, consciente de que as imagens como os símbolos são mediadores importantes para o nosso conhecimento progressivo dos mistérios<sup>479</sup>. Por isso, dado que o movimento da exegese é alimentado por uma fome espiritual, começamos por analisar alguma terminologia que exprime nas *Homilias* a dimensão afetiva do itinerário espiritual e do conhecimento de Deus. Estudar o papel da afetividade não implica para nós criar um dualismo entre afetividade e racionalidade, pois, para o alexandrino, não há uma separação entre conhecimento e amor, entre afetividade e razão: em todo o processo que leva a Deus, o homem, como ser racional, vive numa racionalidade afetiva e amorosa, em

---

<sup>474</sup> Cf. ORÍGENES, *HNm* XII, 1-4 (72-112).

<sup>475</sup> Cf. CROUZEL, H., «Introduction», 51-52.

<sup>476</sup> Cf. ORÍGENES, *Hct* II, 1 (104): «Omnes animae motiones uniuersitatis conditor Deus creauit ad bonum...».

<sup>477</sup> Cf. ORÍGENES, *Hct* II, 8 (128): «Recole conscientiam tuam de patris, matris, fratris affectu, considera qualem circa sermonem Dei et Iesu habeas caritatem...». Os sentimentos, na perspetiva origeniana, não representam uma realidade epidérmica ou instável, mas traduzem o que se tem de mais profundo no coração, o olhar interior que se tem da realidade, de tal modo que seja preciso para o crente repousar no peito de Cristo a fim de estar em comunhão com os seus sentimentos [cf. ORÍGENES, *Hct* I, 3 (76-78)].

<sup>478</sup> ORÍGENES, *Hct* I, 8 (96).

<sup>479</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* XIII, §40-42 (52-54): tal como a samaritana, não atingimos o espiritual desnudado do sensível; §51-52 (58-60): não temos uma visão direta das realidades; começamos pelo sensível e corpóreo até chegarmos, em Cristo, a descobrir esta fonte de água viva e chegarmos ao inteligível.

que o conhecimento está intrinsecamente ligado ao amor<sup>480</sup>, pois ambos encontram a sua finalidade na união esponsal com Cristo, que é Verbo, Sabedoria<sup>481</sup> e também *caritas* (ἀγάπη) e *amor* (ἔρωζ)<sup>482</sup>.

### 1.1. TERMINOLOGIA AFETIVA DA RELAÇÃO ESPOSO/ESPOSA

O vocabulário que, de seguida, nos propomos analisar longe de pretender ser um léxico completo da linguagem afetiva de Orígenes, pretendem ser uma amostra suficiente da rica semântica afetiva presente nas *Homilias* que estudamos. As palavras que analisaremos foram escolhidas especialmente não só por ter semanticamente uma grande carga afetiva, mas também por delinear ao longo das *Homilias* um itinerário feito de progresso ou assinalarem um momento definido deste itinerário. Os diversos usos destas palavras, consoante o contexto e o desenrolar ascendente da hermenêutica do epitalâmio tal como da revelação progressiva do Esposo, estão marcados por uma dinâmica em que as próprias palavras ganham profundidade semântica, passando do sensível ao mais inteligível, da letra ao espírito, da imagem à verdade, da humanidade de Cristo à sua divindade<sup>483</sup>.

---

<sup>480</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 192: o ideal do conhecimento tal como do amor em Orígenes é a união, portanto não há conhecimento sem amor e vice-versa.

<sup>481</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 13 (148).

<sup>482</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 36 (116). Ele afirma que não se é culpado por chamar a Deus *Amor* tal como *Caritas* em João, citando o exemplo de Santo Inácio de Antioquia: «meus autem amor crucifixus est».

<sup>483</sup> Cf. ORÍGENES, *Cto* I, §107 (116): «por natureza, poder-se-ia dizer, o princípio de Cristo é a divindade, mas, para nós, que não somos capazes de abordar o seu verdadeiro ser sob o aspeto da sua grandeza, é a humanidade...».

### a) *Cupio/desidero*

Estas duas palavras que parecem ser semanticamente sinónimos têm, quer pela sua etimologia quer pela perspectiva origeniana, algumas diferenças. Ambas traduzem a ação de desejar, mas com enraizamento e força diferentes. *Cupio* traduziria o grego *ἐπάω* e significa etimologicamente «desejar vivamente», tendo na sua forma substantivada (*cupido/cupidine*) a tradução latina do *ἔρωσ* grego. *Desidero*, que traduziria o grego *ἐπιθυμέω*, significa, por sua vez, um “desejar” ou “procurar”, que surge da experiência duma ausência, contendo assim uma dimensão de saudades, sem forçosamente entrar no campo semântico da sensualidade coberto por *cupio*<sup>484</sup>.

Nas *Homilias*, o uso de *cupio*, que aparece com as suas variantes dez vezes (*cupio, cupiunt, cupidine, concupiui, concupisco, concupiscendum*), traduz algo específico: trata-se de um desejo interior forte, um movimento inato e natural, mas não automatizado, que orienta fundamentalmente a alma para as realidades espirituais<sup>485</sup>, mesmo se alguns, orientando-o mal, podem fazer dele uma “paixão” terrena<sup>486</sup>, marcada pela concupiscência, que é uma desviação infeliz do desejo<sup>487</sup>. Esta perspectiva origeniana reconhece bem que esta força que move a alma é um dom de Deus e, portanto, encontraria nele a sua finalidade última. Neste sentido, não deixa de ser marcante que, o alexandrino, para se referir a esta dinâmica natural no *De Principiis*, já não use o neutro *desiderium*, mas fale de «rei ipsius cupiditas»<sup>488</sup>: este desejo é

---

<sup>484</sup> Cf. ERNOUT, A., MEILLET, A., *DELL*, Klincksieck, Paris, 1951<sup>3</sup>, 282-283 (*cupio*); 1101 (*sidus/desidero*).

<sup>485</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72-74): «Jam ipsius cupio ora contingere, ipse ueniat ipse descendat»; «spiritali cupidine uel amore...»; II, 9 (136): «sermo diuinus...suscitatur uero eorum uocibus, qui cupiunt sponso uigilante saluari».

<sup>486</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (132): «Alius iaculum carnei amoris exceptit, alius terreno cupidine uulneratus est».

<sup>487</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142): «Quando uideris mulierem ad concupiscendum earn, mors adscendit per fenestras uestras».

<sup>488</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 11, 4 (400).

fundamentalmente o de piedade e comunhão com Deus, que leva o homem a conhecer Deus mercê das suas obras e da sua revelação em Cristo<sup>489</sup>.

O primeiro uso de *cupio* nas *Homilias* traduziria, segundo a letra, o estado duma esposa que está atormentada pelo desejo de se encontrar fisicamente com o seu esposo, depois de ter sido seduzida pelos seus nobres presentes, enviados mediante os seus mensageiros. Este estado natural de quem está apaixonado predispõe todo o seu ser a acolher o seu amado<sup>490</sup>. Reparámos no duplo movimento da afetividade aqui expresso: recetiva aos “beijos” dos mensageiros, a Esposa, depois deste tempo de enamoramento, toma a iniciativa de afirmar o seu desejo mediante súplicas ao pai do Esposo; nela arde uma paixão<sup>491</sup> de atingir os próprios lábios do Esposo. Passando da letra ao espírito deste desejo, *cupio* traduz, no itinerário espiritual da alma já educada pela Igreja do AT, o ardente desejo que tem a Esposa de receber fisicamente o Esposo: é o pedido da sua Encarnação que ela manifesta. Estamos assim numa fase central do caminho em que a alma precisa de conhecer o Verbo pela sua humanidade: a importância da presença física fundamental para levar a decisão madura das núpcias entre amantes está aqui expressa.

A afetividade, neste estado, encontra na mediação da presença sensível<sup>492</sup> o lugar da satisfação do seu ardente desejo de se unir ao Verbo: é a fase da espera/procura da sua vinda<sup>493</sup>. Não é, portanto, indiferente o modo como se deseja “atingir os lábios” do Esposo, pois o Verbo pode estar na alma, sem que esta o tenha reconhecido e só o grande ardor com que se o deseja

---

<sup>489</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 11, 4 (402); CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 107.

<sup>490</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 3-4 (178).

<sup>491</sup> As paixões que dizem algo do estado afetivo são por essência neutras e, acompanhando a constituição corporal do homem, visam sobretudo a sua perfeição: o desejo, a cólera, o temor, a ansiedade... são bons quando as realidades divinas são o seu objeto (cf. LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, 216-219).

<sup>492</sup> A «teoria» platónica do conhecimento humano que parte do sensível para o inteligível (cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 13) ganha aqui em Orígenes uma particularidade: o sensível é assumido na sua sacramentalidade e constitui o ponto inicial e indispensável do conhecimento humano, abrindo-o a uma realidade superior [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 4, 10 (428)]. Por isso, dado que neste mundo o nosso conhecimento dos mistérios é parcial, «através de um espelho, em enigma», só chegamos a conhecer o Verbo mediante a sua humanidade que, mesmo chamados a ultrapassar para contemplar a sua divindade, nunca conseguimos pô-la de lado completamente nem duravelmente (cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 108).

<sup>493</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72): «Iam ipsius cupio ora contingere, ipse ueniat ipse descendat».

(*cupio* e não *desidero*) pode levar a melhor reconhecer e acolher a sua vinda<sup>494</sup>. Há, portanto, a necessidade de uma relação pessoal com Jesus, que não se pode limitar aos ensinamentos dos seus mensageiros, mas deve estabelecer-se pela experiência da sua humanidade até ao íntimo conhecimento da sua divindade. Por isso, é preciso que a alma tenha uma “paixão espiritual” (*spiritali cupidine*), fruto do toque esponsal do Verbo e duma decisão radical de abandonar o pecado, para poder aproximar-se de Jesus<sup>495</sup>. Mesmo que a tentação de pecar não se afaste totalmente da alma que, tendo acolhido o Esposo no seu coração, se tornou formosa, é preciso purificar o seu olhar para poder ver retamente como “as pombas” e não cair na infelicidade da concupiscência, isto é, olhar a mulher do outro para a cobiçar (*concupiscendum*)<sup>496</sup>. A vigilância deve ajudar ao reto uso dos sentidos corporais, para que estes não sejam portas por onde entram o pecado e a morte, mas expressões duma afetividade transfigurada em Cristo. Para lá chegar, a alma deve ter desejado ardentemente estar (*concupiui*) na sua “sombra”, a fim de que coberta, como na anunciação pela sua “sombra”, o Verbo encarne também nela. De facto, «o seu nascimento não começou apenas em Maria a partir duma *sombra*, mas, se fores digno, o Verbo de Deus nasce também em ti»<sup>497</sup>. Por fim, preferindo Cristo a tudo, é preciso ordenar em si a caridade para poder, quando ele nos explica o sentido da Escritura, ser “ferida de caridade” e não, pelo contrário, ferida por “uma paixão terrena” (*terreno cupidine*)<sup>498</sup>.

*Desidero*, numa relação complexa com o desejo natural de conhecer a verdade (*rei ipsius cupiditas*), é, por sua vez, o desejo enraizado na vontade, como movimento anímico pelo qual o sujeito, na sua existência concreta, constrói a sua subjetividade e personalidade

---

<sup>494</sup> Cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 54.

<sup>495</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74): se ouvir os ensinamentos de Jesus supôs uma preparação veterotestamentária, a alma que vê Jesus ensiná-la pode, porém, permanecer ainda distante. Para se aproximar dele, ouvi-lo de perto, já não como as multidões, mas como os discípulos, é preciso realizar um êxodo interior, libertando-se da escravidão do pecado e recebendo os perfumes do Esposo, que alimentam na alma uma paixão ou amor espiritual.

<sup>496</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116).

<sup>497</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 6 (126).

<sup>498</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (132).

espiritual, pelo exercício do seu livre arbítrio<sup>499</sup>. A afetividade virada para o exterior, nesta sua relação com a alteridade, é também expressão explícita da interioridade do sujeito.

Usado quatro vezes nas *Homilias*, unicamente na sua forma verbal (*desiderat, desidero, desideret, desideravi*), o desejo assim manifestado traduz ativamente uma identidade, que se reflete na vontade expressa do sujeito. Assim, para conhecer a Cristo, é preciso manifestar a vontade de ir ao seu encontro, aprendendo a reconhecê-lo presente na Escritura pela sua interpretação espiritual, o que implica um novo estilo de vida: viver “segundo o espírito” e não “segundo a carne”<sup>500</sup>; uma vez que se fez a experiência da sua presença, é preciso acolhê-lo na nossa vida e desejar que ele fique conosco, mesmo que ainda não tenhamos a alma tão bela que possa ser a sua morada<sup>501</sup>; ora, para que o Verbo de Deus nasça em nós, devemos ter desejado vivamente (*concupiui*) estar na sua “sombra”<sup>502</sup> a fim de que, saciados pelos seus frutos, passemos às realidades melhores, realizando-se assim na nossa alma a realidade da anunciação a Maria e da Encarnação do Verbo. De facto, «os progressos são sempre assim, visto que no início qualquer pessoa deseja (*desideret*) manter-se, pelo menos, na *sombra* da virtude»<sup>503</sup>.

Estas duas palavras traduzem, portanto, no contexto de um itinerário espiritual o papel dinâmico do desejo, que é chamado a ser orientado com reto discernimento para poder chegar ao seu fim sobrenatural. Compreende-se então que, na perspectiva do alexandrino, as esferas do natural e do sobrenatural não são sobrepostas, pois o natural está implicitamente contido no sobrenatural<sup>504</sup>. Este dinamismo inter-relacional, movido pelo desejo (*cupiditas/desiderium*), manifesta assim que a afetividade da pessoa é, neste processo, um centro de iniciativa, feito de recetividade e atividade, em que o conhecimento do Esposo supõe uma reciprocidade de amor

---

<sup>499</sup> Cf. CROUZEL, H., «L’anthropologie d’Origène : de l’archè au telos», 39.

<sup>500</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74) : «Necesse est igitur eum, qui audire scripturas spiritaliter nouit aut certe qui non nouit et desiderat nosse, omni labore contendere, ut non iuxta carnem et sanguinem conuersetur...».

<sup>501</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 7 (94) : «Rursum igitur desidero eius aduentum et nonnumquam iterum uenit...».

<sup>502</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 6 (126) : «Ego, inquit, desideravi in umbra eius requiescere...».

<sup>503</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 6 (126).

<sup>504</sup> Cf. CROUZEL, H., «L’anthropologie d’Origène: de l’archè au telos», 57.

entre o *Logos* e o crente<sup>505</sup>. Sem ser ligada quer ao corpo quer ao espírito, a afetividade tal como a alma, cujos movimentos ela exprime<sup>506</sup>, pode orientar-se totalmente para o corpo, isto é, para as realidades terrenas, ou realizar a sua assunção, ao tender fundamentalmente para as realidades espirituais<sup>507</sup>.

## b) *Osculum/amplexus*

Estas duas palavras têm na sua origem semântica uma expressão de ternura, de abertura e de dom de si ao outro. *Osculum* e as suas variantes aparecem doze vezes nas *Homilias*, sobretudo na interpretação de Ct 1, 2: «que ele me beije com beijos da sua boca». Orígenes, reconhecendo bem a dimensão unitiva e esponsal inerente a este pedido, mostra claramente que a Esposa, que deseja receber os beijos do seu amado, anseia pelos seus lábios. Em sentido literal, os beijos, com a carga sensual que lhes é associada, são uma poderosa e sintética linguagem que, unindo duas interioridades, transporta em si uma mensagem marcada pelo amor e, naturalmente, fruto duma grande intimidade<sup>508</sup>. Passando ao seu sentido espiritual, “os beijos” do Esposo, que deseja a Esposa, são, nas *Homilias*, “os ensinamentos” do Verbo<sup>509</sup>. O próprio estado entusiasmado e orante da Esposa que os pede manifesta uma elevação afetiva e cognitiva que, sem se limitar ao que sacia parcialmente, isto é, “os beijos” enviados por Moisés e os Profetas, manifesta totalmente o seu desejo ao Pai na oração: só uma alma abrasada pelo

---

<sup>505</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 63: «o conhecimento supremo confunde-se então com o desejo e o amor do divino: o seu termo é a união a Deus».

<sup>506</sup> Orígenes define a alma como «uma substância *phantastikè* e *hormètikè*», isto é, como princípio das imaginações e das impulsões, que segundo a tradução latina pouco correta seria *substantia sensibilis et mobilis* (princípio da sensibilidade e do movimento), apoiando-se nas conceções estoicas e aristotélicas aceites no seu tempo [cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 8, 1 (336); MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 107].

<sup>507</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 8, 1 (342): se depois da queda a alma se tornou corpóreo, poderá vir a ser, em Cristo, o Salvador, totalmente marcada pelo espírito, isto é, ser inteligência.

<sup>508</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 3-4 (178).

<sup>509</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72).

amor, mediante a preparação veterotestamentária, pode assim arder de desejo de atrair até ela o Esposo aí anunciado<sup>510</sup>. Os “beijos”, como ensinamentos do Filho, são profundamente fruto de um amor que põe em relação e delinea novos caminhos que levam à união com Deus. Portanto, parece-nos evidente que não há encontro com o Verbo que não seja antes movido pelo amor de partilhar e conhecer a sua intimidade. Assim, no sentido optativo *osculetur*, que na Escritura é usado como imperativo<sup>511</sup>, *osculum* traduz um desejo ardente de estar na presença divina tem na sua forma substantivada o sentido do “ensinamento” recebido diretamente da boca do Esposo, que tem para os mais avançados na vida contemplativa a sua forma superior na união mística. Esta palavra contém então, na exegese origeniana, o desejo da alma que a põe em movimento para Deus, as promessas divinas anunciadas pelos Profetas e, na sua dimensão mística, uma realização da divinização do homem, na história, possibilitada pela Encarnação do Verbo<sup>512</sup>.

*Amplexus*, usado apenas para designar “o abraço” do Esposo, com uma referência implícita a Pr 4, 6, traduz um estado natural de entrelaçamento entre duas pessoas, símbolo da união. Neste contexto, exprime um momento de consolação espiritual<sup>513</sup> em que o Verbo, enquanto Sabedoria, oferece à alma a possibilidade de conhecer a riqueza dos seus mistérios, revelando-lhe a sua glória e permitindo-lhe experimentar, já neste mundo, a vida eterna<sup>514</sup>. Assim, quem recebeu os ensinamentos de Cristo e, fervendo de amor por Ele, sentiu-se chamado a segui-lo, abandonando o caminho dos vícios para desejar apenas viver na virtude, pode, nesta fase do seu progresso espiritual, porque já compreende espiritualmente a Escritura e o amor espiritual, desejar ter um contacto mais íntimo com o Esposo para depois andar ao seu lado e ser introduzido no seu aposento para conhecer a sua realza<sup>515</sup>. O efeito afetivo deste

---

<sup>510</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 6-7 (180-182): temos aqui afirmada a necessária unidade dos dois Testamentos e o papel fundamental do AT no processo de enamoramento do Homem com Deus que conduzirá à Nova Aliança em Cristo.

<sup>511</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (76).

<sup>512</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 10-13 (182-184); SOLIGNAC, A., «Osculum», in *DSp* XI, 1024-1025.

<sup>513</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (76).

<sup>514</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 9 (134).

<sup>515</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (84).

“abraço espiritual” é principalmente a paz interior, fruto do Espírito Santo, tal como tinha experimentado o velho Simeão<sup>516</sup>.

O facto de estas palavras, que exprimem um encontro entre duas pessoas, serem quase exclusivamente usadas no início da primeira *Homilia* manifesta, pela interpretação do alexandrino, a necessidade que tem o crente de ser educado e acompanhado neste itinerário espiritual por Cristo<sup>517</sup>. A proximidade existente entre a alma peregrina e o Esposo deve ser então fruto de uma verdadeira decisão: preferir o amor espiritual ao amor carnal. Feito isto, poder-se-á então, pela graça de Deus, receber o “abraço espiritual” do Esposo durante o progresso no conhecimento dos mistérios. Trata-se, portanto, duma espiritualidade afetiva, em que toda a alma deve arder do desejo de se unir totalmente ao Verbo de Deus. A partir destas duas palavras, é sobretudo o “tato espiritual” que é mais desenvolvido, de modo que o crente, que avança no conhecimento místico, se deixe cada vez mais ser tocado pelo Esposo.

### c) *Pectus/ubera/mammae/sensuum*

Estas palavras estão profundamente relacionadas a graus distintos de conhecimento e apontam para estados diversos de quem caminha para este conhecimento dos mistérios, que tem em Cristo, “Mistério por excelência”, a sua chave<sup>518</sup>. *Pectus* (peito) é considerado como a parte onde se localiza naturalmente o coração<sup>519</sup>. Sem fazer parte da linguagem antropológica habitual de Orígenes, *pectus*, neste contexto, assimilar-se-ia simbolicamente ao próprio coração<sup>520</sup>, usado geralmente pelo alexandrino quase sempre para se referir à realidade

---

<sup>516</sup> Cf. ORÍGENES, *HLc* XV, 3-4 (234).

<sup>517</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 119-124.

<sup>518</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 72.

<sup>519</sup> Cf. ERNOUT, A., MEILLET, A., *DELL*, 870.

<sup>520</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 2, 3-4 (192): afirma que a *principale cordis* é designada na Escritura quer por *cor* quer por *pectus* quando se trata de um banquete.

espiritual do homem<sup>521</sup>. Assim, relacionando-o com *sensuum* ou voûç de Cristo<sup>522</sup>, o “peito” indicaria, como o coração, o lugar de todas as atividades superiores do homem. Por isso, “repousar no peito de Jesus” traduz não só a atitude de quem, estando à mesa com ele, já partilha a sua intimidade, mas exprime sobretudo um conhecimento místico mais elevado, em que os mistérios de Cristo aparecem mais luminosos<sup>523</sup>, fruto duma comunhão mais íntima com ele e instrumento duma maior configuração com ele na comunhão/partilha dos seus sentimentos ou pensamentos: a exegese medeia e possibilita esta comunhão espiritual<sup>524</sup>. Para isso, é preciso ter um coração puro ou “seios castos” e não as “mamas abatidas”, símbolo de um coração transviado pela prostituição ou idolatria<sup>525</sup>, porque «só o semelhante conhece o semelhante»<sup>526</sup>. *Ubera* (seios) e *mammae* (peitos) exprimiriam assim simbolicamente, num contexto esposal, dois estados distintos em relação ao conhecimento de Cristo: aplicada ao Esposo, *ubera* designa o seu coração, onde estão escondidos «os tesouros da sabedoria e da ciência» (Col. 2, 3), ou as santas doutrinas<sup>527</sup> e, quando se aplica à Esposa, trata-se do coração puro, «onde a alma mantém o Verbo de Deus» de forma apertada «pelos laços do seu desejo»<sup>528</sup>. *Mammae*, por sua vez, designa um coração preso pela idolatria, que não consegue sair do Egipto e, portanto, não se dispõe a acolher as riquezas da sã doutrina que estão no coração do Esposo<sup>529</sup>.

As quatro palavras que acabámos de analisar brevemente são geralmente entendidas espiritualmente por Orígenes, que não se preocupa tanto pela anatomia humana, mas focaliza a sua atenção em descobrir como a estrutura antropológica do homem o leva a conhecer e viver

---

<sup>521</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le cœur selon Origène», in BLE 85 (1984) 2, 5-6.

<sup>522</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (76).

<sup>523</sup> Cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 139.

<sup>524</sup> Cf. NICULESCU, M. V., «Changing Moods: Origen’s Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of a Messianic Teacher», in *Orig.* X (2011) 189-191.

<sup>525</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 3 (112).

<sup>526</sup> Este adágio platónico é retomado por Orígenes como base para o conhecimento de Deus, pois só o conhecemos porque a nossa principal substância é o «segundo a imagem» como criaturas de Deus (cf. CROUZEL, H., «Le cœur selon Origène», 7).

<sup>527</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 2, 4-6 (192-194).

<sup>528</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 10, 11 (450-452).

<sup>529</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 3 (112).

em Deus ou, infelizmente, o deturpa desta sua finalidade primordial<sup>530</sup>. Assim, mais informada pelo *pneuma*, a alma que progrediu espiritualmente pode conhecer os mistérios de Cristo, reclinando-se diretamente no seu “peito” e comungar misticamente as riquezas dos seus “seios”, quando lhe estiver unido como Esposa. Se, pelo contrário, a alma se deixou progressivamente levar pelas realidades corporais e se tornou idólatra, o *pneuma* adormece nela<sup>531</sup> e ela não será digna de acolher o Verbo no seu coração, pois este só repousa nos “seios castos” e não entre “as mamas”, onde o pecado arrefeceu o amor de Deus<sup>532</sup>. Temos, portanto, implicitamente afirmada por aquelas palavras a necessidade duma vida virtuosa para o conhecimento dos mistérios, que vão sendo progressivamente revelados, o combate espiritual que se joga no coração humano e uma correlação forte entre o ato de conhecer e a configuração da vida do crente na de Cristo<sup>533</sup>. Sendo assim, a necessidade do discernimento espiritual aqui afirmada<sup>534</sup>, mesmo se pede a vigilância e a atividade de todos os sentidos corporais e espirituais, apela sobretudo a uma melhor educação da “audição” e da “visão” espiritual, capazes de comungar dos sentimentos/pensamentos do Esposo.

---

<sup>530</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le cœur selon Origène», 109-110.

<sup>531</sup> Segundo o pensamento do alexandrino sobre o *pneuma*, como elemento divino que está no homem sem fazer propriamente parte da sua personalidade, este adormece no pecador, que tem sempre a possibilidade de penitência e conversão, e é retirado apenas ao danado (cf. CROUZEL, H., «Le cœur selon Origène», 106-107).

<sup>532</sup> O pecado que, para Orígenes, encontra o seu paradigma na idolatria não destrói totalmente a substância do homem, mas ofusca-a e arrefece progressivamente nele o amor de Deus, tornando cada vez mais difícil o contacto direto do espírito humano com o de Deus, que é o irresistível desejo do místico (cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 498-500).

<sup>533</sup> Cf. LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, Brepols, Turnhout, 2001, 194: se depois da queda o homem não é nem filho de Deus nem filho do Diabo por natureza [cf. ORÍGENES, *Clo* XX, §196 (255)], é nas suas ações virtuosas que ele é gerado continuamente como filho de Deus, no Filho unigénito: a vida espiritual não consiste então a uma «bem-aventurada imobilidade, mas a um combate contínuo» para chegar a semelhança divina.

<sup>534</sup> Cf. BERTRAND, D., «Origène et le discernement des esprits», in *Orig.* VIII (2003) 2, 969-978.

#### d) *Unguentum/aromata /odor*

É quase impossível acabar de ler as *Homilias* sem nos sentirmos invadidos pelos perfumes e, se exercitarmos o olfato, sentir-nos-emos atraídos pela vontade de seguir na direção destes perfumes que habitam todo o itinerário do leitor. De facto, numerosas são as ocorrências da palavra *unguentum* (perfume) e as suas variantes que, aparecendo trinta vezes, acompanham todo o texto. A palavra *aromata* (aromas), usada sempre nesta forma plural, por sua vez, aparece apenas nove vezes nos pontos dois e três da primeira *Homilia*, enquanto *odor*, tal como *unguentum*, percorre todo o texto e aparece trinta e sete vezes. O uso abundante destas palavras apela certamente ao lugar do olfato neste seguimento do Esposo.

Traduzindo a ideia da atração pelo tema da fragância, que deriva da natureza dos perfumes e dos aromas, estas palavras, num sentido espiritual, entram já no campo semântico da difusão e atração do Verbo de Deus, segundo a hermenêutica do *Adamantios*. Até pelo uso das palavras *unguentum* e *aromata*, deduz-se de antemão uma superioridade qualitativa dos perfumes, referidos especialmente ao Esposo, sobre os aromas, que traduzem toda a ciência que antecedeu o conhecimento do Verbo: «o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas» (Ct 1, 2). Assim, os aromas, que no contexto cultural do Êxodo (Ex 30, 34) serviam para a preparação dos perfumes necessários ao culto, representam “a Lei e os Profetas” que, como um pedagogo (Gl 3, 24), educaram a Esposa ao culto de Deus, oferecendo-lhe uma regra de ouro na sua relação com os demais (Mt 7, 12) e preparando-a para a vinda do Esposo<sup>535</sup>. É preciso, portanto, passar do que agrada ao olfato corpóreo para aquilo que, agradando ao “olfato espiritual”, o preparava para o “perfume espiritual e celeste” do Verbo, que são “a inteligência espiritual e mística”, que, possibilitada pela sua Encarnação, ultrapassa os aromas das filosofias moral e natural<sup>536</sup>. Neste sentido, *odor* traduz, com a vinda do Esposo, quer um estado de

---

<sup>535</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 3, 1 (208).

<sup>536</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 3, 11-13 (214-216).

santidade para quem for tocado pelos seus perfumes e disser com os apóstolos «nós somos o bom odor de Cristo em toda a parte» (2 Cor 2, 15), quer a putrefação de quem vive mergulhado no pecado<sup>537</sup>. Os perfumes de Cristo atraem os incipientes, que correm atrás dele, realizando uma ascensão espiritual, ainda que mínima, do olfato<sup>538</sup>, tocam as almas mais avançadas e contagiam-nos<sup>539</sup>, restaurando nelas o “segundo a imagem” progressivamente obscurecido, depois da queda original (καταβολή), pelos pecados e vícios<sup>540</sup>, para que cheguem a ter o Verbo de Deus como único “alimento espiritual”<sup>541</sup> e único modelo<sup>542</sup> neste processo de divinização que culminará na semelhança com Deus<sup>543</sup>. O “olfato espiritual” é aqui o sentido mais ativo e, captando os perfumes do Esposo como dom do Espírito Santo, este permite à Esposa aspirar com mais entusiasmo à vida divina<sup>544</sup>. Ao longo do texto, dá-se um progresso na passagem dos aromas ao odor dos perfumes e deste para os perfumes, que traduz uma maior penetração nos mistérios do Esposo. Assim, «o odor dos teus perfumes» (Ct 1, 3) indica a nossa “inteligência espiritual e mística”, que, com a Encarnação do Verbo, vem iluminar e superar os aromas, que são o AT<sup>545</sup>. Quando a Esposa faz a experiência dos próprios perfumes, dons do Espírito Santo pelos quais vem ungido o Filho pelo Pai, que já é «a fruição amorosa pelos sentidos», o seu conhecimento é colocado no contexto da Sabedoria<sup>546</sup>, conhecendo assim a primeira *epinoia* do Verbo<sup>547</sup>. Neste contexto, os aromas já não são a Lei e os Profetas, nem as doutrinas das

---

<sup>537</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72-74).

<sup>538</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (82).

<sup>539</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72): «Si me tetigerit sponsus, et ego boni odoris fio et ego linior unguentis et ad me usque eius unguenta perueniunt...».

<sup>540</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier-Montaigne, Paris, 1956, 181-183.

<sup>541</sup> Cf. ORÍGENES, *HLv* XIII, 3 (208); BLANC, C., «Les nourritures spirituelles d'après Origène», in *Did.* 6 (1976) 14.

<sup>542</sup> Cf. ORÍGENES, *HGn* XIII, 4 (328): na criação do Homem segundo a imagem, o Filho é ao mesmo tempo Modelo enquanto Imagem do Pai e agente com o Pai.

<sup>543</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 217-222.

<sup>544</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 350.

<sup>545</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (80): «Eu creio que Moisés, Aarão e cada um dos profetas tiveram aromas, mas, quando vejo Cristo e me apodero da suavidade do odor dos seus perfumes...».

<sup>546</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 352.

<sup>547</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le Christ Sauveur selon Origène», 70.

filosofias morais e naturais, mas são imagens dos mistérios da Salvação em Cristo: Encarnação<sup>548</sup>, Paixão e Morte (*in diem sepulturae meae*)<sup>549</sup>, Ressurreição e Santificação<sup>550</sup>.

### e) *Vinum/malum*

Estas duas palavras, como “alimento” e “bebida” espiritual, dizem algo sobre os efeitos afetivos do conhecimento progressivo de Cristo<sup>551</sup> e situam-se naturalmente do lado dos frutos, consequentes a um caminho já realizado, sob a ação de Deus, “o nosso agricultor”, que sabe transferir a nossa alma, como a sua vinha, para lugares melhores, símbolo do progresso espiritual<sup>552</sup>. *Vinum* está ligado naturalmente à alegria e aparece quase sempre na boca da Esposa. A comparação que ela faz ao ver o Esposo, cuja vinda pedia ao Pai na oração, afirma a superioridade dos “seios” do Verbo sobre o “vinho”, que tinha vindo a beber na Lei e nos Profetas: «porque os teus seios são melhores do que o vinho».

Logicamente, poderíamos pensar que a imagem dos “seios” do Esposo, em relação ao tema místico da embriaguez, se refere ao “vinho novo”, que vem do Verbo de Deus e afirma a sua novidade e superioridade quanto ao “vinho velho” do AT. Todavia, Orígenes, na primeira *Homilia*, mostra que, enquanto as donzelas prometem amar “os seios” do Esposo, adiando assim a alegria delas, a Esposa adulta «já goza inteiramente do leite dos *seus seios* e, exultando, diz: *os teus seios são melhores do que o vinho*»<sup>553</sup>. Assim, desta primeira alegria, fruto do Espírito Santo (Gl 5, 22), que brota do contacto místico com Cristo e do desfrutar os tesouros

---

<sup>548</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 3, 6 (210): «videt enim quod istae quattuor species unguenti illius formam tenebant incarnationis Verbi Dei...».

<sup>549</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 2 (106): o alexandrino estabelece uma correlação entre a unção de Betânia e a Paixão do Esposo.

<sup>550</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (146).

<sup>551</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 191-209.

<sup>552</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 3 (114).

<sup>553</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 5 (86).

da sua sabedoria, como uma participação na beatitude, a Esposa caminha progressivamente até ao estado de embriaguez do vinho da verdadeira vinha (Jo 15, 1), do “vinho da alegria”, “o vinho do Espírito Santo”<sup>554</sup>. Este exprime uma maior intimidade, exclusiva da sua relação com Deus, em que se dá como que uma fusão entre Deus e a alma, num só espírito, cada qual guardando a sua autonomia e identidade<sup>555</sup>. Marcada tão profundamente pelo Espírito Santo, a alma, “bela e perfeita”, pode então ser comparada à “casa do vinho” e ouvir o Esposo dizer-lhe: «introduzi-me na casa do vinho» (Ct 2, 4); este pedido dirige-se também aos catecúmenos a fim de que venham a ser perfeitos<sup>556</sup>. De modo geral, o vinho dos mistérios, que exprime melhor os efeitos afetivos, oferece à alma a alegria e as delícias, que num primeiro momento se refere à vinda do Verbo divina na alma para depois se referir progressivamente à alegria da restauração da sua beleza e, finalmente, às núpcias do Cordeiro<sup>557</sup>.

*Malum*, nesta forma neutra, tanto pode significar macieira como maçã. Este campo semântico, que oscila entre a árvore e o fruto, permite a Orígenes traduzir níveis diferentes da revelação do Esposo que, segundo a capacidade de uns, é *Macieira* «entre as árvores da floresta» e, para outros, um pouco mais avançados, já é *Maçã*. Como árvore, *malum* é imagem da vida, lembrando a tradição que vê na macieira a árvore paradisíaca do “conhecimento do bem e do mal”, de tal modo que pelo perfume que exala e a atração que produz no homem, ele pode ser sinal atraente da vida em Deus, marcada pela busca da sabedoria, para quem cresce nos sentidos espirituais ou símbolo sensual da fonte do pecado para quem constrói a sua morada nos sentidos corporais<sup>558</sup>. Assim, num paralelismo com a atraente árvore do paraíso, que pela ação maligna da serpente, se tornou princípio de perdição para o homem que queria ser como Deus sem a mediação divina, o Esposo aparece na *epínoia Macieira* como “árvore da Vida”

---

<sup>554</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 7 (128).

<sup>555</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 206.

<sup>556</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 7 (126).

<sup>557</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 184-189.

<sup>558</sup> Cf. ORÍGENES, *HGn* I, 17 (72-74).

(Ap 2, 7)<sup>559</sup>, mediador incontornável pelo qual o desejo primordial de deificação do homem encontra resposta. Portanto, quando a Esposa desfruta da sua “sombra” e enxerta a sua vida nesta “árvore da Vida”, o Esposo aparece-lhe «como macieira entre as árvores da floresta». Como fruta, *malum* (maçã) já não encanta apenas o olfato pela suavidade do seu odor, mas delicia o paladar com o seu doce sabor. Assim, a Esposa que, sentada à sombra da *Macieira*, saboreia os seus frutos (maçãs), nutre-se da Vida divina, guardando o seu doce sabor na sua garganta<sup>560</sup>: é a experiência mística, onde se delicia a sabedoria divina através da *lectio divina*, vivida por todos os sentidos numa penetração gradual dos mistérios<sup>561</sup>. A maçã, em relação ao odor dos perfumes e à árvore (*malum*), realiza já um avanço, pois «não só deleita a garganta (palato) com um doce sabor mas também acalma o espírito mediante o olfato»<sup>562</sup>.

*Vinum* e *malum* como alimentos espirituais, cuja fonte é o Verbo de Deus, manifestam a dimensão afetiva da relação Esposo-Esposa, apelando sobretudo ao sentido do paladar. De facto, os sentidos espirituais como os corporais podem dar algum prazer/gozo à alma que saboreia as delícias da Sabedoria divina, reclamadas ardentemente pelo seu coração<sup>563</sup>. O conhecimento do Esposo que daqui nasce, como finalidade da fé<sup>564</sup>, arde o coração e faz crescer a Esposa no amor, ferindo-a de caridade e ordenando nela a mesma caridade<sup>565</sup>.

---

<sup>559</sup> Cf. ORÍGENES, CCt III, 8, 11 (572).

<sup>560</sup> Cf. ORÍGENES, HCt II, 6 (124): a superioridade de Cristo em relação às outras árvores da floresta afirma-se também pela fecundidade da sua doutrina e revelação, traduzida não só pela suavidade do odor que exala, mas sobretudo pelos frutos espirituais com os quais nutre a alma e apazigua o espírito.

<sup>561</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 342.

<sup>562</sup> ORÍGENES, HCt II, 6 (124): «Est autem aliquid, quod optimi et saporis sit et odoris, id est et fauces dulcore delectet et spiritum mulceat odoratu: tale est malum et istiusmodi est naturae, ut in se utraque possideat».

<sup>563</sup> Cf. ORÍGENES, HPS 36, 1, 4 (76-78). Lembramos que o coração designa sempre em Orígenes a parte superior da alma, a inteligência, e muito raramente refere-se a ele como órgão do corpo humano. Mesmo quando o faz, é em oposição como o que ele chama o «verdadeiro» coração, o espiritual cujo aquele é apenas imagem (cf. CROUZEL, H., «Le coeur selon Origène», 6).

<sup>564</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 192-193.

<sup>565</sup> Cf. ORÍGENES, HCt II, 8 (128-132).

## f) *Amor/dilectio/caritas*

Consoante o uso destas palavras nas *Homilias*, reparamos que não há uma oposição entre si, mas um salto qualitativo, não rígido, que determina a sua complexa relação no itinerário espiritual. A palavra *amor* que traduz o grego *ἔρως* é usada nas suas diversas variantes cerca de vinte vezes numa distinção entre amor carnal e amor espiritual, lembrando a conceção paulina do “homem exterior” e do “homem interior” (2 Cor 4, 16). O facto de falar de um *eros* carnal e de um *eros* espiritual testemunha de antemão que não se conota, neste itinerário espiritual, o *eros* com algo nefasto ou mesmo demoníaco, mas que se trata duma força inerente à natureza humana que, orientada pelo livre arbítrio, deve conhecer a sua assunção<sup>566</sup>. Com efeito, já no neoplatonismo que Orígenes conheceu, com o seu contemporâneo Plotino, há uma positividade do *eros*, compreendido como «o desejo da alma para o melhor, uma realidade feita de indigência que ele quer saciar, sem que lhe falte recursos, visto que procura o que falta ao seu ser»<sup>567</sup>. Este amor é visto mais como desejo de atingir o inteligível, cuja satisfação é a união mística, do que como dom, o que leva a ver o homem sobretudo como ser em tensão natural para o alto, para o Uno, mediante a contemplação<sup>568</sup>.

Para Orígenes, porém, a novidade da Encarnação do Verbo faz com que, contrariamente ao que pensa Plotino, a alma não tenha que ultrapassar o mundo inteligível, cuja imagem se percebe nas realidades terrestres, mas assumi-lo no Filho por quem atinge o Pai<sup>569</sup>. Assim, a integração que existe entre o natural e o sobrenatural permite que haja, no itinerário para Deus, uma simbiose entre a dimensão do desejo e do dom, entre *amor* e *caritas*, pois o amor vem de Deus e seria inconcebível um amor cristão como puro *ágape*, separado de qualquer *eros*. Com efeito, a própria dinâmica da vida espiritual, que culmina na visão beatífica, mostra que o desejo

---

<sup>566</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 1 (104): «unus de animae motibus amor est, quo bene utimur ad amandum, si sapientiam amemus et ueritatem; quando uero amor noster in peiora corruerit, amamus carnem et sanguinem».

<sup>567</sup> CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 343.

<sup>568</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 343-349.

<sup>569</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 351.

da união mística que está na sua base é simultaneamente *eros* e *ágape*<sup>570</sup>. Por isso, se o alexandrino realiza uma primeira grande síntese entre as concepções cristã e grega do amor, ele não estabelece, porém, uma divisão entre o *eros* grego e o *ágape* cristão, como Nygren pensa<sup>571</sup>, mas, «com uma certa audácia», poder-se-ia dizer que no próprio amor de Deus pelo homem, ele que é *Caritas* (1 Jo 4, 8), «há um certo *eros*, dado que Deus deseja uma resposta de amor da parte do homem e que esta resposta é necessária para a Salvação»<sup>572</sup>. Na origem, não há uma clara distinção entre *amor*, *dilectio* e *caritas*<sup>573</sup>, mas apenas uma preferência feita pela Escritura, que usa mais *dilectio* e *caritas* como mais espirituais e honoráveis, para evitar que nascesse alguma falta nos leitores que, perante o uso de *amor*, poderiam assim cair no século em vez de se elevarem para Deus<sup>574</sup>. Portanto, *caritas*, se bem que seja mais espiritual como expressão, é uma forma particular desta força do amor que no homem procura o objeto sobre o qual se deve fixar<sup>575</sup>. Por isso, há necessidade de ordená-la para que, encontrando em Deus o seu primeiro destino, se transcenda sem suprimir um *eros* muito egocêntrico, abrindo-o ao dom de si<sup>576</sup>. Assim, mais de que criar especificações entre estes três campos semânticos do amor, Orígenes realiza uma harmonia a partir da “intuição bíblica” que envolve o homem na sua integralidade e aponta para o ideal da união<sup>577</sup>, pondo sobretudo em relevo a necessidade duma ascensão do carnal para o espiritual, que liberta o amor do egocentrismo para o tornar teocêntrico. Esta ascensão transfigurante é possível, não só pela ascese, mas fundamentalmente pela presença do

---

<sup>570</sup> Cf. CROUZEL, H., *Virginité et Mariage selon Origène*, 74.

<sup>571</sup> Cf. NYGREN, A., *Erôs et Agapè*, 153-178.

<sup>572</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 355. Esta ousadia funda-se no próprio pedido do Esposo que está à porta a bater e deseja entrar tomar a sua ceia conosco (Ap 3, 20) ou de forma insistente faz o seguinte pedido: «Introduzi-me na casa do vinho» (Ct 2, 4) tal como o percebe Orígenes, neste necessário encontro das duas liberdades e amor como premícia da salvação [cf. ORÍGENES, *HCt* II, 7 (126-128)].

<sup>573</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 25 (108): «Nihil ergo interest, in scripturis divinis utrum amor dicatur an caritas an dilectio, nisi quod in tantum nomen caritatis extollitur ut etiam Deus ipse caritas apelletur...».

<sup>574</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 20 (104-106).

<sup>575</sup> Cf. PÉTRÉ, H., *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, 84-90.

<sup>576</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (128).

<sup>577</sup> Cf. CERESA-GASTALDO, A., «La dimensione dell'amore nell'interpretazione origeniana del "Cantico dei Cantici"», in *SPM* 10 (1979) 190.

Verbo na alma, cuja grande proximidade possibilita a beleza desta sua Esposa que, «se estiver longe do Esposo, não é *formosa*; apenas se torna bela quando se une ao Verbo de Deus»<sup>578</sup>.

O uso destas três palavras, com os respetivos verbos (*amare* e *diligere*), sem exprimir realidades opostas, salienta, porém, algo particular no processo relacional, que marca este movimento da alma que é o amor. Ao longo das *Homilias*, repara-se que *amor* é sobretudo usado para exprimir a tensão que existe entre o amor carnal e o amor espiritual, tal como esta força interior que deve mover a Esposa na sua procura do Esposo a fim de que o possa acolher:

«Ora, se o Esposo se digna também vir à minha alma, feita Esposa dele, quão *formosa* deve ela ser para o atrair do céu até si, para o fazer descer à terra, para que venha para junto da amada? De que espécie de beleza deve ela ser ornamentada, de que amor deve ela estar a ferver, para que o Esposo lhe diga o que foi dito à Esposa perfeita: *o teu pescoço, os teus olhos, as tuas faces, as tuas mãos, o teu ventre* (Ct 1, 10), *os teus ombros, os teus pés?*»<sup>579</sup>.

Numa fase de procura, marcada por um desejo ardente, em que a caridade imperfeita da alma atinge a Deus, ainda visto como a sua felicidade<sup>580</sup>, aquele por quem anseia o coração, a palavra *amor* exprime melhor o dinamismo deste amor necessário para poder acolher as revelações progressivas do Esposo. A sua forma verbal *amare*, que é expressiva e afetiva, particularmente usada na linguagem familiar e oral<sup>581</sup>, traduz esta realidade, aberta à ordem que lhe traz a caridade divina e não é por acaso que aparece mais quando o alexandrino faz a hermenêutica de Ct 2, 4: «ordenai em mim a caridade». Parece então que o crente é que tem a primazia da iniciativa, mesmo se na realidade este impulso lhe vem de Deus, «Criador de todas

---

<sup>578</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116).

<sup>579</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 3 (78): «Si autem et ad meam animam factam sponsam suam uenire dignabitur, quam oportet earn esse *formosam*, ut ilium de caelo ad se trahat, ut descendere faciat ad terras, ut ueniat ad amatam? Quali pulchritudine decoranda est, quali debet amore feruere, ut ea loquatur ad illam, quae ad perfectam locutus est sponsam, quia *ceruix tua*, quia *oculi tui*, quia *genae tuae*, quia *manus tuae*, quia *uenter tuus* (Ct 1, 10), quia *humeri tui*, quia *pedes tui?*».

<sup>580</sup> Cf. CROUZEL, H., *Virginité et Mariage selon Origène, 74-75* : «Si la charité imparfaite atteint Dieu comme mon bonheur – un éros encore trop égocentrique –, la charité parfaite aime Dieu pour lui-même : l'âme le désire tout en se donnant à lui. L'éros est transcédé, mais subsiste : le mouvement de notre être vers le bonheur est le signe d'une volonté divin ; en y adhérant pour cette raison l'homme offre à Dieu un amour désintéressé, manifesté par son obéissance».

<sup>581</sup> Cf. ERNOUT, A., MEILLET, A., *DELL*, 52.

as coisas». Se *amor*, como impulso natural e até passional, é fundamental para o encontro e a percepção da necessidade da alteridade para que a alma encontra a paz, mal orientado, ele pode levá-la, no seu forte desejo unitivo, a fixar-se na criatura em vez de subir até ao Criador. Esta força interior que é o amor precisa então passar progressivamente de um amor conquistador e possessivo a um amor em que a alteridade é percebida na riqueza da sua autonomia, como puro dom, que é preciso acolher e tratar com delicadeza: *dilectio* é esta forma de amar, marcada sobretudo por cuidar diligentemente do outro<sup>582</sup> e por um sentido de justiça, colocando cada um no seu devido lugar e aceitando que nos possa escapar como o Esposo. Encontramos no seguinte excerto uma boa exemplificação desta dimensão:

«A caridade é então ordenada nos perfeitos. Mas, a fim de que, depois de Deus, se ponha ordem entre nós, o primeiro mandamento é que amemos (*diligamus*) os nossos pais, o segundo, que amemos os nossos filhos, o terceiro, os nossos servidores. Mas, se o filho é mau e o servidor bom, que se coloque, na caridade, o servidor no lugar do filho. E assim, far-se-á que a caridade dos santos seja ordenada. E, por isso, o nosso Mestre e Senhor, ao estabelecer no Evangelho os preceitos sobre a caridade, aplicou algo próprio à afeição (*dilectionem*) de cada um e deu a compreensão desta ordem àqueles que podem ter conhecimento da Escritura»<sup>583</sup>.

É neste contexto de necessidade da ordem na caridade que aparece, pela primeira e única vez, a palavra *affectu (fratris affectu)*. Esta palavra *afeto* não denota aqui qualquer febrilidade emocional, mas faz parte dos movimentos básicos da alma<sup>584</sup>, que bem ou mal orientados determinam a qualidade e a intensidade da relação com o outro: há necessidade que todos os afetos sejam orientados pela primazia do amor a Deus<sup>585</sup>. Assim, como impulso da alma, o afeto integrar-se-ia na *hormê* estoica como condição para a ação, em que o sujeito manifesta o seu assentimento em relação ao sujeito para o qual se dirige tal movimento anímico<sup>586</sup>. Portanto, a

---

<sup>582</sup> Cf. ERNOUT, A., MEILLET, A., *DELL*, 622-623 (*lego/dilego*).

<sup>583</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 8 (130).

<sup>584</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 1 (104).

<sup>585</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (128).

<sup>586</sup> BRENNAN, T., «Stoic Moral Psychology», in INWOOD, B., *The Cambridge companion to the Stoics*, CUP, Cambridge, 265-267.

*Caritas* seria a forma mais adequada do amor, porque aproxima a alma da sua semelhança com Deus que é *Caritas*, olhando para o próximo criado por Deus na incorruptibilidade, traduzindo assim, já neste mundo, a divinização do homem pela sua participação na Caridade divina<sup>587</sup>. Como já afirmámos, esta distinção não é excludente, pois a própria caridade tem de ser ordenada<sup>588</sup>, quando assim for, como é o caso nos santos, pode-se falar de amar (*amare*) a Deus de todo o nosso ser, expressão da “força passional” inerente ao *amor*<sup>589</sup>.

## 1.2. DA LINGUAGEM SIMBÓLICA AO DELINEAR DE UM ITINERÁRIO ESPIRITUAL ASCENDENTE

Ao realizarmos, no ponto anterior, um levantamento, ainda que não exaustivo, da terminologia da afetividade nas *Homilias*, chegámos a perceber a grande riqueza espiritual que está por detrás destas palavras que, literalmente, descreveriam apenas as dinâmicas duma relação esponsal ordinária. Principal realidade sensível, imagem dos tesouros espirituais, na qual a intenção divina de se revelar é clara, a Escritura tem um carácter simbólico<sup>590</sup>, pois só Cristo é Verdade e toda a Escritura, inspirada pelo Espírito de Deus, fala de Cristo<sup>591</sup>, «porque o que está escrito é figura de certos mistérios e imagem das realidades divinas»<sup>592</sup>. Portanto, partir da linguagem simbólica da Escritura para realizar um itinerário espiritual, inerente à

---

<sup>587</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 32 (114). Pode-se ler com interesse sobre esta dimensão da divinização do homem pela sua participação na *Caritas* divina a nota de rodapé 2 da mesma página, redigida por Henri CROUZEL.

<sup>588</sup> Com este tema e a sua interpretação, o alexandrino introduz na teologia a formulação segundo a qual só Deus é o sujeito por excelência do nosso amor, por isso a *fruitio* do homem está nele, enquanto as realidades materiais foram feitas para ser usadas. Há portanto um contraste origeniano, retomado pelos latinos nomeadamente por S. Bernardo de Claraval, entre *usus* e *dilectio/usus* e *fruitio* (cf. DECOCK, P. B., «Origen, Bernard of Clairvaux and the “Ordering of love”», in *Orig.* XI (2016) 405-414.

<sup>589</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (130): «Ama et Deum, sed ama ilium, non ut *carnem et sanguinem*, sed ut *spiritum*; qui enim adhaeret Domino, unus spiritus est (1 Cor 6, 17)».

<sup>590</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 239.

<sup>591</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, *Praef.*, 1 (76).

<sup>592</sup> ORÍGENES, *Princ.* I, *Praef.*, 8 (86): «Formae enim sunt haec quae descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines».

própria tarefa hermenêutica, procede de uma convicção origeniana fundamental: «todo o que está escrito é mistério»<sup>593</sup>. Esta perspectiva, que traduz bem a sua conceção, de raiz platónica e paulina, de um universo em dois planos, sem ignorar o carácter progressivo da Revelação nem a sua historicidade, prolonga-o na eternidade que, assumindo a história, não deixa de ser supra-histórica, tendo a Encarnação do Verbo como acontecimento central<sup>594</sup>.

### **1.2.1. A linguagem simbólica como instrumento hermenêutico: as metáforas vegetais**

O facto de a Escritura usar muitas vezes uma linguagem simbólica, que nos convida a perscrutá-la profundamente para poder beber a “água viva” que contém, revela primeiramente uma pedagogia divina que não quis que contemplássemos a Verdade, o seu mistério, sem fornecer algum esforço<sup>595</sup>. Com efeito, tal como os sentidos corporais, os sentidos espirituais só se desenvolvem mediante exercícios: o ato de conhecer é ao mesmo tempo graça e fruto duma exigente procura, análoga àquela em que é submetida a Esposa perante as ausências do Esposo<sup>596</sup>. Em segundo lugar, esta linguagem simbólica tem a ver com a nossa corporeidade<sup>597</sup>, de modo que a própria Revelação divina seja, na sua recetibilidade, condicionada pela nossa capacidade de a acolher<sup>598</sup>. Esta interdependência é uma consequência da queda original: «Deus só aparece mediante a humanidade de Cristo, porque o homem recusou a contemplação da divindade»<sup>599</sup>. Portanto, a linguagem simbólica, antes de ser um instrumento hermenêutico, vai

---

<sup>593</sup> ORÍGENES, *HGn* X, 2 (260): «Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt».

<sup>594</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 248.

<sup>595</sup> Cf. ORÍGENES, *HEz* XI, 1 (350): «Idcirco in parabolis et in aenigmatibus locutus est, ut extenderet se mens nostra, uel potius in unum colligens dictorum intueatur acumina et a corporis uitii recedens, dum intelligit veritatem, uitae suae cursum secundum eandem dirigat».

<sup>596</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 7 (94).

<sup>597</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 1, 4 (96); IV, 2, 4 (310-312).

<sup>598</sup> Cf. ORÍGENES, *CC* VI, 66 (344).

<sup>599</sup> CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 265: «Dieu n'apparaît qu'à travers l'humanité du Christ, parce que l'homme a refusé la contemplation de la divinité».

ao encontro da nossa própria estrutura de conhecimento, como seres corporais que devem passar necessariamente da imagem para subir até à verdade<sup>600</sup>. Assim, tal como a Esposa desejou sentar a sombra do Esposo, «ninguém poderá chegar a estes bens que são verdadeiros e perfeitos, se antes não desejou e quis ardentemente sentar-se a esta sombra»<sup>601</sup>. Todavia, sem ser em si a finalidade da Escritura, esta linguagem põe-nos em direção ao mistério que encobre: não podemos limitar-nos a ela, sem estar a ignorar a própria pedagogia divina ou interpretar mal o que o Espírito divino quis revelar. Por isso, a hermenêutica origeniana considera-a como instrumento e, tal como a dialética platónica, coloca-se numa atitude de ultrapassagem contínua<sup>602</sup> a partir de uma conceção globalizante da Escritura e mediante uma interpretação das recorrências de palavras numa lógica de progressão espiritual do seu conteúdo:

«Anuncia-me, tu que a minha alma ama, onde apascentas, onde estás deitado ao meio-dia. Observa com atenção onde, na Escritura, leste *meio-dia*. Na história de José, os irmãos almoçam ao meio-dia (Gn 43, 16. 25), os anjos recebem a hospitalidade de Abraão ao meio-dia (Gn 18, 1) e há outras indicações semelhantes. Procura e verás que a divina Escritura não fala em vão e não emprega nenhuma palavra por acaso»<sup>603</sup>.

Se o *Cântico dos Cânticos* é totalmente rico em linguagem simbólica, a interpretação dos vários motivos vegetais e odoríferos pelos quais o Esposo e a Esposa se tratam amorosamente é elucidativo. Multiplicando as relações destes motivos a interpretar com vários textos bíblicos e afirmando a sua unidade interior como chave de leitura, o alexandrino cria continuamente novas possibilidades de leitura, colocando o texto a interpretar em diálogo com um novo contexto cristológico: o seu método objetivo envolve a comparação, a

---

<sup>600</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 6 (126): «Os progressos são sempre assim, visto que no início qualquer pessoa deseja manter-se, pelo menos, na *sombra* da virtude»; CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 269.

<sup>601</sup> ORÍGENES, *CCt* III, 5, 15 (532): «Non enim quis poterit ad illa quae vera sunt et perfecta pervenire, nisi prius desideraverit et concupierit in hac umbra residere».

<sup>602</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 273.

<sup>603</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 8 (96): «Adnuntia mihi, quem dilexit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie. Diligenter observa, ubi meridiem legeris. Apud Ioseph meridie fratres prandium celebrant, angeli meridie Abrahae suscipiuntur hospitio, et cetera istiusmodi. Quaere et inuenies scripturam diuinam non frustra et fortuito unumquemque usurpare sermonem».

intertextualidade e o aprofundamento do sentido do verso em questão<sup>604</sup>. Assim, associando facilmente o bom odor de Cristo à obra da Redenção e os vícios ao fedor, Orígenes alude à Encarnação do Verbo como resposta do Pai à oração da Esposa, colocando-a numa relação/superação com a instrução divina aos perfumistas do AT: «O pecado tem o odor do podre; a virtude exala o odor dos perfumes, cujos tipos encontrarás no Êxodo (Ex 30, 34)»<sup>605</sup>. Os perfumes aqui citados, nomeadamente o nardo e a mirra, serão adiante referidos à Paixão e Morte de Cristo<sup>606</sup>, no contexto da unção de Betânia (Mt 26, 6; Mc 14, 3; Jo 12, 3). Partindo deste motivo para afirmar a excelência da virtude de Cristo, surge o importante convite a amar uma vida virtuosa, cujo modelo é Cristo na sua humanidade, rejeitando os vícios e pecados ao cultivar para o Esposo uma “paixão espiritual”.

Progressivamente, ao longo das duas *Homilias*, o alexandrino vai habituando-nos a olhar toda a linguagem simbólica, que nos introduz na relação Esposo/Esposa, como indicações para os mistérios de Cristo, nos quais a Esposa participa segundo a sua capacidade. Deste modo, o perfume das plantas, flores e frutas representa geralmente a obra de Cristo, a sua Encarnação, Paixão e Ressurreição, mas também a atração do Verbo sobre os crentes, motivando assim o crescimento espiritual e o desejo de ser, como os apóstolos, pela mediação da graça, «o bom odor de Cristo em toda a parte» (2 Cor 5, 15). Interessado, sobretudo, por um projeto de perfeição cristã, cujo princípio é a vida segundo o espírito, Orígenes passa depressa da linguagem simbólica à interpretação espiritual de cada versículo, para que a alma crente, seduzida pela pessoa do Esposo, possa fazer caminho para uma união com ele, como a Esposa. O simbólico, que por natureza aponta para algo maior, torna-se então um instrumento importante para uma exegese espiritual, que nos leva a progredir no conhecimento dos mistérios

---

<sup>604</sup> Cf. MINET-MAHY, V., «Étude des métaphores végétales dans les trois commentaires sur le Cantique des Cantiques (Origène, Apponius, Bernard de Clairvaux)», in CCM 182 (2003) 166-170.

<sup>605</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 2 (74).

<sup>606</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 2 (108).

da vida de Cristo<sup>607</sup> e permite ao alexandrino forjar uma doutrina da Salvação como restauração da imagem divina no homem: é ao mesmo tempo um processo de divinização<sup>608</sup>. Neste sentido, pondo em diálogo Ct 1, 12-13, «o meu nardo ofereceu o seu odor. O meu bem-amado é para mim um feixe de mirra; ele demorará no meio dos meus seios», e a unção de Betânia (Mt 26, 7-13), Orígenes, por esta intertextualidade, dá a este verso um sentido mais profundo. Este não é apenas uma imagem da Paixão do Esposo e do seu repouso na alma, mas também traduz a participação ativa do crente nela. Assim, no nardo que oferece o seu bom odor está uma prefiguração da Paixão, Morte e Sepultura de Jesus, mas também a proclamação das boas obras da alma santa, que glorifica a Deus pelo odor suave da sua vida ao derramar este precioso perfume sobre a cabeça de Jesus:

«E tu, toma então o nardo para que, depois de o teres derramado como suave odor sobre a cabeça de Jesus, possas dizer corajosamente: o meu nardo ofereceu o seu odor e possas ouvir esta resposta de Jesus porque onde quer que for proclamado este Evangelho, dir-se-á também, em memória dela, o que ela fez; assim o teu ato será também proclamado em todas as nações»<sup>609</sup>.

O “feixe de mirra” é visto como a imagem da Encarnação salvadora do Verbo, sobretudo da sua humildade nesta sua *kenose*, que agora se realiza na alma: «Se vires, portanto, o meu Salvador descer até às coisas terrenas e humildes, verás também como, a partir de uma grande virtude e majestade divina, uma pequena *gota* se escapou até nós»<sup>610</sup>. Sabendo que a mirra é «um símbolo da morte que o Verbo de Deus suportou por causa do género humano»<sup>611</sup> e que

---

<sup>607</sup> O símbolo, como todas as criaturas sensíveis, é um instrumento que deve levar a Deus, por isso não se pode fixar nele, sem cair no absurdo. De facto, «se estas coisas não fossem compreendidas espiritualmente, não seriam elas conversas? Se não tivessem algum segredo, não seriam indignas de Deus?» [ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74)]; pode-se também sobre esta questão ler com interesse CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 273-323 (Il faut dépasser l’image).

<sup>608</sup> Cf. MINET-MAHY, V., «Étude des métaphores végétales dans les trois commentaires sur le Cantique des Cantiques (Origène, Apponius, Bernard de Clairvaux)», 176.

<sup>609</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 2 (108). Comentando esta unção de Betânia, nos fragmentos gregos sobre o Evangelho de Lucas, Orígenes diz que «a cabeça de Cristo é Deus» e só a alma mais perfeita pode aproximar-se da sua cabeça e derramar o seu perfume (cf. ORÍGENES, *FLc* 60, 506 sobre Lc 7, 37).

<sup>610</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 3 (110).

<sup>611</sup> ORÍGENES, *CCt* II, 10, 10 (450): «A uestimentis ergo Verbi Dei, quae est doctrina sapientiae, myrrha procedit, mortis dumtaxat indicium pro humano genere susceptae». Citámos em extenso este trecho que permitirá certamente perceber melhor o fragmento que usámos no nosso texto.

precede a doçura da Ressurreição/florescência do Verbo na alma anunciada logo a seguir (Ct 1, 14) pela *epínoia* “Cacho de alfena” (*Botrus Cypri*)<sup>612</sup>, a sua associação à Encarnação do Verbo já não se refere à primeira vinda do Verbo na alma, que prolonga nela a sua Encarnação histórica e lhe permite viver e levar os seus efeitos<sup>613</sup>, mas refere-se à segunda vinda que prepara a manifestação escatológica<sup>614</sup>.

Poderíamos multiplicar os exemplos, tocando especialmente o tema das *epínoiai* de Cristo que acompanham o progresso espiritual e cognitivo da Esposa, como veremos mais tarde, mas já podemos concluir que a linguagem simbólica, com a prática alegórica, serve para chegar ao mistério de Cristo na sua relação com a Igreja e a alma crente, segundo a dinâmica própria do seu itinerário espiritual delineado pelo cenário dramatúrgico do *Cântico dos Cânticos*.

### **1.2.2. A exegese como itinerário espiritual nas *Homilias***

A legítima interpretação da Escritura em geral supõe, para Orígenes, uma relação teológica entre a Escritura e o seu leitor, para que aquela contribua à realização soteriológica deste, introduzindo-o no dinamismo transformador da própria Escritura<sup>615</sup>. Assim, se os três sentidos da Escritura já traçam um itinerário espiritual que permite passar progressivamente da imagem (sentido literal) à verdade dos mistérios divinos (sentido espiritual), a descoberta do sentido espiritual nas *Homilias* permite ao pregador e ao ouvinte discernir o poder transformador do Verbo de Deus na sua relação esponsal com a sua Igreja, permitindo-lhe que lhes seja contemporâneo. Por isso, a sua interpretação do epitalâmio, que concede um papel

---

<sup>612</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 3 (114).

<sup>613</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2-3 (72-78).

<sup>614</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 365.

<sup>615</sup> Cf. MORGAN, B. L., «The efficacy of Salvation in the allegorical Reading of Scripture: learning form Origen», in *Logos* 18 (2015) 3, 163-165.

importante à presença do seu destinatário<sup>616</sup>, convidado a imitar a ação da Esposa, atualizando-a na sua vida, segue um caminho onde é preciso optar cada vez mais por uma vida virtuosa em tensão esponsal: «tendo compreendido isto, ouve o *Cântico dos Cânticos* e apressa-te a compreendê-lo e a dizer com a Esposa o que ela diz, para que oiças o que ouviu também a Esposa»<sup>617</sup>.

Dada a unidade da *Historia Salutis*, para compreender o epitalâmio, que celebra a união nupcial da humanidade com Cristo como o seu ponto alto, é necessário revivê-la inteiramente, começando por uma preparação realizada pela Lei e os Profetas, que dispõe a alma a poder acolher nos seus “seios” o Verbo, alegrar-se pela sua Encarnação e efeitos na alma, provando a excelência da sua doutrina e, finalmente, participar nos mistérios da sua vida até na escatologia. Esta peregrinação corresponderia assim às três épocas progressivas que nos revela a Bíblia: o AT, o Evangelho temporal e o Evangelho eterno, que designa «a revelação completa dos mistérios no mundo dos ressuscitados» na qual a alma já participa neste mundo conforme for progredindo<sup>618</sup>.

A fase da *praeparatio* corresponde às sete etapas ou escala dos cânticos, que leva a alma a sair da terra do pecado (Egipto), por uma meditação eclesial da Escritura e a ascese, até poder alegrar-se totalmente, como noiva adornada para o seu Esposo que, na oração, só anseia a sua vinda, a fim de poder cantar com ele este “canto nupcial”. Esta subida ascético-espiritual, que leva ao abandono do homem velho, dominado pelo pecado, atravessa várias tentações e a aridez espiritual, contém também momentos de consolação e de paz do espírito: é um caminho certamente difícil, mas alegre<sup>619</sup>.

---

<sup>616</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 23-26, 124-129.

<sup>617</sup> ORÍGENES, *HCl* I, 1 (70): «Et cum haec intellexeris, audi *canticum canticorum* et festina intelligere illud et cum sponsa dicere ea, quae sponsa dicit, ut audias, quae audiuit et sponsa».

<sup>618</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 324-325.

<sup>619</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 38.

Depois deste exórdio, a interpretação do epitalâmio, que organiza o texto (Ct 1, 2- 2, 14) em cenas, delineia um itinerário que vai do desejo da Esposa de receber, com uma grande proximidade, o Esposo: «são os lábios dele agora que desejo atingir, que venha ele, que ele desça»<sup>620</sup> até à sua participação no mistério escatológico da sua Ressurreição:

«Mostra-me a tua face (Ct 2, 14). Até ao dia de hoje (2 Cor 3, 14), coisas semelhantes são ditas à Esposa, mas ela ainda não tinha a confiança para contemplar, com a face descoberta, a glória de Deus (2 Cor 3, 18). Agora, porque está, de facto, embelezada e bem-ordenada, é-lhe dito: mostra-me a tua face»<sup>621</sup>.

Este itinerário espiritual ascendente, impulsionado pela Encarnação do Verbo, obra da graça divina, e pelo livre arbítrio<sup>622</sup> de quem voluntariamente se dispõe a receber, caminhar e unir-se perfeitamente ao Esposo, segue os dinamismos duma relação sponsal. Por isso, o progresso espiritual, que lhe é inerente, está marcado pela experiência da presença/ausência do Esposo, que liberta progressivamente a Esposa duma absoluta necessidade do sensível, a humanidade de Cristo, para a conduzir a uma percepção mais profunda da divindade do seu Esposo<sup>623</sup>. Vejamos agora, ainda que resumidamente, este itinerário desenhado nas *Homilias*.

Os dois primeiros momentos, que derivam da hermenêutica de Ct 1, 2-3a, segmentado em quatro unidades interpretativas<sup>624</sup>, constam do pedido orante da Esposa e do dom da Encarnação do Verbo pelo Pai: a fé, alimentada pela oração, é então a fonte do conhecimento dos mistérios divinos<sup>625</sup>. Estes dois primeiros passos, que são antes de mais os da Igreja/Esposa,

---

<sup>620</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 2 (72): «Iam ipsius cupio ora contingere, ipse ueniat ipse descendat».

<sup>621</sup> ORÍGENES, *HCt II*, 13 (148): «*Ostende mihi faciem tuam* (Ct 2, 14). *Vsque ad praesentem diem* (2 Cor 3, 14) *similia dicuntur ad sponsam, necdum habeat fiduciam, ut reuelata facie gloriam Domini contemplaretur* (2 Cor 3, 18). *Quia uero iam ornata est atque compósita, dicitur ei: Ostende mihi faciem tuam*».

<sup>622</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 361.

<sup>623</sup> Quando falamos de itinerário ascendente que culmina na contemplação da divindade de Jesus, não pretendemos que seja algo tão linear, pois os diversos graus e etapas deste progresso compenetraram-se e nunca se perde totalmente a mediação da humanidade de Cristo. Esta já não é o mistério central e o conhecimento principal que a alma avançada tem dele, nem o que alimenta todo o desejo e amor da alma, pois a sua humanidade é como que um véu da sua divindade. O itinerário é sempre feita de luta, como é próprio aos dinamismos da vida interior, invadida por tantas tentações (cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 140).

<sup>624</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 2-3 (70-80).

<sup>625</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 2 (72): «Ela reza então ao Pai do Esposo e diz-Lhe: *que ele me beije com beijos da sua boca*»; CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 449.

devem modelar os da alma que nela e com ela se torna Esposa. Três textos bíblicos permitem-lhe, sobretudo, mostrar esta realidade: Is 65, 24, «enquanto tu ainda estás a falar, dir-te-ei “eis-me aqui”» traduz não só a realização profética da resposta divina como sublinha a continuidade e a unidade da *Historia Salutis*; o Sl 44, 8, «amaste a justiça e odiaste a iniquidade, por isso Deus, o teu Deus, ungiu-te com o óleo da alegria de preferência aos teus companheiros», citado a seguir, permite-lhe afirmar a excelência de Cristo, cujo nome se espalhou por toda a terra (Ct 1, 3)<sup>626</sup>, tal como experimenta a Esposa quando, neste primeiro abraço místico, declara de perto ao Esposo: «porque os teus seios são melhores do que o vinho, e o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas» (Ct 1, 2); a aplicação à cada alma crente passa pelo recurso a 2 Cor 2, 15, «nós somos o bom odor de Cristo em toda a parte», que recorrendo ao exemplo dos apóstolos nos dá a dimensão testemunhal deste contacto com o Esposo: «Se o Esposo me tocar, também eu me tornarei *de bom odor* e eu serei ungido pelos *perfumes*». Para lá chegar, é preciso fazer penitência, compreender espiritualmente a Escritura, amar a sabedoria como no-lo recomenda Salomão e ferver de amor espiritual para que a nossa alma seja bela e digna de receber o seu Esposo<sup>627</sup>.

Tendo recebido misticamente o nascimento do Verbo, a alma deve, num terceiro momento, tal como a Igreja, anunciá-lo aos fiéis menos avançados, as “donzelas”, nomeadamente aos catecúmenos que ainda permanecem fora. Estes poderão então, guiados por ela, amar e atrair-lo também para junto deles, correndo atrás dele mediante o odor dos seus perfumes, participando da alegria da Esposa que caminha de mãos dadas com o Esposo<sup>628</sup>. Ora, se pelo simples nome de Jesus, que é “um perfume derramado”, as donzelas se exercitam a atrair para junto delas o Verbo e correm atrás dele mercê do sentido do olfato apenas quão

---

<sup>626</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 4 (80-82): a hermenêutica deste verso sobre o nome de Jesus, ainda mais profunda com a sua ligação à santificação dos discípulos, vai bem ao encontro da demonstração por ele feita no *De Principiis*, mostrando como a vinda de Jesus confirmou a inspiração divina do AT [cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 1, 6 (280-282)].

<sup>627</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 3 (78).

<sup>628</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 5 (82-86).

grande lhe será a sua adesão quando o Verbo terá investido todos os seus sentidos espirituais?<sup>629</sup> A Esposa, mesmo que tenha recebido o Verbo e o tenha anunciado, deve também progredir espiritualmente para tirar melhor proveito da revelação feita pela Encarnação, como o traduz as dinâmicas de receber e falar ao Esposo<sup>630</sup>, caminhar com ele<sup>631</sup>, ser introduzida no seu aposento e anunciar o que se viu<sup>632</sup>.

Enquanto caminha com o Esposo, os menos avançados correm atrás do odor dos seus perfumes, porque ainda não o viram como a Esposa. Portanto, ainda que corram atrás do Esposo, só a Esposa pode entrar no seu aposento e ser instruída por Ele nos seus mistérios mais escondidos: eis o início do quarto momento. As donzelas, já neste estado espiritual, orientado sobretudo pelo olfato espiritual, «alegram-se pela perfeição da Esposa», enquanto esta participa da intimidade do Rei, esperando poderem vir a alegrar-se também no Esposo como ela: os graus de alegria são então diferentes consoante o avanço espiritual realizado e os sentidos espirituais já investidos pelo Verbo de Deus<sup>633</sup>. Se a Esposa é bela pela sua penitência<sup>634</sup>, ela reconhece que ainda é negra pois ainda não foi olhado diretamente pelo Sol, o Verbo de Deus<sup>635</sup>, não foi «verdadeiramente purificada de todos os seus pecados» e, portanto, ainda não o pode olhar “face a face”. Por isso, a sua subida no conhecimento da intimidade do Verbo é sobretudo fruto da graça, de modo que «ela sobe então, repousando no peito do seu bem-amado» e a sua

---

<sup>629</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 4, 10-11 (226).

<sup>630</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* 1, 2 (72): «Ao ver aquele, por cuja vinda suplicava, ela pára de orar e, junto dele, fala-lhe de perto: *porque os teus seios são melhores do que o vinho, e o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas* (Ct 1, 2)».

<sup>631</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (82): «A Esposa não segue o Esposo, indo atrás dele, mas caminha ao seu lado, agarra a mão do Esposo e a mão dela está na mão direita do Esposo...».

<sup>632</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (84): «A Esposa, ao contrário, *formosa, perfeita, sem mancha nem ruga* (Ef 5, 27), tendo entrado *no aposento* do Esposo, na intimidade do Rei, volta-se para as *donzelas* e anuncia-lhes o que apenas ela viu e diz-lhes: *o Rei introduziu-me no seu aposento* (Ct 1, 4)».

<sup>633</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (86). Lembramos a comparação que Orígenes, no exórdio, estabeleceu entre *o Cântico dos Cânticos, o Sábado dos Sábados e o Santo dos Santos*, referindo-se sobretudo à alegria: só canta quem está numa festa solene, maior ainda quem canta o epitalâmio.

<sup>634</sup> Cf. SIMONETTI, M., *Origene esegeta*, 40-43: a beleza, que provém da purificação, corresponderia assim à chamada «fase purgativa», a introdução no «aposento do Rei» seria a «fase iluminativa» e a «fase unitiva» corresponderia à união esponsal, plenamente realizada na visão beatífica. Esta sistematização ajuda apenas a compreender uma realidade mais complexa, pois estas três fases entrelaçam-se ao longo do itinerário.

<sup>635</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 5-22 (300-312): mesmo se nas *Homilias* a Esposa reconhece que o Verbo iluminou-a do fulgor da sua Luz, o ponto de encontro com esta do *Comentário* é o facto de que a Esposa ainda não é digna de colocar-se diretamente perante Ele, «o Sol da justiça».

purificação total só acontecerá quando for lavada para a Salvação<sup>636</sup>, isto é, participando no mistério pascal de Cristo<sup>637</sup>. Ora, a formação recebida do Rei, no seu aposento, deve agora traduzir-se em apostolado: sentir-se responsável por ganhar todas as pessoas para Cristo, o que implica uma saída da sua necessidade espiritual pessoal para proteger a vinha dos seus irmãos, da qual foi «colocada como guarda». A Esposa pode então dizer com razão: «fatigada por este cuidado e esta inquietação, enquanto *vigio* muitas *vinhas*, *não protegi a minha própria vinha*»<sup>638</sup>. O cuidado pelas vinhas que lhe foram confiadas não pode levar ao descuido total da sua própria vinha, mas deve contribuir também para a sua maturação e frutificação, necessárias para uma nova etapa relacional com o Esposo, marcada pela sua “ausência”.

O quinto momento é, então, marcado pelo desaparecimento do Esposo, símbolo da aridez espiritual, que acende na Esposa um louco desejo de o reencontrar e impulsiona nela uma procura mais fervorosa, querendo ela contemplá-lo “ao meio-dia”, quando está no esplendor da sua majestade<sup>639</sup>. Da experiência duma relação quase “física” nos primeiros momentos, assistimos agora a uma progressão em que a Esposa se relaciona com o Esposo mediante a sua voz, que se faz ouvir, procurando atingir o pleno conhecimento dos seus mistérios:

«Chamando *meio-dia* estes lugares secretos do coração onde a alma obtém do Verbo uma luz mais clara do conhecimento... quando, por conseguinte, Cristo, Sol da justiça (MI 4, 2) manifesta à sua Igreja os elevados e difíceis segredos das suas virtudes, parece que lhe mostra agradáveis pastagens e lugares onde se deita ao meio-dia»<sup>640</sup>.

---

<sup>636</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 6 (86).

<sup>637</sup> Cf. ORÍGENE, *HCt* II, 13 (148): «Agora, porque está, de facto, embelezada e bem-ordenada, é-lhe dito: *mostra-me a tua face*».

<sup>638</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 7 (94): «Qua sollicitudine curaque districta, dum plures custodio uineas, meam uineam non seruauit».

<sup>639</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 8 (96): «Não procuro outros momentos, quando apascentas à tarde, ao romper do dia ou ao pôr-do-sol; procuro aquele momento, quando, no florescer do dia, tu te encontras em plena luz no esplendor da tua majestade».

<sup>640</sup> ORÍGENES, *CCt* II, 4, 25 (342-344): «*meridiem* appellans illa scilicet cordis secreta, quibus clariorem scientiae lucem a Verbo Dei anima consequitur... Si quando ergo et sol iustitiae (MI 4, 2) Christus ecclesiae suae excelsa et árdua virtutum suarum secreta manifestat, amoena eam pascua cubiliaque meridiana uidebitur edocere».

Ora, nesta fase de aridez e procura da Luz do Esposo, é fundamental conhecer-se a si próprio, quer pelas disposições e paixões da alma quer pela sua origem divina do “segundo a imagem” para não ser vagabundo como os bodes, cair na desgraça do pecado e perder totalmente a boa companhia do Esposo<sup>641</sup>. O tom ameaçador do Esposo que pede assim à Esposa um melhor conhecimento de si e, logo a seguir, se faz mais suave ao compará-la à sua cavalaria, tem uma pedagogia salutar, em que o conhecimento é fruto das duas liberdades e a Salvação, dom de Deus com a colaboração humana<sup>642</sup>.

Assim, a alternância de “consolações” e “desolações” espirituais que colocam a Esposa nesta situação de ansiedade, dispõe a alma ao “bom prazer divino”, que aparece e desaparece como quer, manifestando a sua total liberdade, mas também acionando o livre arbítrio daquele com quem está em relação<sup>643</sup>. De facto, se todos os homens participam do *Logos* divino, em alguns a sua força aumenta e noutros regride<sup>644</sup>. Portanto, se a Esposa se tornasse errante, levada pelas paixões terrenas e o pecado, optando por uma vida de pecadora, enquanto atravessa momentos de aridez espiritual, perderia em si a força do *Logos*<sup>645</sup>, que nela tinha vindo a crescer.

Depois de ouvir da boca do Esposo a grandeza da sua dignidade e a exaltação da sua beleza, a Esposa pode agora entrar no conhecimento dos mistérios escatológicos de Cristo: eis a sexta etapa. Enquanto o Esposo «entra no seu *repouso*», símbolo da sua Paixão e Morte, cujos estigmas se imprimem no coração da Esposa, os seus companheiros, “os anjos” entretêm-na, preparando-a para que possa vir a receber nos seus “seios” estes mistérios mais profundos<sup>646</sup>. Com efeito, dado que o ouro designa «as realidades incorpóreas, invisíveis e espirituais» que

---

<sup>641</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 9 (98).

<sup>642</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 10 (98). E notável como é que nesta pedagogia divina, tal como no-la apresenta o alexandrino, até o conhecimento de si não se realiza fora da Revelação divina, o que acolhe e supera a perspectiva socrática duma introspeção.

<sup>643</sup> Cf. LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, 245-248: esta alternância manifesta a providência divina que potencializa a Liberdade humana, apontando-o a sua finalidade que está em Deus-Esposo.

<sup>644</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 137.

<sup>645</sup> Cf. ORÍGENES, *HJr* XIV, 10 (86).

<sup>646</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 10 (100-102).

são celestes e a prata figura a «faculdade da palavra e da razão», os companheiros do Esposo, sabendo que só este pode manifestar plenamente as realidades espirituais e levar à compreensão racional e espiritual dos mistérios, prometem oferecer à Esposa apenas «imitações de ouro com apliques de prata» (Ct 1, 11) até que o seu «Esposo se levante do *repouso*»<sup>647</sup>.

Estas “imitações de ouro”, que designam «realidades visíveis e corpóreas» e são «a sombra da verdade»<sup>648</sup>, devem incitar a Esposa a um maior desejo do ouro verdadeiro, para que, progredindo em santidade, ela possa derramar, pela sua santidade, o suave perfume do seu nardo sobre a cabeça de Jesus, receber o Verbo de Deus que, como “feixe de mirra”, habitará no meio dos seus “seios” e florescer no Verbo<sup>649</sup>. De facto, «para receber o ouro verdadeiro deve-se então ser conforme à Ressurreição de Cristo»<sup>650</sup> a fim de que o Esposo, manifestando a sua glória e divindade pela sua Ressurreição, reconheça e declame poeticamente a beleza da sua amada<sup>651</sup>.

Este elogio do Esposo, quando se levanta do seu “repouso”, depois duma fase marcada pelo seu silêncio, inicia a sétima etapa. Neste momento, a Esposa, cujos “olhos são pombas” pois veem retamente sem artifício nenhum, pode reconhecer a divindade de Cristo transparecer a partir do “leito” esponsal, que é “o corpo humano”, “sombra” das realidades superiores<sup>652</sup>. Para isso, o Verbo, que pela sua *kenose* se tornou «a flor dos campos e o lírio dos vales» (Ct 2, 1), cresceu progressivamente na alma, que já não se limita ao Jesus encarnado e crucificado, mas se torna “monte” onde, como uma gazela (Ct 2, 9), Cristo salta e manifesta-lhe pela sua humanidade glorificada a sua divindade<sup>653</sup>. Isto só acontece porque a Esposa enxertou a sua

---

<sup>647</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 8, 14-23 (414-420).

<sup>648</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 8, 17 (416).

<sup>649</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 2-3 (106-114).

<sup>650</sup> CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 356.

<sup>651</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116-118).

<sup>652</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (120).

<sup>653</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 214. Esta fase que antecipa diretamente o que será a plenitude do “face a face” corresponde geralmente à quarta etapa, segundo este autor que sistematiza a correlação que existiria entre as elementos platónicos (nome, *logos*, imagem, ciência e o objeto do conhecimento) que conduzem ao conhecimento perfeito e o itinerário origeniano [cf. ORÍGENES, *CC* VI, 9 (198-200)], marcado pela centralidade de Cristo e da Revelação divina na sua integralidade.

vida na de Cristo, “árvore de vida”, alimentou-se pelos seus frutos, tornou-se “casa do vinho” onde abunda a alegria, que vem do Espírito Santo, acolheu alegremente o Verbo como hóspede e, por fim, tem um amor maior para Deus, com uma “caridade ordenada”<sup>654</sup>. Por isso, foi digna de receber a “ferida de caridade” pela qual o Esposo imprimiu na alma da Esposa, como por um traço ardente, «não somente o desejo da sua presença, mas ainda o desejo de lhe ser semelhante cada vez mais numa união mais íntima»<sup>655</sup>.

Esta presença do Verbo, que constitui agora o impulso do coração da Esposa, inaugura o oitavo momento do itinerário e mostra quanto o Esposo a precede e sustém no amor<sup>656</sup>, pois desde a criação Deus introduziu no coração de cada ser humano “as sementes da caridade”<sup>657</sup>. Por isso, tendo recebido esta “ferida”, imagem da própria ferida de Cristo, do seu lado aberto pela lança do soldado na sua Paixão, a Esposa, que é assim introduzida no oceano da glória de Deus, pode convidar as donzelas e cada um de nós a acordarmos e erguermos a caridade que está em nós para que possamos também receber esta “ferida de caridade”<sup>658</sup>, quando formos dignos e Deus assim o quiser.

Porque já goza deste privilégio, a Esposa, cuja vida inteira agora vibra ao ritmo do desejo ardente de contemplar o seu Esposo no mistério da sua Ressurreição, movida por este impulso interior – προσβάλλον –, avista mais rapidamente o Verbo que vem vitorioso para junto dela, «saltando sobre os montes, passando sobre as colinas» (Dt 14, 4). A Igreja e as almas perfeitas que nela vejam mais depressa as vindas do Esposo têm por função mostrá-lo aos demais. Isto ressalta a dimensão comunitária e eclesial do próprio itinerário espiritual, sem negar a sua dimensão pessoal<sup>659</sup>. Por isso, vendo o seu Esposo que se revela nas suas *epínoiai* *Gazela* e *Veado*, a Esposa apresenta-o às donzelas sob o prisma das duas vertentes fundamentais

---

<sup>654</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 6-8 (122-134).

<sup>655</sup> PELLAND, G., «Applications diverses d’un thème origénien: le προσβάλλειν», in BLE 94 (1993) 2, 91.

<sup>656</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 9 (134).

<sup>657</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 9 (136): «O criador do universo, quando vos fez, introduziu nos vossos corações sementes de *caridade*».

<sup>658</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 9 (136).

<sup>659</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 10 (138).

da sua vida: a sua dimensão contemplativa (θεωρία), que diz o Verbo (*Gazela*) na intimidade da sua existência no seio da Trindade, e a sua dimensão ativa, resumida aqui na sua vitória sobre a morte e os infernos (*Veado*)<sup>660</sup>. Estas duas dimensões, harmonizadas nele, tornam-se, pelos méritos do Modelo que é Cristo, o ideal duma vida cristã. Por isso, para poder atrair até junto de si o Esposo, é preciso ser, como a Esposa, um “monte da Igreja” e assim, poder-se-ia vê-lo junto de nós, olhando por cada um dos nossos sentidos corporais ou “janelas”<sup>661</sup>, para que por eles não entre a morte (Jr 9, 20; Mt 5, 28), mas a vida<sup>662</sup>. Deste modo, o Esposo, que se fez um de nós para nos salvar da morte, manifesta-se «pelas redes» (Ct 2, 9), realidades sensíveis da nossa existência terrena pelas quais devemos subir até ao mistério invisível<sup>663</sup>, mediante um combate espiritual, rasga estas redes que nos impedem de o contemplar diretamente e faz assim participar a sua Esposa no mistério da sua Ressurreição<sup>664</sup>.

Para participar plenamente deste mistério escatológico do Esposo, quem chegou a este nível do itinerário deve beneficiar da plena remissão dos pecados, simbolizada pela «poda» (Jo 15, 2) e primeiro fruto do mistério pascal de Cristo, para que, pela sua penitência e por esta ação redentora de Cristo, seja mais conforme à “imagem de Deus”<sup>665</sup>, que é o Verbo<sup>666</sup>. Assim, transformada à imagem de Cristo pela contemplação e participação nos mistérios da sua vida terrestre<sup>667</sup>, a Esposa poderá dar frutos que dele espera o Pai desde a criação, isto é, a perfeição na semelhança com ele<sup>668</sup>, recebendo do Espírito Santo, agora simbolizado pela “rola” e por cuja ação santificadora ela obtém esta semelhança divina<sup>669</sup>, o conhecimento dos mistérios mais

---

<sup>660</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 11 (140).

<sup>661</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 14, 16 (664).

<sup>662</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142).

<sup>663</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 14, 19 (666).

<sup>664</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (144).

<sup>665</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 217.

<sup>666</sup> Cf. ORÍGENES, *HLc* VIII, 2 (164-166); *HGn* I, 13 (60).

<sup>667</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 224-225. Nas *Homilias* esta realidade é bem explícita desde o nascimento do Verbo na alma da Esposa até a participação na sua Paixão ao ser “ferida de caridade”.

<sup>668</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* III, 6, 1 (236).

<sup>669</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 237-239.

escondidos<sup>670</sup>. Passado “o inverno” com as suas “tempestades” e restituída à alma a sua “tranquilidade”, chegou o tempo da “ceifa” em que a Esposa, já ornamentada pelos méritos do seu Esposo, pode contemplá-lo “face a face”: «Agora, porque está, de facto, embelezada e bem-ordenada, é-lhe dito: *mostra-me a tua face*»<sup>671</sup>.

Esta visão beatífica, cuja plenitude é-nos reservada apenas na Escatologia, em que seremos totalmente semelhante ao Verbo de Deus, à imagem de quem fomos criados, vive-se já neste século pelos “perfeitos”, julgados dignos pelo Esposo e que já o podem ouvir dizer-lhes: «levanta-te, vem, minha mais íntima, minha formosa, minha pomba, e vem, minha pomba sob a proteção do rochedo» (Ct 2, 13-14). Estes não só são formados pelo Verbo, o pedagogo divino, à vida virtuosa como ele se forma neles, segundo que ele é Verbo, Verdade e Sabedoria<sup>672</sup>. A oração final da segunda *Homilia* traduz, porventura, esta doutrina origeniana: «rezemos a Deus para que sejamos feitos dignos pelo Esposo, o Verbo, a Sabedoria, Cristo Jesus, *a quem pertence a glória e o poder soberano pelos séculos dos séculos. Amen* (1 P 4, 11)!»<sup>673</sup>.

Este itinerário que acabámos de apresentar, ainda que pareça ser linearmente ascendente, está objetivamente marcado pela complexidade e pelo dinamismo da experiência espiritual inerente ao próprio drama amoroso que nos oferece o *Cântico dos Cânticos*<sup>674</sup>. Não podendo separar a experiência espiritual, a sua elaboração e a exegese, o nosso pregador também não abdica da sua própria experiência espiritual com o Esposo e, como pedagogo, tem consciência de que o mais importante neste itinerário não está nas suas etapas de progresso, mas na sua direção e impulso<sup>675</sup>, até porque mesmo os mais avançados podem, se não forem vigilantes e cientes da sua dignidade, regredir e cair na imundice do pecado<sup>676</sup>.

---

<sup>670</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (146).

<sup>671</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 13 (148).

<sup>672</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 228-229.

<sup>673</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 13 (148).

<sup>674</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.*, 1, 1-3 (80-82).

<sup>675</sup> Cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 148-149.

<sup>676</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 9 (98).

## 2. A AFETIVIDADE, CHAVE HERMENÊUTICA NAS *HOMILIAS*

Temos vindo a ver que o progresso espiritual inerente ao itinerário espiritual delineado nas *Homilias* é ao mesmo tempo obra de Deus e obra do homem. Neste sentido, percebemos que a própria exegese, como exercício espiritual mediante o qual o crente é formado pelo Verbo e este nele se forma simultaneamente, proporciona-nos a imitação de Cristo, traduzida concretamente numa vida virtuosa, fruto da “contemplação transformante”, pois «o santo é num certo sentido um apaixonado»<sup>677</sup>.

Apaixonado por Deus porque foi, antes de tudo, seduzido, atraído e transformado pelo seu amor, o santo tal como o incipiente abre-se progressivamente ao Esposo redentor, quer pela mediação da Escritura, recebida na comunidade eclesial, quer pela humanidade de Jesus, a partir da qual se elevará até contemplar a sua divindade: a mediação do sensível é imprescindível<sup>678</sup>. Ora, a afetividade que, no sentido da relação pessoal com Deus, pertence à essência do homem proporciona-lhe então esta abertura à alteridade e exprime, ainda que num movimento complexo, o seu estado interior<sup>679</sup>. Por isso, o movimento afetivo que percorre as *Homilias*, qualquer que seja a sua origem, suscita em geral a adesão ou a rejeição da parte do sujeito, introduzindo-nos assim no campo existencial da relação entre afetividade e liberdade,

---

<sup>677</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 239-244.

<sup>678</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 273-277.

<sup>679</sup> Cf. BERNARD, C. A., *Théologie affective*, Cerf, Paris, 1984, 24.

pois é na afetividade que se estabelece a ligação entre a vida e a conduta moral tão importante para o progresso espiritual<sup>680</sup>.

Atendendo a esta componente relacional do ser humano e ao contexto litúrgico das *Homilias*, não se poderá falar da hermenêutica origeniana sem a dimensão de relação, com finalidade unitiva, que existe entre o leitor da Escritura e Deus que a inspirou para a nossa Salvação<sup>681</sup>. Deste modo, a afetividade nas suas duas vertentes passiva e ativa é a chave hermenêutica desta exegese em tensão esponsal<sup>682</sup>, possibilitando a necessária relação e a dinamização deste itinerário espiritual através do desejo ardente, do *προσβάλλον* da alma e da progressiva fruição dos sentidos espirituais<sup>683</sup>.

## 2.1. UMA EXEGESE MOVIDA PELOS DINAMISMOS DA RELAÇÃO

Toda a exegese realiza-se numa dinâmica relacional: com o texto, cuja interpretação se quer fazer, com Deus, que a inspirou e marcou com uma estrutura trinitária de sentido<sup>684</sup>, e com os destinatários, que de certo modo participam deste exercício espiritual mediante um processo de subjetivação e incorporação no texto<sup>685</sup>. Partindo do teor esponsal do *Cântico dos Cânticos*, as *Homilias* são a expressão mais viva de uma exegese inteiramente movida pelos dinamismos da relação nesses três planos com uma centralidade cristológica<sup>686</sup>.

---

<sup>680</sup> Esta necessidade transparece em todas as exortações das *Homilias* pelas quais Orígenes incorpora o seu destinatário direto ou indireto no drama amoroso do *Cântico dos Cânticos* que ele interpreta e encontra certamente na ascensão ascética que prepara ao canto deste epitalâmio a sua melhor expressão [cf. ORIGÈNE, HCt I, 1 (66-68)].

<sup>681</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 7 (326-332).

<sup>682</sup> Cf. BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della Parola*, 137-138.

<sup>683</sup> Cf. ORÍGENES, HCt II, 6 (126): «Eu, diz ela, *desejei repousar na sombra dele*, mas, depois que ele me abrigou na sua *sombra*, fui saciado com os seus frutos e digo: *e o seu fruto é doce na minha garganta* (Ct 2, 3)».

<sup>684</sup> Cf. ANATHOLIOS, K., «Christ, Scripture and the Christian story of meaning in Origen», in *Greg.* 78 (1997) 1, 56-58.

<sup>685</sup> Cf. TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, 58-59.

<sup>686</sup> Cf. ORÍGENES, HCt I, 1 (68): todas as personagens do epitalâmio são identificados em relação a Cristo.

Num primeiro plano, a própria estrutura das *Homilias* testemunha uma profunda relação e respeito para com o texto, organizando-o em cenas segundo as suas dinâmicas internas, como convém num drama. O texto não é, de facto, visto como um pretexto para transmitir uma doutrina, mas como a fonte da qual jorra toda a interpretação<sup>687</sup>.

Reconhecendo que é o mesmo *Logos*, o Verbo de Deus que nos fala na Escritura<sup>688</sup>, todas as palavras do epitalâmio ganham grande relevância e reverência para o nosso pregador, de tal modo que através da letra é com o Verbo, o Esposo, que o exegeta entra em relação. Esta relação com a Escritura não é, porém, algo privado, mas é mediada pela Igreja, pois tudo o que nos revela este “canto nupcial” não o devemos procurar «fora daqueles que *foram salvos pela pregação do Evangelho* (1 Cor 1, 21)»<sup>689</sup>.

Estas duas vertentes fazem do nosso texto o lugar de construção de uma relação mais estreita com a Escritura e com a Igreja, da qual cada alma Esposa, ou que virá a sê-la, caminha ao encontro do Esposo, realizando na sua vida o que compreendeu da Escritura, pois a exegese aponta para a vida, enriquecendo a relação com o Esposo e a Igreja, no seio da qual ela se realiza dignamente:

«Se compreenderes estas coisas e realizares totalmente o que compreendeste, terás feito o que foi prescrito pela palavra do Esposo: *introduzi-me na casa do vinho, ordenai em mim a caridade*»<sup>690</sup>.

Num segundo plano, está a importante e fundamental relação com Deus, pois a compreensão do texto sagrado é sobretudo fruto da Revelação divina que ilumina o intérprete hodierno, levando-o a perceber com clareza o que tinha inspirado no hagiógrafo<sup>691</sup>. Neste

---

<sup>687</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74): «Se estas coisas não fossem compreendidas espiritualmente, não seriam elas conversas? Se não tivessem algum segredo, não seriam indignas de Deus?»; ORÍGENES, *Princ.* IV, 2, 7 (328).

<sup>688</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72): «até quando é que o meu Esposo me enviará *beijos* por Moisés, me enviará *beijos* pelos profetas? São os lábios dele agora que desejo atingir, que venha ele, que ele desça».

<sup>689</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 1 (68): «Haec omnia noli foris quaerere, noli extra eos qui *praedicatione euangelii sunt saluati* (1 Cor 1, 21)».

<sup>690</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 8 (130): «Si haec intellexeris et intellecta compleueris, fecisti quod sponsi sermone praecipitur: *Introducite me in domum uini, ordinate in me caritatem*».

<sup>691</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 7, 3 (330).

sentido, a oração dirigida ao Pai testemunha a disposição da alma que espera acolher a Palavra de Deus: «ela reza então ao Pai do Esposo e diz-Lhe: *que ele me beije com beijos da sua boca*»<sup>692</sup>, ou pede o seu auxílio para melhor entender o que está escondido sob a letra da Escritura: «Oremos a Deus, para que nos conceda a graça para abrir as Escrituras e assim possamos dizer: *como Jesus nos abria as Escrituras (Lc 24, 32)!*»<sup>693</sup>. Desta importante relação com Deus, que não só permite compreender o sentido espiritual do “canto nupcial”, mas também santifica progressivamente o hermeneuta, destaca-se a relação com o Verbo de Deus.

As *Homilias* não nos apresentam o Esposo apenas como um *Logos*/Palavra oferecido sistematicamente ao nosso intelecto para reforçar os nossos saberes. Todo o seu conteúdo, a sua motivação e a sua finalidade são favoráveis a que se teça com o Verbo «uma relação interpessoal de intensidade variada, mas na qual o amor funda o conhecimento», pois Cristo, o Amor, é o conteúdo deste epitalâmio<sup>694</sup>. Só se pode então cantá-lo, amando, e o crescimento neste amor, manifestado pelas próprias dinâmicas deste texto, realiza-se com um progresso na apreensão do Esposo, que conduz a uma melhor “estruturação” e “divinização” do homem, graças à sua crescente participação nos mistérios de Cristo<sup>695</sup>. Por conseguinte, a intensidade na compreensão das palavras do epitalâmio em muito depende da qualidade e intensidade da relação que se tem com o Esposo:

«E, tendo compreendido isto, ouve *o Cântico dos Cânticos* e apressa-te a compreendê-lo e a dizer com a Esposa o que ela diz, para que oiças o que ouviu também a Esposa. Todavia, se não puderes dizer com a Esposa o que ela disse, para que oiças o que lhe foi dito, não te demores, se quiseres, a ficar junto dos companheiros do Esposo. Mas se aquelas palavras estão também acima de ti, fica com as donzelas, que estão nas boas graças da Esposa»<sup>696</sup>.

---

<sup>692</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 2 (72).

<sup>693</sup> ORÍGENES, *HCt II*, 11 (140).

<sup>694</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 31-32.

<sup>695</sup> Cf. MEIS, A., «Orígenes y Gregorio de Nisa, “in Canticum”», in *Orig. VI* (1995) 606-612.

<sup>696</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 1 (70).

As diferentes personagens que têm com o Esposo uma relação intensamente diferenciada pertencem todas à comunidade dos que «foram salvos pela pregação do Evangelho» (1 Cor 1, 21). Esta grande diversidade que constitui a Igreja, querida “santa e imaculada” por Cristo (Ef 5, 27), mantém entre os seus diversos membros (“anjos” e “donzelas”) uma mútua implicação, de modo que a Igreja seja ao mesmo tempo a única Esposa perfeita e a multidão que ela conduz à perfeição<sup>697</sup>. Assim, a Esposa, que é referida inicialmente como a Igreja e mais tarde identificada também com a alma “bela e formosa”, pode testemunhar junto das donzelas, que virão a ser também esposas, o que ela viu no “apartamento do Rei”, dado que já partilha a sua intimidade.

O uso da imagem e a função representativa, que permite à afetividade ser conduzida mais pela “mente” ou “coração” do que pelas paixões terrenas<sup>698</sup>, traduzem, nestas *Homilias*, não só a personalização da relação com o Esposo, mas também enriquece e define melhor as relações entre a Esposa, as donzelas e os amigos do Esposo. A Esposa, que “vê mais rápido” o Esposo, recebe-o diretamente entre os seus “seios”, exorta as donzelas, que correm atrás do Esposo pelo odor dos seus “perfumes”, para que venham a ser esposas de Cristo<sup>699</sup>, enquanto os companheiros do Esposo a consolam e preparam, oferecendo-lhe “imitações de ouro e de prata” (Ct 1, 11-12), para que viva melhor os mistérios escatológicos do seu Esposo<sup>700</sup>. Um caso eminente desta relação com finalidade espiritual encontra-se de forma sintética no registro do gosto e do alimento espiritual, que aprofunda a simbólica do “odor”, na lógica dos sentidos espirituais, como movimento do desejo: Cristo é a *macieira/maçã* entre as “árvores da floresta”, árvore da vida e alimento vital; a Esposa, “ferida de caridade”, pede aos companheiros do Esposo para a apoiar com “as maçãs”, que seriam aqui os bons frutos daqueles em quem Cristo transparece<sup>701</sup>. Tudo este processo culmina numa sequência de imagens agrícolas que anunciam

---

<sup>697</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt I*, 4, 10 (226).

<sup>698</sup> Cf. BERNARD, C. A., *Théologie affective*, 41.

<sup>699</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 10 (136-138).

<sup>700</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 2 (106).

<sup>701</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt III*, 8, 2-7 (568-570).

o tempo da ceifa e das vindimas<sup>702</sup>, em que os frutos recolhidos pelo nosso “agricultor” são como que o ponto de chegada da obra redentora<sup>703</sup>, contando com a ação gratificante do Salvador, o esforço pessoal da Esposa e o contributo de toda a comunidade eclesial.

Se Cristo é o único prêmio para o qual todos correm, cada qual se aproxima dele em função do seu estado espiritual: podemos partilhar a sua intimidade como a Esposa, estar-lhe mais próximo como “as sessenta rainhas”, ficar fora à sua espera como “as concubinas” ou correr atrás dele como “donzelas sem número”, sabendo que esta hierarquia relacional culmina na Esposa<sup>704</sup>.

Num terceiro plano, a exegese relaciona o pregador e o seu destinatário com quem ele procura o sentido mais profundo escondido por trás da letra do epitalâmio. Esta interação que não nos deixou indiferentes, por ser talvez o índice interno que melhor torna este texto sempre atual para quem o lê atentivamente, constrói-se com o uso da retórica<sup>705</sup> e da subjetivação<sup>706</sup>. A retórica visa sobretudo mostrar a excelência de Cristo<sup>707</sup>, suscitar no destinatário um assentimento para com uma vida movida pelo espírito e não pela carne<sup>708</sup>, como expressão da sua total adesão ao Esposo e persuadi-lo de que, neste processo hermenêutico em que ambos estão comprometidos, a presença do *Logos* divino é manifesto e por ele passa a realidade da Salvação<sup>709</sup>. A subjetivação visa tornar ativo o próprio destinatário neste processo hermenêutico<sup>710</sup>, falando-lhe e exortando-o à vigilância<sup>711</sup>, mas também incorporando-o no

---

<sup>702</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (146).

<sup>703</sup> Cf. MINET-MAHY, V., «Étude des métaphores végétales dans les trois commentaires sur le Cantique des Cantiques (Origène, Apponius, Bernard de Clairvaux)», 178.

<sup>704</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (146).

<sup>705</sup> Cf. TORJESSEN, K. J., «Influence of rhetoric on origen’s Old Testament », 13-25.

<sup>706</sup> Cf. PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques*, 261-265.

<sup>707</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (78).

<sup>708</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (74); II, 2 (108).

<sup>709</sup> Cf. TORJESSEN, K. J., «Influence of rhetoric on origen’s Old Testament », 14.

<sup>710</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 4 (80): «Observe diligentemente qual das duas *derramou* o perfume sobre a cabeça do Salvador».

<sup>711</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 6 (88): «Mas se tu não fizeres penitência, acautela-te para que não se diga da tua alma que ela é *negra* e feia, e que sejas desfigurado por esta dupla fealdade: *negra* por causa dos teus pecados do passado, feia porque perseveras nos mesmos vícios».

próprio texto<sup>712</sup>, permitindo-lhe assim realizar juntamente com o pregador uma exegese vital e esponsal<sup>713</sup>.

Estes três planos não são hierarquicamente estruturados nem funcionam como estanques, mas têm apenas para nós uma função pedagógica, pois no contexto das *Homilias* eles entrelaçam-se, ainda que haja uma anterioridade da relação com Deus sobre as demais.

## 2.2. UMA EXEGESE ORIENTADA PARA A FRUIÇÃO DOS SENTIDOS ESPIRITUAIS

A exegese praticada nas *Homilias*, pela grande rede relacional que constrói, aponta para uma decisão vital de adesão integral ao Esposo, seguindo-o pelos caminhos da sua vida na carne até aos seus mistérios escatológicos. Este progresso para a visão beatífica, ponto culminante do itinerário espiritual, realiza-se no “Caminho” que é Cristo (Jo 14, 6) pela obediência às suas exortações, traduzindo assim a forte relação afetiva e cognoscitiva que deve existir entre quem caminha e o Esposo<sup>714</sup>. Tal foi também a própria experiência do alexandrino, marcada por um amor apaixonado e terno por Cristo<sup>715</sup>. A exegese que favorece este crescimento relacional e se enriquece também com ele tem uma grande implicação antropológica e moral a partir da fruição dos sentidos espirituais que ela possibilita.

Se a Esposa por excelência é a Igreja no seu mistério (Ef 5, 27), com ela a alma chegada à perfeição é também Esposa e, nela, cada alma crente, inserida nesta rede de relações que a constitui, caminha com as outras para a mesma finalidade: unir-se ao Esposo. Por isso, harmonizando dimensão comunitária e dimensão pessoal do crescimento espiritual em tensão

---

<sup>712</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 5 (122): «trabalha tu também para *travejar a tua casa*, para que de ti se possa dizer: *as vigas das nossas casas são de cedro e os nossos pavimentos são de cipreste* (Ct 1, 17)».

<sup>713</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 8 (96): «Quem de nós, pensas tu, é digno de chegar até *ao meio-dia* para ver onde o Esposo apascenta e está deitado *ao meio-dia*?».

<sup>714</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 347-350.

<sup>715</sup> Cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 153.

esponsal, as *Homilias* oferecem-nos algumas condições subjetivas necessárias para que os frutos de um tal progresso hermenêutico e espiritual deem conta da Árvore na qual somos enxertados, Cristo, o nosso Esposo e Salvador.

Se a graça divina oferecida a todos é fundamental para desvendar os mistérios escondidos sob a letra do epitalâmio, é numa “relação recíproca”<sup>716</sup> e consoante o esforço ascético-espiritual de cada um que eles se tornem mais evidentes ou não<sup>717</sup>. Assim, para poder dar frutos como a Esposa no termo da segunda *Homilia*, é preciso começar por exercitar a inteligência<sup>718</sup> através do estudo e da meditação das Escrituras<sup>719</sup>, pois o exercício é também necessário aos sentidos espirituais, que em nós desenvolvem a conaturalidade com Deus<sup>720</sup>. Neste sentido, perscrutando e escutando a Escritura, a personalização da relação com o Verbo de Deus começa pelos sentidos corporais da visão e da audição<sup>721</sup>, que progressivamente conduzem à “visão” e “audição” espirituais, quando se recebe misticamente a visita do Verbo, a sua Encarnação na alma<sup>722</sup>. Todavia, para poder aproximar-se do Verbo e falar-lhe de perto, não basta ter uma erudição bíblico-doutrinal, é preciso ter subido pelos méritos da vida até que, na oração, estejamos como a Esposa dignos de em nós se cumprir esta palavra profética: «enquanto tu ainda estás a falar, dir-te-ei “eis-me aqui”» (Is 65, 24). Portanto, é o bom odor duma vida moral e ascético que predispõe a uma tal proximidade<sup>723</sup>.

O estudo e a meditação da Escritura não só favorece uma melhor hermenêutica do epitalâmio, como se pode verificar pela prática abundante da intertextualidade, mas sobretudo

---

<sup>716</sup> Cf. ORÍGENES, *CC VI*, 57 (332).

<sup>717</sup> Cf. ORÍGENES, *CC VI*, 13 (210).

<sup>718</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 1, 6 (102): «Non enim corporalibus incrementis simul cum corpore mens usque ad uicesimum uel tricesimum annum aetatis augetur, sed eruditionibus adque exercitiis adhibitibus acumen quidem elimatur ingeni...».

<sup>719</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt 1*, 1 (66-68): percorrer os grandes cânticos da Escritura como preparação para cantar o epitalâmio traduz, porventura, esta condição necessária.

<sup>720</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 401.

<sup>721</sup> A fase preliminar que consiste em percorrer o AT [cf. ORÍGENES, *HCt 1*, 1 (66-68)] mediante os seus diversos cânticos traduz este exercício da visão pela leitura da Escritura e da audição, ouvindo a sã doutrina, que constitui o enamoramento da Esposa. Esta personalização relacional que começa por estes dois sentidos é claramente afirmada em ORÍGENES, *CC IV*, 1, 2 (678).

<sup>722</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt 1*, 2 (72): «Ao ver aquele, por cuja vinda suplicava, ela pára de orar e, junto dele, fala-lhe de perto...».

<sup>723</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt 1*, 2 (74).

permite no plano ascético-moral que a alma se vá libertando progressivamente do domínio da “carne”, entrando em sintonia espiritual com os sofrimentos e alegrias do divino Esposo: eis a segunda condição subjetiva dominada pelo combate espiritual<sup>724</sup>. A alma, que é «disputada pela carne e pelo espírito», pode deleitar-se no «amor carnal que vem de Satanás» ou construir a sua morada no amor espiritual, cujo princípio é Deus<sup>725</sup>. Ora, para poder dar frutos de vida em Cristo, é preciso ser conduzido pelo amor espiritual, colocando-se acima do corpóreo e do sensível, sem os negar, pois se o pecado que obscurece em nós a imagem divina tem algo a ver com a matéria, não se confunde com ela. Por isso, para que esta nossa essência superior, o “segundo a imagem”, não corra o risco de receber a imagem do terrestre<sup>726</sup>, a nossa vida moral deve testemunhar a opção preferencial pelos frutos do espírito:

«Se desprezaste todas as realidades carnis, não digo apenas a carne e o sangue, mas também o dinheiro e as posses, a própria terra e o próprio céu – estes, de facto, passarão (Mt 24, 35) - se desprezaste tudo isso, e se a tua alma não está constringida por nada disso, e se não estás preso por nenhum amor dos vícios, então poderás compreender o amor espiritual»<sup>727</sup>.

Na impossibilidade de viver, neste mundo, sem pecado como Cristo, a alma deve, porém, renunciar ao pecado, combatê-lo com todas as suas forças e, se pecar, deve “voltar-se para Deus”, reconhecer o seu pecado e fazer penitência para que, não matando em si os seus sentidos espirituais, possa atrair até junto de si o Esposo, reconhecer a sua presença na Escritura meditada, mediante o “entusiasmo”, e ser bela na sua presença<sup>728</sup>. Esta terceira condição liga-se profundamente à necessidade da virtude para a fruição dos sentidos espirituais, que

---

<sup>724</sup> Cf. NICULESCU, M. V., «Changing Moods: Origen’s Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of a Messianic Teacher», 179-196.

<sup>725</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* 1, 2 (74).

<sup>726</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 402-403.

<sup>727</sup> ORÍGENES, *HCt* 1, 2 (74-76): «Si omnia corporalia despexisti, non dico carnem et sanguinem, sed argentum et possessiones et ipsam terram ipsumque caelum — haec quippe *pertransibunt* (Mt 24, 35) —, si ista omnia contempsisti et ad nullum horum tua anima colligata est neque quoquam uitiorum amore retineris, potes amorem capere spiritalem».

<sup>728</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* 1, 6 (88).

testemunham uma maior intensidade relacional com o Esposo<sup>729</sup>, como ele disse: «sem mim, nada podeis fazer» (Jo 15, 5).

Com estas três condições mais recorrentes nas *Homilias*, podemos concluir que o progresso da alma para Deus contém sempre uma dimensão ascética e uma dimensão espiritual que não podemos dissociar. Com efeito, se a finalidade desta exegese é conduzir-nos a uma melhor adesão ao Esposo, cujo cume é a união sponsal e a sua consequência positiva é a fruição dos sentidos espirituais, o caminho para lá chegar integra claramente uma vida de virtudes, marcada pela rejeição de tudo o que possa ser obstáculo a tal objetivo, isto é, o pecado e um agarrar-se à “carne”, mas também pela imitação do Modelo, participando das virtudes que ele é por essência<sup>730</sup>. Por isso, modelada progressivamente pela Palavra de Deus, a nossa afetividade deve encontrar na Sabedoria divina o sujeito da sua paixão e deixar-se transformar nela:

«Tu então, que és espiritual (1 Cor 3, 1), ouve espiritualmente ser cantadas estas palavras de amor e aprende a levar para as coisas melhores o movimento da tua alma, tal como o ardor do teu amor natural, segundo a seguinte palavra: ama-a (a sabedoria) e ela guardar-te-á; rodeia-a e ela exaltar-te-á (Pr 4, 6)»<sup>731</sup>.

### 3. UMA ONTOLOGIA DA AFETIVIDADE

O itinerário espiritual delineado pelas *Homilias* inscreve-se numa rede relacional, mas sobretudo enfatiza o “jogo de sedução” mediante o qual os amantes do epitalâmio, na afirmação

---

<sup>729</sup> A unificação interior que deriva do cumprimento desta terceira condição afirma a singularidade do homem, como ser para Deus, em vista da sua semelhança com o Logos: tudo isso são sinais de uma afetividade redimida na Páscoa do Senhor, como veremos mais tarde [cf. SKALTSAS, G., «La question de l’extase chez Origène et Grégoire de Nysse», in *Orig.* XI (2016) 704-711].

<sup>730</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, 217-245.

<sup>731</sup> ORÍGENES, *Hct* II, 1 (104): «Tu igitur, ut *spiritalis* (1 Cor 3, 1), audi spiritaliter amatoria uerba cantari et discite motum animae tuae et naturalis amoris incendium ad meliora transfere secundum illud: *Ama illam, et seruabit te, circumda illam et exaltabit te* (Pr 4, 6)».

profunda das suas liberdades se procuram, se desejam e se atraem<sup>732</sup>. Todo este dinamismo realiza-se numa atitude de progresso espiritual, mediada pelo aprofundamento gradual do sentido místico da Palavra de Deus, tornado possível pela vinda/Encarnação do Esposo. Por isso, cientes de que para o alexandrino a exegese leva à vida espiritual e vice-versa, pretendemos agora, depois de ter analisado a riqueza exegética das *Homilias* e as suas implicações relacionais na vida do crente, aprofundar a teologia espiritual que possibilita, alimenta e brota desta exegese. Ora, a dimensão relacional fundamental para que haja uma vida espiritual cristã e o campo experiencial do encontro com o Esposo que defina a teologia espiritual ajudam-nos a pensar que a própria teologia espiritual das *Homilias* desenvolve-se num espaço essencialmente afetivo, pois vida e afetividade são indissociáveis<sup>733</sup>. Para isso, depois de descobrirmos qual o estatuto ontológico da afetividade, o que nos levará à pré-existência com o mistério da Criação, o nosso itinerário espiritual que se inscreve na dinâmica que vai do *arché* ao *télos* permitir-nos-á ver como é que a afetividade colabora neste progresso que dividimos em três grandes fases: o noivado, a Encarnação do Verbo e seus efeitos e a realização plena das núpcias na consumação escatológica<sup>734</sup>.

A afetividade que descobrimos em Orígenes como predisposição natural a ser tocado e relacionar-se com Deus e toda a criação de forma pessoal e personalizada liga-se diretamente a temas como a criação do homem “segundo a imagem” para a semelhança divina, reservada no fim e a sua sensibilidade espiritual, pela qual pode atingir Deus na sua essência, Ele que é “espírito”, «natureza intelectual simples»<sup>735</sup> e «Criador de todas as coisas»<sup>736</sup>.

---

<sup>732</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 287.

<sup>733</sup> Cf. BERNARD, C. A., *Théologie affective*, 371-374. A subjetivação usada na hermenêutica origeniana dá conta desta realidade.

<sup>734</sup> Esta subdivisão em três fases da história de amor que une o Verbo a sua Esposa respeita os próprios dinamismos das *Homilias* e vai ao encontro do que apresenta CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 505-516; CHÉNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris, 1969: o início do mistério (cap. 1-4); a Encarnação (cap. 5-6); a Igreja e a perfeição com grande teor escatológico (cap. 7).

<sup>735</sup> ORÍGENES, *Princ.* I, 1, 6 (100): «intellectuals natura simplex».

<sup>736</sup> ORÍGENES, *Hct* II, 1 (104): «uniuersitatis conditor Deus».

### 3.1. A CRIAÇÃO DO HOMEM “SEGUNDO A IMAGEM” PARA A SEMELHANÇA DIVINA

A criação não constitui, para Deus, uma saída da ociosidade ou uma *mutabilidade* no seu Ser, mas o fruto do seu Amor, pois ele é eternamente imutável e Criador: eis a concepção básica de Orígenes que, partindo da *regula fidei* e com uma argumentação de influência platônica, recusa a *coeternidade* das criaturas com o Criador tal como qualquer *mutabilidade* em Deus. Assim, para conciliar a natureza imutável de Deus e a sua essência de Criador, ele emite a hipótese da *coeternidade* da criação, que sempre existiu na «Sabedoria de Deus substanciada»<sup>737</sup> em «prefiguração e preformação antes de ser realizada substancialmente a seguir»<sup>738</sup>. Esta distinção substancial entre a Trindade divina e a Criação faz com que a relação que surge entre Deus e as suas criaturas, sobretudo as racionais, em nada seja intrinsecamente livre, ainda que estas tenham sido feitas para participar da sua natureza divina, crescendo no seu ser quanto maior for a relação com o seu Criador: a distinção entre imagem e semelhança ganha assim maior relevância.

Na perspectiva origeniana, “a imagem de Deus” segundo a qual foi criado o homem é Jesus Cristo, *Sabedoria* e Filho eterno do Pai por quem «todas as coisas foram feitas»<sup>739</sup>, porque «a imagem identifica-se nele com a filiação, visto que ele possui a divindade e as virtudes que lhe são inerentes de modo substancial»<sup>740</sup>. Cristo, o *Logos* de Deus, é o mediador entre Deus e o homem. Por isso, o alexandrino distingue o “segundo a imagem” da semelhança, situando o

---

<sup>737</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 2, 2 (112): «...unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistendem».

<sup>738</sup> ORÍGENES, *Princ.* I, 4, 5 (172): «...secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinius etiam substancialiter facta sunt».

<sup>739</sup> ORÍGENES, *Princ.*I, *Praef.* 4 (80).

<sup>740</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 147.

primeiro na criação como o germe do segundo, chamado a desenvolver-se sob a ação da graça divina e com a adesão do livre arbítrio para atingir a semelhança perfeita na visão beatífica<sup>741</sup>.

Interpretando a dupla criação relatada em Gn 1, 27; 2, 7 à luz de São Paulo (2 Cor 4, 16; Rm 7, 22), ainda que sem ignorar a doutrina platónica do laço de parentesco que existe entre a alma humana e as realidade divinas<sup>742</sup>, retomada por Filão de Alexandria<sup>743</sup>, Orígenes reconhece que temos em nós os dois homens: o “homem interior” e o “homem exterior”<sup>744</sup>. Assim, estas duas narrativas da criação traduzem, para o alexandrino, duas ações divinas testemunhadas na Escritura pelo uso dos verbos *ποιεῖν* e *πλάσσειν*, respetivamente. Este facto leva-o a reconhecer que a criação segundo a imagem não é corpórea<sup>745</sup>, ainda que a sua dignidade resplandeça também sobre o corpo<sup>746</sup>: o “segundo a imagem” encontrar-se-á então na parte superior da alma, que é guiada diretamente pelo *pneuma*, dom divino ao homem como «órgão da consciência moral»<sup>747</sup>. A alma, como cerne da vida moral virtuosa, da contemplação e da oração, do livre arbítrio e, portanto, da personalidade, tem em si a “sensibilidade divina”, mantendo uma dialética com o *pneuma*<sup>748</sup>. O corpo, que não é consequência da queda original, «é o templo daquele que recebeu pela sua participação à imagem de Deus os (carateres) divinos, daquele que tem a alma assim feita e encontra Deus na sua alma por meio do “segundo a imagem”»<sup>749</sup>.

O facto de fazermos alusão aos componentes do homem leva-nos a considerar sucintamente a antropologia origeniana na sua tricotomia paulina (1 Ts 5, 23) – corpo, alma e espírito –, para melhor percebermos como é que esse conjunto integra o caminho que parte da pré-existência à beatitude escatológica. Antes de mais, Orígenes reconhece que «a ação

---

<sup>741</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 403.

<sup>742</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 147.

<sup>743</sup> Cf. ROUSSEAU, O., «Introduction», 19-20.

<sup>744</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 4-5 (92-94).

<sup>745</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 2, 6 (122): a imagem implica, na conceção do alexandrino, uma unidade de natureza e substância com o protótipo, por isso, só o Verbo é imagem de Deus e o homem é segundo a imagem.

<sup>746</sup> Cf. ORÍGENES, *CC VI*, 63 (338).

<sup>747</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 154-157.

<sup>748</sup> Cf. CROUZEL, *Origène*, 125.

<sup>749</sup> ORÍGENES, *CC VI*, 63 (336).

continuada sobre nós do Pai, do Filho e do Espírito Santo se exerce sobre cada um por graus de perfeição»<sup>750</sup>, implicando que *o ser* do homem na criação não é, de imediato, *o pleno ser*, mas aperfeiçoando-se na existência, o homem deve tornar-se digno da criação divina<sup>751</sup>, crescendo nele progressivamente o desejo de atingir a beatitude para a qual foi criado<sup>752</sup>. Para tal, o espírito humano, que é ao mesmo tempo dom de Deus e, pela relação Criador-criatura, constitutivo do homem, deve deixar-se reacender pelo Espírito Santo<sup>753</sup>; a alma, lugar de decisão entre o corpo terreno e o espírito, deve dispor-se pela penitência purificadora ao espírito, agarrando-se na sua dignidade inicial do “segundo a imagem”, para ser reconhecida como *bela, perfeita, eclesiástica e Esposa*<sup>754</sup>; o corpo, considerado como o leito onde o Esposo se deita com a sua Esposa – «o nosso leito está coberto pela sombra» (Ct 1, 16) –, deve ser atingido pela graça curadora de Deus, «endurecido pelo mérito de Deus», como foi o caso do parálítico, levantando-se do terreno onde jazia para se erguer no espiritual que o coloca em movimento sob a ordem de Deus<sup>755</sup>. Este dinamismo, que parte da pré-existência, estado de santidade ontológica, passa pela queda causada pelo arrefecimento no amor de Deus<sup>756</sup> e/ou pela *satietas* ou *koros* da contemplação divina, isto é, um desgosto pela contemplação similar à “acédia”, por algumas criaturas racionais<sup>757</sup> até à beatitude final inscreve-se na concepção origeniana da dupla criação.

A primeira narração (Gn 1, 27) figura a criação do “homem interior” à imagem de Deus<sup>758</sup>, sendo que “macho” e “fêmea” se referem respetivamente ao *pneuma* e à alma, pois a distinção sexual ainda não existe<sup>759</sup>. A segunda criação, com o verbo *πλάσσειν* (formar,

---

<sup>750</sup> ORÍGENES, *Princ.* I, 3, 8 (164): «Ita ergo indesinenti erga nos opere Patris et Filii et Spiritus Sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato...».

<sup>751</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 99.

<sup>752</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 3, 8 (164).

<sup>753</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 98-106.

<sup>754</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 9-10 (98-100).

<sup>755</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (120).

<sup>756</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 4, 1 (166).

<sup>757</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 273. Alguns textos parecem afirmar que a queda não foi universal, alguns anjos escaparam [cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 5, 5 (188-194); II, 9, 6 (364-366); IV, 2, 7 (328)].

<sup>758</sup> Cf. ORÍGENES, *HGn* I, 13 (56).

<sup>759</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* XX, §178-179 (244-246).

modelar) aplicar-se-ia então à criação do corpo. Não seria então conveniente considerar o corpo como uma consequência da queda narrada em Gn 3, nem falar na lógica origeniana de uma descida da alma no corpo, dado que na pré-existência todas as inteligências (anjos, homem, demónios) possuem «corpos etéreos ou resplandecentes»<sup>760</sup> e as duas criações são concomitantes. Por isso, depois da falta primitiva, ato do livre arbítrio, o homem é colocado no mundo sensível e o seu “corpo etéreo” ganha uma qualidade terrestre, simbolizada pelas “túnicas de peles” (Gn 3, 21), sem perder a sua essência de corpo, mantendo assim a possibilidade de revestir na escatologia, pela sua ressurreição em Cristo, a sua qualidade celeste primordial<sup>761</sup>. Continuando a respeitar a livre arbítrio do homem, mesmo depois da queda, Deus, que não desiste dele, colocou-o no mundo sensível, para que se exercite e apreenda livremente a subir das realidades terrestres ou sensíveis para as celestes, unindo-se cada vez mais a Deus, que é a sua finalidade última<sup>762</sup>. Assim, a pecabilidade humana torna-se paradoxalmente o índice do profundo respeito da sua liberdade por Deus, que ainda acredita que possa vir a ser curado, contrariamente aos demónios cujos corpos não receberam esta materialidade por serem os que mais pecaram<sup>763</sup>.

A alma, ainda que incorpórea por natureza, está sempre ligada a um corpo e, se era totalmente iluminada pelo espírito na pré-existência, encontra-se neste mundo em tensão entre o *pneuma* que, traduzindo a *ruah* hebraico-bíblica, exprime a ação divina no homem, e o corpo. Composta por duas partes, a parte superior ou *mens*, mais ligada ao *pneuma*, que constituía a alma na pré-existência revestida pelo “corpo etéreo”, e a parte inferior ou *sensus carnis*, mais ligada à matéria e posterior à queda, que a puxa para o corpo terrestre<sup>764</sup>, a alma no seu arrefecimento<sup>765</sup> [ψυχή (alma) - ψῦχος (frio)] possui, portanto, sentidos espirituais e corporais.

---

<sup>760</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 6, 4 (206); II, 2, 2 (246); IV, 3, 15 (396-398): a incorporeidade pertence apenas à Trindade.

<sup>761</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 232-237.

<sup>762</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 6, 2 (200).

<sup>763</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 1, 7 (106); I, 8, 3 (226): a queda do demónio é dita mais acentuada porque se voltou ao mal «com todo o seu intelecto» («tota se mente conuertit ad malum»).

<sup>764</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 10, 7 (390-392).

<sup>765</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 8, 3 (346).

O pecado nasce então de uma má decisão do livre arbítrio, num contexto antropológico marcado pelo combate espiritual entre as duas partes da alma: enquanto uma a quer espiritualizar conforme ao *pneuma*, a outra quer torná-la totalmente carnal conforme ao corpo terrestre<sup>766</sup>. Assim, de um estado afetivo primordialmente aquecido pelo amor a Deus e pelas realidades espirituais, o homem encontra-se agora na sua afetividade num estado em que precisa de discernir melhor os toques de Deus, exercitar-se a reconhecê-lo a partir das realidades sensíveis que medeiam o seu conhecimento neste mundo, esperando assim desenvolver os gérmenes da semelhança com Deus inerente à sua criação “segundo a imagem” divina<sup>767</sup>.

A incorporeidade do “segundo a imagem” faz com que o homem tenha, apenas pela parte superior da sua alma, como que um parentesco ou afinidade (*propinquitias*) com Deus<sup>768</sup>. Esta participação que é dinâmica leva-o a tornar-se progressivamente semelhante a Deus, conforme «o desejo de piedade e comunhão com ele», que colocou em todos os *logikoi*<sup>769</sup>. Desta afinidade com Deus, mediante o *Logos*, está o essencial da dignidade humana, a sua beleza ontológica e o seu estado de bem-aventurança antes da queda<sup>770</sup>. Ora, depois desta, uma vez colocado neste mundo de provações e afetado pelo pecado, o homem deve continuar a trabalhar para manter esta sua beleza original, fazendo-a resplandecer pela penitência<sup>771</sup> e a ação do Verbo que, acolhido na sua alma, se forma nela e a embeleza<sup>772</sup>. Sem este nascimento do Verbo na alma, pelo qual cada crente adere pessoalmente à sua Encarnação histórica, recebendo os seus efeitos redentores, seremos como que excluídos da Salvação<sup>773</sup>. De facto, se o pecado é ao mesmo tempo idolatria e adultério<sup>774</sup>, ao recebermos a Palavra de Cristo, os seus “beijos”, «o

---

<sup>766</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 265.

<sup>767</sup> Cf. LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, 203-211.

<sup>768</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* III, 5, 4 (226).

<sup>769</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 11, 4 (402).

<sup>770</sup> Cf. ORÍGENES, *HEx* VII, 6 (226-228).

<sup>771</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 6 (86): «Ela fez penitência dos seus pecados e a sua profunda conversão deu-lhe a beleza e por isso é que ela é cantada como *formosa*».

<sup>772</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116): «Na verdade, começas a ser *formosa* a partir do momento em que me és mais *íntima*; mas, depois de teres começado a ser *formosa*, és absolutamente *formosa*, mesmo sem adição de *minha mais íntima*».

<sup>773</sup> Cf. ORÍGENES, *HGn* III, 7 (140); *HJr* IX, 1 (378); *HLc* XXII, 3 (302).

<sup>774</sup> Cf. CROUZEL, H., *Virginité et Mariage selon Origène*, 17-34, 39-44.

conhecimento de Deus e do seu Verbo destrói em nós o pecado»: a necessária conversão para a Salvação não se limita, portanto, a uma mera purificação da nossa “essência fundamental”, maculada pelo pecado, mas consiste em sermos conforme à própria “imagem de Deus”, o Verbo que, pela sua graça, é o principal agente da nossa conversão, aquele por quem podemos vir a ser, na beatitude, semelhantes a Deus<sup>775</sup>.

Nesta perspectiva, na criação, o homem recebe o “segundo a imagem” que, como realidade dinâmica, é a sua essência, mas deve caminhar para a semelhança com Deus que só receberá em plenitude na visão beatífica, como o termo da imagem, que já a continha em germe. Assim, a semelhança com Deus que coincide com o conhecimento pleno não se obtém neste mundo, mas apenas quando participarmos com os nossos corpos gloriosos na Ressurreição de Cristo<sup>776</sup>. Naquele momento, a alma/Esposa poderá ouvir o Esposo dizer-lhe: «mostra-me a tua face» (Ct 1, 14). Enquanto estiver neste mundo como peregrino, o homem precisa, pela ascese e a prática da virtude, de imitar a Deus e ao seu Verbo, de chegar a uma contemplação transformadora em Cristo mediante a fé, a observância dos mandamentos, a prática da caridade para com todos e a meditação das Escrituras<sup>777</sup> para poder, finalmente, ser “casa do vinho”, acolhendo na sua alma o Espírito Santo, que o enche de alegria e o santifica<sup>778</sup>. Nesta peregrinação em que o Verbo permanece o principal agente da ascensão espiritual, cabe ao homem aderir ou não aos desígnios de Salvação que Deus deseja realizar nele e com ele. Ser à imagem para a semelhança implica então não só seguir o Modelo, mas conformar-se a ele, que «disporá a alma para as *núpcias místicas*» pelo amor. O progresso espiritual é o meio que permitirá assim à alma partir da potencialidade recebida na criação<sup>779</sup>, despertar os seus sentidos espirituais adormecidos pela queda, apreender a beleza do Esposo, receber as suas virtudes pela

---

<sup>775</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 214-215.

<sup>776</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 135.

<sup>777</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 241.

<sup>778</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 7 (128).

<sup>779</sup> Henri CROUZEL afirma a este respeito: «a imagem é apenas uma divinização em potência, dada no início; a semelhança é a divinização em ato, obtida depois de um longo progresso espiritual» (CROUZEL, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, 207).

“ferida de caridade” e, levado pelo desejo mais ardente de união ao Esposo, chegar à assimilação com ele, participando da sua beleza<sup>780</sup>. Por isso, a sensibilidade espiritual do homem e a sua relação profundamente afetiva com Deus, dominada na pré-existência pelo fogo do amor e arrefecido pela queda, poderão conduzi-lo, numa total entregue a Deus, ao cumprimento da sua vocação inicial, pela mediação do *Logos*: a divinização<sup>781</sup>.

### 3.2. A SENSIBILIDADE CORPÓREA E ESPIRITUAL: ABERTURA À ALTERIDADE

Depois da queda, o mundo material e corpóreo, como “lugar de treino” e de Salvação do homem caído por causa da falta primitiva, participa da bondade ontológica de toda a criação divina, mas também coloca o homem em estado de tentação, podendo constituir um obstáculo à sua subida espiritual<sup>782</sup>. A sensibilidade corpórea que ganha a alma na sua tendência ou parte inferior partilha esta condição e é posterior à sensibilidade espiritual, cuja origem está na pré-existência. De facto, se a finalidade dos seres racionais, que pelo intelecto têm um parentesco com Deus, é a relação com ele, convinha que possuíssem, além desta sua aptidão ontológica, “faculdades da alma” ou sentidos espirituais que os permitissem captar as realidades divinas<sup>783</sup>. Dado que o desejo de Deus que a alma tem desde a criação resiste aos efeitos da queda, mergulhada no mundo sensível, ela deseja sempre voltar ao seu modelo, a alma de Cristo<sup>784</sup>, mas deve agora contar com o modo como nela se desenvolvem os sentidos espirituais e corporais.

---

<sup>780</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 127. Estes passos já foram amplamente apresentados quando falámos da exegese como itinerário espiritual nas *Homílias*.

<sup>781</sup> Cf. COCCHINI, F., «Amore», in *DO*, 5.

<sup>782</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 250-251.

<sup>783</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 1, 9 (110).

<sup>784</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 6, 6 (320); GASPARRO, G. S., «Anima», in *DO*, 21.

A anterioridade e a superioridade dos sentidos espirituais sobre os sentidos corporais, que estes figuram fazem com que, inspirado por S. Paulo (2 Cor 4, 16; Ef 4, 22-24), Orígenes conceba que os primeiros se desenvolvem melhor quando o homem menos se agarrar aos segundos. Por isso, considerando estas qualidades da sensibilidade espiritual em relação à corpórea, deve-se perceber que esta está ao serviço daquela, tal como o corpo para a alma<sup>785</sup>. Visto que o corpóreo é sempre sombra do inteligível, os sentidos corporais são chamados a orientar o homem para os seus sentidos espirituais, que ele tem agora de descobrir: «tu descobrirás uma sensibilidade divina» (Pr 2, 5). Com efeito, ainda que ambos lhe ofereçam uma percepção imediata da realidade, só os sentidos espirituais permitem-lhe conhecer as realidades divinas com as quais têm uma certa similitude e nelas participa<sup>786</sup>. E porque existe entre o conhecido e o conhecedor uma relação de similaridade e de participação, abre-se a possibilidade de os sentidos corporais se limitarem às realidades materiais como absolutas e assim, o homem, por eles, cair na idolatria. Todavia, não há um desprezo da sensibilidade corpórea, que tem também funções elevadas para as quais deve ser usada consoante a orientação do livre arbítrio<sup>787</sup>, mas uma acentuação da sensibilidade espiritual que melhor exprime a dignidade inicial do homem.

A afetividade, que na criação está totalmente orientada para a relação com Deus e encontra nos sentidos espirituais as faculdades que medeiam este relacionamento amoroso e fervoroso, encontra-se submetida, no “século presente”<sup>788</sup>, a diversas orientações. Por isso, tendo sempre o homem os germes da sua finalidade unitiva com Deus pelo amor e da possibilidade de passar da sensibilidade corpórea (acidental) à sensibilidade espiritual (natural) na sua relação com as demais criaturas, subindo assim até ao Criador, a vigilância tornou-se

---

<sup>785</sup> Cf. ORÍGENES, *HJz* VI, 5 (164): o corpo é comparado à jumenta (Jz 5, 10) dada à alma para a ajudar e servir.

<sup>786</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 372.

<sup>787</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 143.

<sup>788</sup> Com esta expressão, Orígenes designa quer o tempo que vai da queda das almas até à consumação dos tempos com a segunda *parusia* de Cristo quer este mundo de provações [cf. ORÍGENES, *Princ.* II, 3, 5 (260)].

fundamental e cada sentido, uma janela a partir da qual Deus observa, mas também pode ser contemplado<sup>789</sup>. Deste modo, numa perspectiva antropológica de combate espiritual, ainda que Deus nos faça dom da sua graça, a afetividade pode conduzir à vida, consoante a dignidade humana original, ou à morte como quando se cobiça a mulher do próximo (Mt 5, 28), dado que «o diabo cobriu tudo com os seus laços»<sup>790</sup>.

#### 4. DA QUEDA À ENCARNAÇÃO: O ENAMORAMENTO DO HOMEM

Embora as criaturas fossem pensadas e colocadas na pré-existência numa condição de santidade, trata-se sempre de uma condição acidental e não de essência, pois só a Trindade é substancialmente imaculada: a queda era desde já uma possibilidade<sup>791</sup>. Ainda que Deus conheça desde sempre, pela sua presciência o desvio de algumas das suas criaturas racionais, ele não deixou de as amar, pois «Deus é Caritas» (1 Jo 4, 8) e respeita o livre arbítrio delas<sup>792</sup>. A pré-existência foi então como que “o jardim das delícias” onde Deus estava como um enamorado entre as suas criaturas, realidade substancializada no “século presente” pela união divino-humana em Cristo<sup>793</sup>. Depois da queda, entramos no tempo do enamoramento do homem, que procura corresponder ao amor divino, redescobrimo a sua dignidade ontológica manchada pelo pecado. Neste período, interessa-nos estudar agora os efeitos desta rutura conjugal causada pela queda e o papel da Igreja do AT na preparação ao acolhimento do Esposo, que testemunha um estado espiritual digno de tal encontro, pois a Esposa deve poder atraí-lo do céu pela sua beleza, que atesta a sua participação na Beleza do Esposo.

---

<sup>789</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142).

<sup>790</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142): «diabolus *laqueis* cuncta compleuit».

<sup>791</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 5, 5 (192).

<sup>792</sup> Cf. LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, 240.

<sup>793</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*,

#### 4.1. OS EFEITOS DA RUTURA CONJUGAL INICIAL NA AFETIVIDADE HUMANA

Na pré-existência, as criaturas racionais estavam como que absorvidas na contemplação de Deus, formando uma unidade, a Igreja da pré-existência<sup>794</sup>, cuja cabeça e Esposo era Cristo na sua humanidade pré-existente<sup>795</sup>. A queda foi então uma perturbação a esta unidade, uma infidelidade ao estado nupcial das criaturas racionais com o seu Deus. Trata-se, assim, de uma irracionalidade que, no caso do homem, não é causada pelo demónio, mas se manifesta por «um impulso consentido à intemperança»<sup>796</sup>, em que ele se torna vítima de si mesmo e entregue à sedução do diabo, “o primeiro terrestre”<sup>797</sup>. Os efeitos desta rutura conjugal, fundamentalmente dois, são mais da ordem estética do que ontológica, pois o “segundo a imagem” pode ser obscurecido pelo pecado, mas não aniquilado. O efeito imediato é a perda da beleza inicial através do encobrimento “acidental” do seu ser “segundo a imagem” divina<sup>798</sup>, que explica o facto de a Esposa se desculpar pela sua “cor negra”, pois já não é digna de olhar o Sol diretamente, ainda que este continue a cair sobre ela de lado<sup>799</sup>. Isto traduz-se no revestimento do “corpo etéreo” por “túnicas de peles” (Gn 3, 21). O segundo efeito, conseqüente do primeiro, mas não num sentido cronológico, é o surgimento da tendência ou parte inferior da alma, que a quer conduzir totalmente ao terrestre, e o adormecimento da sensibilidade espiritual e do Esposo na alma, no coração petrificado e frio do homem caído<sup>800</sup>. Por conseguinte, já não consegue relacionar-se diretamente com o Verbo, o “Sol da justiça” (Ml 4, 2) nem atraí-lo para

---

<sup>794</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 8, 4 (408): «Non enim Mihi ex adventu Salvatoris in carne sponsam dici aut ecclesiam putes, sed ab initio humani generis et ab ipsa constitutione mundi, immo, ut Paulo duce altius mysterii huius originem repetam, ante etiam constitutionem mundi (Ef 1, 4-5)». Sobre este tema pode-se ler CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 13-43.

<sup>795</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 273.

<sup>796</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 162.

<sup>797</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* XX, §182 (246).

<sup>798</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 2, 3 (298-300).

<sup>799</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 6 (92): «Não se espantem pelo facto de a minha cor ser desagradável, diz ela, o sol caiu sobre mim. Na verdade, ele fez brilhar sobre mim o fulgor da sua luz com pleno raio e enegreceu-me com o seu calor. De facto, não era isso que convinha ou até reclamava a dignidade do sol, mas ainda assim recebi a sua luz em mim».

<sup>800</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 10, 9 (594).

junto de si por causa da sua «desobediência e incredulidade»<sup>801</sup>: será então necessário fazer penitência para ser dita “formosa”, apesar de continuar a ser “negra”<sup>802</sup>.

A consequência deste efeito estético está numa afetividade desordenada, já não focalizada no seu interlocutor por excelência que é Deus, mas doravante aberta às seduções dos amantes, os demónios, que a querem prostituir<sup>803</sup>, ferindo-a pelo amor carnal<sup>804</sup>, e torná-la completamente terrena, fazendo com que perca as perceções das realidades divinas e espirituais. Nesta condição, a alma perdeu a experiência sensível da presença do Esposo, que já não constitui o seu deleite, e a recordação que ele tem da sua relação inicial com Deus «surge apenas quando causada e alimentada pelo amor», pela revelação que Deus lhe faz da sua origem e beleza<sup>805</sup>. Nesta nova condição pecadora e peregrina do homem, a afetividade ficou ferida, pelo menos de dois modos:

Orientada e iluminada exclusivamente pela contemplação de Deus e o conhecimento dos seus dinamismos trinitários, numa harmonia de toda a criação focalizada primordialmente na sua finalidade original, a afetividade, depois do revestimento do corpo terrestre encontra-se fraturada entre a relação do homem com Deus, com as criaturas e com o mundo<sup>806</sup>, procurando a harmonia inicial, mas com o grande risco de idolatria ou de amor desordenado. De facto, «a rutura das núpcias místicas coincide com a impureza do coração», que mancha a afetividade humana e perturba a sua capacidade de amar. Doravante, tal como a alma, a afetividade está ferida por um “amor carnal” e pode, na dimensão da relação que a caracteriza, tornar-se esposa dos demónios, que a inflamam com os vícios, ou abrir-se aos “perfumes” do Esposo divino e segui-lo. Duma afetividade espiritual e espiritualizada na pré-existência, chegamos agora a uma afetividade ferida pelo pecado, marcada pelo desejo da “carne” ao ponto de poder cobiçar a

---

<sup>801</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 2, 6-7 (300).

<sup>802</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 6 (86).

<sup>803</sup> Cf. ORÍGENES, *HEx* VIII, 5 (262-264).

<sup>804</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (132).

<sup>805</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 169.

<sup>806</sup> Cf. GASPARRO, G. S., «Corpo», in *DO*, 87.

mulher do próximo, exprimindo assim uma perturbação afetiva radicada no que Santo Agostinho viria a chamar *concupiscência*<sup>807</sup>, pois perdeu “os olhos de pomba”<sup>808</sup>. Se o risco de se assombrar na “carne” é grande, dando asas a uma afetividade irracional e, portanto, contranatura por ser desviado de Deus e da essência racional do homem, o encobrimento pelo corpo terrestre pode também, se a alma permanecer aberta ao espírito, isto é, sendo mais conduzida pela sua parte superior, educar a afetividade, mediante sofrimentos e tentações deste mundo, a submeter-se progressivamente a Deus, caminhando para a perfeição pela purificação do pecado, reconhecendo o seu risco efetivo e os seus efeitos negativos, para evitar que se produzisse uma “segunda queda” que conduziria o homem ao reino dos demónios, fazendo dele um terrestre e já não um ser aberto ao transcendente<sup>809</sup>.

O segundo impacto liga-se ao “esfriamento da alma” e à perda da sensibilidade espiritual inicial. Incapaz de contemplar e fazer a experiência de Deus, sem mediação externa, o homem caído pode permanecer num estado de letargia espiritual, entretendo para com todos uma relação febril, sem esperança nem ordem<sup>810</sup>. Neste contexto, sem a iluminação do “Sol da justiça” e o reconhecimento da sua dignidade e beleza ontológica, a alma fecha-se nos seus desejos pontuais, interrompendo assim o impulso do desejo natural que conduz à união com Deus.

A afetividade, neste caso, marcada por uma obsessão possessiva e de satisfação imediata, perde a sua capacidade de dom, de resposta a uma vocação oblativa em que cada ato e desejo apela a um transcender-se, para se fechar num adultério perene, que conduz à morte

---

<sup>807</sup> Este termo não aparece em Orígenes com um teor doutrinal ligado ao pecado original como o fará S. Agostinho, dado que reconhece apenas o pecado adâmico «como protótipo do pecado humano e não como fonte da sua pecaminosidade congénita» (cf. PERRONE, L., «Peccato», in *DO*, 348), mas a realidade que significa é expressa pela impureza que caracteriza «qualquer alma que nasce na carne» [cf. ORÍGENES, *HLV* VIII, 3 (14-20)], pela circuncisão genital que impede simbolicamente uma procriação “segundo a carne”, exprimindo assim a origem carnal dos vícios da alma [ORÍGENES, *CRm* II, 9, 25 (396-398)].

<sup>808</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116): «*Quem olhou uma mulher para a cobiçar e cometeu adultério com ela no seu coração, não tem olhos de pomba. Se alguém, de facto, não tem os olhos de pomba, entra infeliz na casa do seu irmão...*».

<sup>809</sup> Cf. NORDGAARD, S., «Body, sin, and society in Origen of Alexandria», in *ST* 66 (2012) 22-24.

<sup>810</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 166.

do homem todo<sup>811</sup>. Portanto, o *prepúcio*<sup>812</sup> acrescentado pela queda e que possibilita este empobrecimento da afetividade, fechada nos prazeres da “carne”, convida a uma circuncisão corporal, imagem da circuncisão espiritual que reverterá o homem a sua condição inicial, pois «os vícios da alma não provêm da sua mesma substância, mas do movimento natural e excitante da carne»<sup>813</sup>.

Estes dois impactos básicos, que colocam a alma em permanente estado de combate espiritual, implicam um terceiro que lhes é consequente: a afetividade, ao longo do itinerário espiritual, torna-se o palco de um choque das *emoções* contrárias (medo, surpresa, cólera, ansiedade...) <sup>814</sup>, que levam a respostas aleatórias, porventura irracionais<sup>815</sup>; o terreno arrasado pela pluralidade de sentimentos nem sempre harmonizáveis, mas que é preciso orientar pela vontade para que venham a ser elementos positivos da vida moral e espiritual<sup>816</sup>, contribuindo assim para a fidelidade mediante atos que aproximam cada vez mais do Esposo<sup>817</sup>. A ação moral que deriva da interpretação da Escritura e da relação com o Esposo, como tanto insiste Orígenes, não deve ser percebido no sentido de preceitos a cumprir, mas deve ser movido por um dinamismo afetivo. Assim, feita de “calor humano”, a vida moral permitirá, numa harmonização dos sentimentos e emoções religiosos sob o domínio do *Hegemonikón*, uma sintonia entre o agir e o ser, cada ato brotando do *ser* configurado ao Esposo, mas também

---

<sup>811</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 151. Domina neste caso o cheiro fétido dos pecados, a surdez à Palavra, a cegueira espiritual, etc.

<sup>812</sup> Termo usado por Orígenes para relacionar, num jogo de sentido de “união com a carne”, o ato sexual e a queda (cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 167).

<sup>813</sup> Cf. ORÍGENES, *CRm* II, 9, 25 (398): «... ut clareat quod huiusmodi uitia animae non ex própria substantia sede ex genuino motu et incentivo carnis adueniunt».

<sup>814</sup> Cf. BERNARD, C. A., *Théologie affective*, 259-261.

<sup>815</sup> Nas *Homilias*, a Esposa manifesta algumas destas emoções quando surpreendida pela visita do Verbo durante a sua oração (*HCt* I, 2), quando ansiosa perante as desapareições do Esposo que ativam a sua procura (*HCt* I, 7) e o destinatário, que participa desta hermenêutica, sente ativar-se nele dois grupos de emoções principais: as que levam a uma adesão imediata ao Esposo, correndo atrás dele como as donzelas, e as que suscitam uma rejeição radical do carnal e seus vícios.

<sup>816</sup> Cf. BERNARD, C. A., *Théologie affective*, 262-264.

<sup>817</sup> A simpatia para com o Esposo, a alegria da sua presença e muitos outros sentimentos que juncam o caminho da Esposa levam-na progressivamente a crescer no seu amor para com o Esposo e, firme na fé e alegre na esperança de que todos os crentes venham a ser Esposa de Cristo, ela pode ser solidária pela formação das donzelas, partilhando com elas o que viu *no aposento do rei* e convidando-as a acordarem nelas a caridade.

enriquecendo esta mesma união: «quando fores como o Apóstolo e disseres: *somos o bom odor de Cristo em todo o lugar, no meio daqueles que são salvos* (2 Cor 2, 15), as tuas boas obras serão um *nardo*»<sup>818</sup>.

Para chegar a esta harmonia afetiva em prol da união com o Esposo, com a inerente vida moral que esta relação esponsal implica, é necessária uma preparação ascético-espiritual, mediante a Revelação divina que permite um desabrochar dos sentidos espirituais e constitui pedagogicamente na Igreja do AT o momento chave do noivado<sup>819</sup>. De facto, o Verbo não encarna numa alma presa ao pecado. Por isso, «se o Esposo se digna vir também à minha alma, feita Esposa dele, quão formosa deve ela ser para o atrair do céu até si, para o fazer descer à terra, para que venha para junto da amada?»<sup>820</sup>. O caminho que levará a uma *restauração* progressiva da unidade inicial, centrada na Encarnação do Verbo, não significará um mero regresso ao estado de contemplação divina antes da queda, mas manifestará a novidade que traz Cristo, permitindo um avanço considerável em relação ao passado: o progresso do “segundo a imagem” até à semelhança com Deus. A *restauração* sublinha, sobretudo, a unidade e continuidade entre a Criação e a Redenção<sup>821</sup>.

## 4.2. UMA PREPARAÇÃO ASCÉTICO-ESPIRITUAL NA IGREJA DO AT

Se a abertura à alteridade caracteriza a afetividade e define o homem na edificação da sua personalidade, é verdade que a alma peregrina em vista das núpcias místicas não pode realizar este itinerário numa autorreferencialidade, mas só se torna Esposa de Cristo na

---

<sup>818</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 2 (108): «Si factus fueris ut Apostolus et dixeris: *Christi bonus odor sumus in omni loco in his qui saluantur* (2 Cor 2, 15), bona opera tua nardus sunt».

<sup>819</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène*, 285.

<sup>820</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 3 (78): «Si autem et ad meam animam factam sponsam suam uenire dignabitur, quam oportet earn esse *formosam*, ut ilium de caelo ad se trahat, ut descendere faciat ad terras, ut ueniat ad amatam?».

<sup>821</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 508.

Igreja/Esposa, que prepara o seu noivado, apresenta-a ao Esposo e recolhe os bons frutos das suas bodas<sup>822</sup>. Com efeito, visto que na Igreja da pré-existência o amor do Esposo pela sua Esposa era o fogo que vivificava esta relação, atestando o amor de Cristo pela Igreja anterior a sua salvação<sup>823</sup>, no “século presente” é o mesmo amor que continua a aquecer o coração da Esposa para que possa, em total liberdade e mediante um discernimento espiritual noético<sup>824</sup>, tornar-se digna de acolher junto de si a presença do Esposo, melhor ainda, que ele esteja nela<sup>825</sup>. Por isso, a excelência da bem-aventurança em que vive quem canta, como Esposa, o *Cântico dos Cânticos* exige uma longa preparação que, da queda à Encarnação, potencializa a “noiva” a receber o divino Esposo, exercitando assim a alma a uma purificação do “terrestre” para se voltar exclusivamente para as realidades divinas: trata-se, sobretudo, de uma fase de purificação da afetividade humana, capaz de conjugar os seus dinamismos naturais em vista de um sim pessoal, integral e responsável. De facto, o verdadeiro cristão (Esposa), segundo Orígenes, é «aquele que se submeteu unicamente a Deus e ao seu *Logos*»<sup>826</sup>. Ora, dado que ninguém recebe diretamente “os beijos” do Esposo se não for tão belo que o possa atrair do céu, a Igreja do AT, simbolizada por Moisés e os Profetas<sup>827</sup>, entretém a alma e oferece-lhe os presentes do noivado, que são «a doutrina de uma primeira instrução»<sup>828</sup>: este “dote” consiste fundamentalmente na leitura e meditação do AT, que fala totalmente de Cristo, ainda que de modo velado.

O pedido orante da Esposa «que ele me beije com beijos da sua boca» (Ct 1, 2) traduz, segundo Orígenes, a longa formação que acabou de receber a partir do AT, realidade esta que

---

<sup>822</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (68): «Tudo isto não o procures exteriormente, não fora daqueles que foram salvos pela pregação do Evangelho (1 Cor 1, 21)». Esta Igreja, que espera também a Encarnação do Verbo, é «a assembleia de todos os santos (1 Cor 14, 23)», una e diversificada [cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 5 (178)].

<sup>823</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 43.

<sup>824</sup> Cf. BERTRAND, D., «Origène et le discernement des esprits», 970-971.

<sup>825</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 511.

<sup>826</sup> ORÍGENES, *CC* VIII, 36 (254): «ὁ ἀληθῶς Χριστιανὸς καὶ ὑποτάξας ἑαυτὸν μόνῳ τῷ θεῷ καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ»; sobre a questão da identidade do cristão segundo Orígenes ver também RUSCH, W. G., «On being a christian – according to Origen», 319-325.

<sup>827</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72): estes mensageiros do Esposo revelam-no a Esposa ainda de modo velado, fazendo crescer nela o desejo de encontrar-se diretamente com o Esposo e receber os seus ensinamentos.

<sup>828</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 9 (182): «sit ei primae eruditionis doctrina».

é testemunhada resumidamente pelo ministério de Moisés, dos anjos ou companheiros do Esposo<sup>829</sup> e dos Profetas, mas explicitamente afirmada na trajetória ascético-espiritual pelas Escrituras que conduz ao “canto nupcial”<sup>830</sup>. Esta trajetória, ainda que ritmada pelos diversos cânticos da Escritura, afirmando a dimensão alegre desta ascese, não é nada fácil: é preciso ter a força que vem do Espírito divino e uma determinação interior sólida para não se deixar desviar pelas tentações do caminho<sup>831</sup>.

Ciente de que se dirige a crentes que vieram da gentilidade e não foram submetidos ao treino espiritual que beneficiara o povo de Israel, pela sua história sagrada, Orígenes resume a preparação feita na Igreja do AT com um reviver a herança espiritual que o Verbo reservou a cada crente nesta fase da *Historia Salutis*<sup>832</sup>. O Verbo de Deus, neste processo ascensional pelos diversos cânticos da Escritura, reinscreve na alma, com o fogo do seu amor e mediante os ministérios dos seus companheiros, os seus mistérios revelado no AT, libertando-a da escravidão do pecado, simbolizada pela saída do Egito, e realizando com ela uma primeira aliança. Por isso, fazendo espiritualmente a experiência do povo eleito, a alma poderá dizer com Isaías, no termo deste tempo de noivado: «cantarei ao meu amado o cântico da minha videira» (Is 5, 1)<sup>833</sup>.

Este percurso que faz agora a alma, destinada a ser Esposa de Cristo, corresponde ao mesmo que fez a Igreja/Esposa, enquanto tinha sido preparada para receber a vinda, na carne, do seu divino Esposo. Nesta Igreja do AT, Orígenes dá grande importância ao ministério de Moisés e dos Profetas<sup>834</sup>, cuja finalidade é, não só dar a conhecer as revelações a respeito do Esposo e a sua vinda, descrevendo as suas virtudes e obras, mas sobretudo revelar à noiva os

---

<sup>829</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (68): «angelos uero et eos, qui *peruenerunt in uirum perfectum* (Ef 4, 13), intellige uiros esse cum sponso».

<sup>830</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (64-68).

<sup>831</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (66).

<sup>832</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 94.

<sup>833</sup> Já referimos, nas notas de rodapé do capítulo anterior, um breve comentário origeniano das diferentes fases que constituem esta preparação ascético-espiritual na Igreja do AT, a partir dos seis cânticos que pontuam esta ascensão.

<sup>834</sup> Cf. SGHERRI, G., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, in SPM 13 (1982) 242-243.

traços da sua beleza, inflamando-a do seu amor<sup>835</sup>. Moisés, que fundamentalmente aparece, em Orígenes, ligado à aliança do Sinai e à Lei<sup>836</sup>, não somente é o grande agente que guia a noiva na libertação do Egito e na rude experiência do deserto, como é também uma prefiguração de Cristo, pelo seu casamento com a etíope, a Igreja vinda das nações<sup>837</sup>: a sua missão e vida edifica a alma com a sua santidade, capacidade de ver e compreender a Deus<sup>838</sup>. O ministério dos anjos ou companheiros do Esposo, que adornam a Esposa apenas com “imitações de ouro”, associa-se principalmente à transmissão da Lei (Gl 3, 19), dado que as suas diversas aparições contribuíram para a revelação de diversos mistérios divinos, cuja mais importante para a formação da noiva é a visita dos três anjos a Abraão ao meio-dia (Gn 18, 1)<sup>839</sup>. Se os Patriarcas, com a simbologia do poço que cavaram, ajudam a noiva a ir mais fundo na compreensão da Escritura, em busca da água viva<sup>840</sup>, os Profetas são como que os artistas que descrevem, pintam e revelam progressivamente a identidade do Esposo, com grande realce na sua beleza, pois é a percepção desta beleza do Esposo que acende na alma o verdadeiro amor espiritual<sup>841</sup>. Portanto, os Profetas e santos do AT poderiam ser considerados como aqueles em quem a noiva via refletir-se os traços da beleza do Esposo, pois tinham em si a imagem de Cristo que prediziam<sup>842</sup> e constituíam como que estes montes e colinas sobre os quais ela viu surgir o seu Esposo, saltando como um filhote dos veados (Ct 2, 9)<sup>843</sup>.

Toda esta preparação, que passa pelos diversos ministérios veterotestamentários e constituem os “beijos” do Esposo enviado por outrem, representa apenas aromas que deveriam levar a Igreja e a alma a pressentir quão suave seria o perfume que viria do Esposo, o unguento

---

<sup>835</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt I*, 1, 6 (180).

<sup>836</sup> Cf. SGHERRI, G., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, 170-176.

<sup>837</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 6 (88).

<sup>838</sup> Cf. SGHERRI, G., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, 165.

<sup>839</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 80.

<sup>840</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 4, 7 (150).

<sup>841</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 82.

<sup>842</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 90.

<sup>843</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt III*, 13, 51 (652): a Lei, os Profetas tal como os livros evangélicos e apostólicos são como estes montes que estão na casa de Deus, mas ao mesmo tempo é sobre as palavras dos Profetas que Cristo constrói a sua Igreja [cf. ORÍGENES, *CC V*, 33 (96)].

do Pai. A afetividade que, depois da queda, corria o risco de construir a sua tenda apenas nas realidades terrestres, sente-se agora purificada, inflamada e ordenada (*Provérbios/Ética*) em vista do divino Esposo, para o qual desde sempre foi orientada e por quem ela recebe a sua justa e máxima expressão (*Eclesiastes/Física*). Assim, a afeção que tem a alma pela criação sensível e visível já não é doentia, mas cresce enquanto esta lhe oferece um alimento espiritual e a conduz ao Criador (*Cântico dos Cânticos/Epóptica*)<sup>844</sup>. Com esta formação e preparação, em que Orígenes sublinha particularmente a sua dimensão moral, a alma começa a participar das virtudes de Cristo, «cuja prática coincide com a observância dos mandamentos» e está disposta a acolher a sua vinda<sup>845</sup>. Apesar do papel fundamental que tem o AT na preparação moral, enquanto ordena os costumes, e “física”, enquanto ajuda a alma a conhecer profundamente a sua origem e natureza, este constitui apenas o “dote” para os principiantes, a “sombra” de Cristo, ativando nela o desejo ardente de o vir a contemplar no cume do seu esplendor, ao meio-dia, para receber dele a plenitude do conhecimento dos mistérios na qual foi brevemente introduzida pelos seus pedagogos do AT. Assim, a vinda do Esposo não significará a caducidade do AT, mas pelo contrário revelará o seu pleno sentido, pois Cristo veio tirar o véu que o encobria e conduzir a sua Esposa na percepção profundo do seu sentido espiritual<sup>846</sup>. É à porta deste desejo ardente de plenitude que a Esposa, consumado pelo amor, reza ao Pai para que lhe envie o Esposo e, porque já foi devidamente embelezada para as núpcias por Moisés e os Profetas, «o Pai do Esposo atende a Esposa, Ele envia o seu Filho»<sup>847</sup>.

Durante esta fase do noivado em que o encontro com o Esposo é mais mediado, ainda que através da Palavra transmitida pelos seus companheiros a noiva se sente já “ferida de amor” por ele, o Esposo é mais conhecido sob as suas *epínoiai Verbo* ou *Palavra*, educando a sua jovem noiva, e *Libertador*, fazendo-a sair do Egipto para a terra prometida.

---

<sup>844</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 8-16 (132-138).

<sup>845</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 91-102.

<sup>846</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 325-330.

<sup>847</sup> ORÍGENES, *Hct I*, 2 (72): «sponsam sponsi pater exaudit, mittit filium suum».

## 5. O TEMPO DAS NÚPCIAS: DA ENCARNAÇÃO À VISÃO BEATÍFICA

As núpcias místicas não traduzem, segundo Orígenes, um acontecimento pontual, mas «exprimem o amor recíproco de Cristo e da alma»<sup>848</sup>. O tempo das núpcias é, portanto, marcado fundamentalmente pela possibilidade de ter um encontro amoroso com o Esposo sem a necessidade absoluta da mediação: a Encarnação, como mistério, marca historicamente e para cada alma o início deste tempo<sup>849</sup>. De facto, se com um permanente “jogo de sedução” o Verbo atrai a si a alma<sup>850</sup>, ele próprio caminha nas Escrituras em direção a Esposa<sup>851</sup>, ativando a caminhada desta, que se aproxima dele mediante o seu progresso espiritual, simbolizado pela passagem do *vale*<sup>852</sup> à *colina* e finalmente ao *monte*<sup>853</sup>.

Atendendo às dinâmicas das *Homilias*, particularmente à complexidade do itinerário espiritual da Esposa em permanente busca de uma mais profunda união com o seu Esposo e vice-versa, iremos subdividir este longo tempo nupcial em dois: em primeiro lugar, a Encarnação/nascimento do Verbo na alma e os seus efeitos; em segundo lugar, a relação escatológica entre o Esposo e a Esposa, marcada pelo mistério pascal de Cristo.

---

<sup>848</sup> CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène», 56.

<sup>849</sup> Cf. STUDER, B., «Incarnazione», 226.

<sup>850</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 298: «Toda a ação do Esposo é considerada sob a óptica de um empenho de sedução amorosa. Orígenes descreve-o observando a Esposa através das janelas...»; ORÍGENES, *CCt Prol.* 3, 23 (142).

<sup>851</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt III*, 12, 1 (612).

<sup>852</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 6 (122): «Foi por causa de mim, que estava no *vale*, que ele desceu ao *vale*...».

<sup>853</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 10 (138): «Se fores um *monte*, o Verbo de Deus *salta* em ti; se não puderes ser um *monte*, mas fores uma *colina* inferior ao *monte*, ele *passa* sobre ti».

## 5.1. A ENCARNAÇÃO E OS SEUS EFEITOS NA RELAÇÃO ESPOSO/ESPOSA

Se todo o processo de restauração da intimidade inicial com Deus, finalidade da Revelação<sup>854</sup>, é mediado pelo Verbo, Esposo da Igreja já na pré-existência, ainda que Orígenes fale em rigor da “alma de Cristo”, que não se confunde com o Verbo<sup>855</sup>, o seu amor incansável e infinito pela sua Esposa manifesta-se plenamente na sua Encarnação: o amor ou “filantropia divina” é a sua única causa<sup>856</sup>. O progresso espiritual que conduz ao encontro não mediado com o Esposo tem o seu fundamento neste mistério da sua *kénosis*<sup>857</sup>.

### 5.1.1. A plenitude da relação: a Encarnação do Verbo

A Encarnação do Verbo situa-se no centro de uma história salvífica mais ampla e marca a plenitude dos tempos (Hb 1, 2), como momento culminante de uma longa fase de preparação cujas raízes estão na pré-existência e a consumação na escatologia com a perfeição da Esposa, totalmente transformada no Esposo contemplado.

A cristologia desenvolvida nas *Homilias* em geral a partir do mistério da Encarnação é fundamentalmente a da *kenose* e da “acomodação do Verbo”<sup>858</sup> às condições daquele a quem se quer manifestar:

---

<sup>854</sup> Cf. HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, 119 : «le but de Dieu est de ramener la créature à lui. L’homme, crée à l’image de Dieu, retrouvera sa ressemblance primitive lorsqu’il aura repris sa place dans l’ordre et la soumission. Sa récompense sera l’état d’union et de “familiarité” avec Deus: la connaissance n’est, comme le bonheur, qu’une conséquence» de l’union à Dieu».

<sup>855</sup> Cf. STUDER, B., «Incarnazione», in *DO*, 227-228 ; ORÍGENES, *Princ.* II, 6, 3 (314-316).

<sup>856</sup> Cf. ORÍGENES, *Clo* II, §187 (332-334): «Se o primogénito de toda a criatura (Col 1, 15) encarnou-se por amor aos homens (κατὰ φιλανθρωπίαν) ...»; *CC* IV, 15 (218): «... e por amor aos homens (διὰ φιλανθρωπίαν) que ele se esvaziou...»; *CC* IV, 17 (222): «...uma extraordinária descida por um grande amor aos homens (πολλῆς φιλανθρωπίαν). Temos também esta convicção implicitamente afirmada *HCt* II, 6 (122): «Foi por causa de mim (*propter me*), que estava no *vale*, que ele desceu ao *vale*...».

<sup>857</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 509-513; MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 308.

<sup>858</sup> Cf. JACOBSEN, A.-C., «Christology in the Homilies of Origen», in *Orig.* IX (2009) 642.

«O Esposo revela-se, portanto, pelas redes; Jesus fez um caminho para ti; desceu à terra, submeteu-se às redes do mundo; vendo um grande rebanho de homens embaraçados pelas redes e vendo que estas não podem ser rasgadas por nenhum outro, a não ser por ele, veio para junto das redes, assumindo um corpo humano, que foi retido pelos laços das forças inimigas. Ele quebrou estes laços para ti e dirás: *eis que ele está atrás da nossa parede, olhando pelas janelas, revelando-se pelas redes* (Ct 2, 9)»<sup>859</sup>.

Estas duas dimensões centrais da Encarnação são expressões do amor de Cristo, Esposo, pela sua Esposa. Este amor já manifestado na pré-existência atinge assim, pela participação do Verbo à condição corpórea da humanidade (Hb 2, 14) e mais tarde pelo seu sacrifício pascal (Gl 2, 20) a sua máxima expressão. Se a *kenose* traduz o aniquilamento do Verbo (Fil 2, 7) que desce do céu à terra, a acomodação manifesta o facto da Encarnação não se realizar apenas na alma dos “perfeitos”, mas de todos aqueles que, segundo a sua condição, foram achados dignos de receber o Verbo de Deus nos seus “seios”, atraindo-o. Deste modo, a vinda do Esposo é ao mesmo tempo totalmente dom livre do Pai, que envia o seu Filho, mas também resposta a um pedido da Esposa, que já goza de uma pureza moral, condição primordial para acolher o Esposo. A Encarnação é, portanto, fundamentalmente uma ação trinitária, na lógica das “missões divinas”, que sublinha uma unidade de vontade e de ação no seio da Trindade apesar da distinção das “missões”<sup>860</sup>. A Encarnação do Verbo por amor da sua Esposa e por obediência ao Pai permite a Orígenes fazer alusão à concepção virginal e à pureza total de Jesus: «E, porque segundo a carne nasci duma virgem e da vontade do Pai, mas também *cresci em sabedoria e em idade* (Lc 2, 52), *as flores são vistas na terra, chegou o tempo da poda* (Ct 2, 12)»<sup>861</sup>.

---

<sup>859</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142-144): «Eminet igitur sponsus per *retia*; uiam tibi fecit Iesus, descendit ad terras, subiecit se *retibus* mundi; uidens magnum hominum gregem *retibus* impeditum nec ea ab alio nisi a se posse conscindi, uenit ad *retia*, assumens corpus humanum quod inimicarum fortitudinum *laqueis* tenebatur, ea tibi disruptit et loqueris: *Ecce hie retro post parietem nostrum, prospiciens per fenestras, eminens per retia*». Outros passagens sublinham a mesma realidade: *HCt* II, 3 (110); II, 6 (122).

<sup>860</sup> Cf. ORÍGENES, *Princ.* I, 3, 7 (160); CROUZEL, H., *Origène*, 243-250.

<sup>861</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 12 (144): «

Et quia secundum dispensationem carnis ex uirgine et uoluntate patris *creui et sapientia atque aetate profeci* (Lc 2, 52), *flores uisi sunt in terra, tempus sectionis adest* (Ct 2, 12)».

O Esposo, que é o Filho do Pai, vem ungido junto da Esposa, manifestando a sua total obediência ao Pai, “ecce adsum” (Is 65, 24), contrariamente à desobediência primordial dos seres racionais, e é reconhecido por Ela como aquele que amou a justiça (Sl 44, 8). Pondo isso em paralelo com o mérito da Esposa e o seu ardente desejo (*cupio ora contingere*), que levou o Pai a atender a sua súplica, Cristo dá-se a conhecer imediatamente como *Justiça*, manifestando-se como aquele que é fiel à promessa inerente ao AT. A sua excelência proclamada alegremente, num tom de louvor, pela Esposa: «porque os teus seios são melhores do que o vinho, e o odor dos teus perfumes está acima de todos os aromas» (Ct 1, 2), corresponde a uma afetividade ainda dominada pelos dinamismos do *amor/cupido*.

Do “aniquilar-se” *kenótico*, deixando a “forma de Deus” (Fil 2, 6-7), Orígenes passa ao “derramar-se”: «O teu nome é um perfume derramado» (Ct 1, 3). O nome está para a pessoa como o odor está para o perfume. Da plenitude divina onde se encontrava, o Filho aniquilou-se e vem ungido de perfume, que é “plenitude do Espírito divino”, na qual ninguém o podia apreender, a não ser talvez a Esposa assim agraciada<sup>862</sup>, e para que pudesse atingir a todos, “derramou-se” e por isso, o seu nome é a primeira forma de o conhecer. “Perfume derramado”, o nome de Cristo tem em si o odor da sua divindade e contém a força da primeira sedução que atraí as donzelas, que correm atrás dele, e desperta o “olfato espiritual”<sup>863</sup>. Assim, este perfume derramado que já é, em si, comunicação de santidade acompanha todo itinerário, estando presente no “odor” do nome de Jesus, na “flor do campo”, no “lírio dos vales”, “na gota de mirra”, até chegar à sua plena fruição na “plenitude de perfume”, que corresponde na Esposa à plena fruição do olfato espiritual<sup>864</sup>, que só acontece na sua participação no mistério pascal, quando ela ferve totalmente de um “amor espiritual”<sup>865</sup>.

---

<sup>862</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt I*, 4, 28 (238).

<sup>863</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 5 (82-84).

<sup>864</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 316.

<sup>865</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 510.

Se é por amor que Cristo encarnou, tal como na Escritura, todo um movimento soteriológico anima a sua *kenose*:

«Na verdade, porque *todas as nações foram consideradas como uma gota no balde* (Is 40, 15), era necessário que aquele que, pela salvação de todos, se fez tudo, se fizesse também *gota* para as libertar. De facto, o que é que ele não se fez pela nossa salvação?»<sup>866</sup>.

Esta finalidade soteriológica, que envolve toda a História da Salvação e alimenta os dinamismos relacionais do Esposo e da Esposa, traduz-se na vida concreta da Esposa por uma melhor e maior configuração ao Esposo, mediante uma vida virtuosa progressivamente virada para as realidades espirituais. A cristologia conduz assim a uma eclesiologia de comunhão, marcada pela realidade da peregrinação na senda do divino Esposo, intui uma doutrina moral e mística, alimentada pelo progressivo conhecimento do próprio Esposo.

### 5.1.2. Os efeitos da Encarnação na relação Esposo/Esposa

Os efeitos da Encarnação são fundamentalmente de ordem eclesiológica, moral e mística e vão ao encontro de uma afetividade que, tocada pela presença sensível do Esposo na sua humanidade, progride de um dinamismo possessivo a um dinamismo mais oblato. O fundamento deste movimento encontra-se na própria afetividade do Esposo, que se deixa tocar e atrair pela Esposa, alimenta com ela um “jogo de sedução” e caminha com ela até à união sponsal na *Caritas*, quando a Esposa já participa plenamente das virtudes de Cristo.

Na dimensão eclesiológica, a Encarnação do Verbo com a sua finalidade soteriológica implica uma universalidade da Igreja. De facto, à universalidade do nome de Jesus<sup>867</sup> que é «um

---

<sup>866</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 3 (110).

<sup>867</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 4 (82): «Cristo é nomeado em toda a terra, no mundo inteiro o meu Senhor é proclamado».

perfume derramado» (Ct 1, 3) deve corresponder a universalidade da Igreja, já prefigurada na pré-existência, mas também pelo casamento de Moisés com a etíope<sup>868</sup> e a visita da rainha de Sabá ao rei Salomão<sup>869</sup>: o Verbo fez-se “gota” para reunir “as gotas das nações” e “a gota do resto de Jacob”<sup>870</sup>. Não há, portanto, espanto que a casa de Simão «tenha ficado cheio do odor» deste perfume derramado, visto que encheu o mundo. Esta universalidade da Igreja não é uma justaposição da Igreja, vinda dos gentios com o resto de Israel, mas num duplo movimento paulino de conversão (Rm 11, 11-30); trata-se da constituição de uma única comunidade, onde se entrelaça a unidade e a diversidade na profissão de uma mesma fé<sup>871</sup>. Mesmo assim, o odor de santidade que trouxe Cristo não afeta apenas a comunidade cristã como conjunto, mas toca e transforma a casa de cada crente como a de Simão, o leproso<sup>872</sup>. Temos assim confirmada a passagem da letra da Lei à Lei espiritual e fundamentada a necessidade da inteligência espiritual de toda a Escritura. Esta unidade da Escritura tem o seu corolário na unidade da Igreja, em que a Igreja que veio dos gentios é irmã da sinagoga, da qual Cristo, o seu Esposo, é filho<sup>873</sup>. Mas, dado que nem todo o antigo Israel aderiu a Cristo, a Esposa que responde à Jerusalém terrestre, confessa a sua origem humilde, em nada comparável à dos descendentes de Abraão, e reconhece que da sua negritude foi feita formosa pela sua penitência<sup>874</sup>, imitando assim o pai Abraão que deixou a sua terra para seguir as orientações divinas ou o êxodo que conduziu à aliança com Deus, pois ir a Cristo passa por libertar-se da escravidão do pecado<sup>875</sup>: «sou negra e formosa» (Ct 1, 5).

---

<sup>868</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 6 (88): «...Moisés casa-se com uma mulher da Etiópia. De facto, a lei dele emigrou para esta nossa etíope».

<sup>869</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 6 (90).

<sup>870</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt II*, 10, 9 (450).

<sup>871</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 115.

<sup>872</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 4 (80).

<sup>873</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 3 (112): «A Igreja, que fala assim, somos nós que, a partir dos gentios, fomos congregados; o nosso Salvador é filho da irmã deles, isto é, da Sinagoga; com efeito, elas são duas irmãs, a Igreja e a Sinagoga».

<sup>874</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 6 (86).

<sup>875</sup> Cf. BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, 72-74.

Na dimensão moral, a convicção origeniana de que a Encarnação histórica do Verbo só tem efeito soteriológico para cada crente se se atualizar na sua própria alma implica que cada crente deve poder atraí-lo do céu pela beleza da sua alma<sup>876</sup>: a pureza moral surge então como a sua condição de base e a salvação, um processo sinérgico em que o *Logos* e a alma contribuem<sup>877</sup>. Ainda que o caminho ascético-espiritual feito com a Igreja do AT tenha preparado moralmente o crente a acolher Cristo na sua alma, convém que se desfaça totalmente de tudo o que nele é obra da “carne”, faça penitência para que, tocado pelo odor dos perfumes do Esposo, possa exalar o bom odor das virtudes<sup>878</sup>. Portanto, é fundamental que quem quer acolher o Esposo possa começar por abrigar-se à sua sombra e guardar em si um seio virginal: «o nascimento de Cristo começou a partir duma sombra. De facto, o seu nascimento não começou apenas em Maria a partir duma sombra, mas, se fores digno, o Verbo de Deus nasce em ti também»<sup>879</sup>. Orígenes adverte imediatamente que não se trata de realizar grandes obras ou cumprir uma lista de regras ético-morais, mas a pureza moral ou ter o coração puro, condição *sine qua non* para receber o Esposo<sup>880</sup>, começa pela fidelidade nas pequenas coisas (Lc 16, 10) até subir para as realidades superiores: tudo isso parte da meditação aprofundada da Escritura, mediante a qual somos progressivamente introduzidos no “apartamento” régio como a Esposa<sup>881</sup>. O sinal visível deste impacto positivo da Encarnação do Verbo no itinerário espiritual da Esposa é a progressiva restauração da sua beleza<sup>882</sup>, mediante o dom purificador da graça divina, traduzida pela proximidade do Esposo<sup>883</sup>, e a penitência como afirmação positiva da renúncia

---

<sup>876</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (78).

<sup>877</sup> Cf. JACOBSEN, A.-C., «Christology in the Homilies of Origen», 639-640.

<sup>878</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72-76).

<sup>879</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 6 (126): «Natiuitas Christi ab umbra sumpsit exordium; non solum autem in Maria ab umbra eius natiuitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur sermo Dei».

<sup>880</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 1, 13 (184); *HCt* II, 3 (112): «Os seios das mulheres púdicas são eretos e estão intumescidos pelo rubor virginal. São estas que recebem o Verbo de Deus e dizem: *Ele demorar-se-á no meio dos meus seios*».

<sup>881</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (84).

<sup>882</sup> Cf. GASPARRO, G. S., «Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione», in *SPM* 12 (1981) 231-266.

<sup>883</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116): «A Esposa, se estiver longe do Esposo, não é *formosa*; apenas se torna bela quando se une ao Verbo de Deus. E é com razão que ela agora é ensinada pelo Esposo, para que seja mais íntima e não se afaste do seu lado».

ao pecado, expressa no quotidiano pela ascese e a vida de oração<sup>884</sup>. A *imitatio Dei* ou a *imitatio Christi* torna-se assim o *leitmotiv* daquele que caminha para a união com o Esposo<sup>885</sup>, a expressão da sua salvação acolhida<sup>886</sup>. Tal como a Esposa/Igreja segue o seu Esposo, imitando-o na sua obediência total ao Pai, cada crente, seguindo o exemplo da Igreja com e na qual caminha, deve imitar a Cristo, o Mediador por quem ele participa na vida divina<sup>887</sup>. A excelência de Cristo que tanto atrai a Esposa e as donzelas deve implicar também a excelência da alma crente, que participa profundamente do mistério da união esponsal Cristo/Igreja, como sobressai nesta conclusão do alexandrino:

«Então, se és uma alma eclesiástica, és melhor do que todas as almas; se não és melhor, não és uma alma eclesiástica. Comparei-te com a minha cavalaria no meio dos carros do faraó, tu, minha mais íntima (Ct 1, 9)»<sup>888</sup>.

Na dimensão mística, a Encarnação acontece como resposta do Pai à súplica da Esposa que pede os “beijos” não mediados do próprio Esposo. O exercício ascético-espiritual que prepara o nascimento do Verbo na alma contribuiu fortemente para a descoberta da “sensibilidade espiritual” adormecida pela queda (Pr 2, 5). A esta descoberta gradual corresponde também um despertar progressivo e diferenciado dos diversos sentidos espirituais, proporcionado pela Encarnação, pelos quais a Esposa capta a presença do Esposo: tudo isso depende profundamente da misericórdia divina<sup>889</sup>, mesmo se o esforço humano e a sua adesão

---

<sup>884</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (118): «esforça-te, trabalha e pede com insistência para que compreendas santamente todas as coisas que foram ditas e oigas todas as coisas que são similares ao *espírito que desceu sob a forma duma pomba* (Mt 3, 16), porque *os teus olhos são pombas*».

<sup>885</sup> Cf. GASPARRO, G. S., «Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione», 238-239.

<sup>886</sup> Cf. JACOBSEN, A.-C., «Christology in the Homilies of Origen», 650-651.

<sup>887</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 1 (70); I, 6 (86-92). Esta ideia do progresso espiritual por imitação de Cristo ou da Esposa perfeita percorre as *Homilias*, assinalando a importância referencial e pedagógica dos modelos na vida moral e espiritual.

<sup>888</sup> ORIGENES, *HCt* I, 10 (100): «Igitur si ecclesiastica anima es, omnibus animabus es melior; si non es melior, non es ecclesiastica. *Equitavi meo in curribus Pharaonis assimilavi te, proxima mea* (Ct 1, 9)».

<sup>889</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 288-290.

livre são fundamentais<sup>890</sup>, pois é nas Escrituras que se inicia o encontro com Cristo, é lá que o Verbo de Deus «inicia a sua trajetória de enamorado para seduzir a Esposa»<sup>891</sup>.

Pela leitura e audição da Escritura e das sãs doutrinas, a “audição” e a “visão” espiritual antecedem a experiência do “tato espiritual” e medeiam os encontros iniciais da Esposa com o Esposo<sup>892</sup>. O “tato espiritual” desperta-se quando, ouvindo Cristo explicar o sentido da Escritura, podemos sentir arder o nosso coração no caminho como os discípulos de Emaús (Lc 24, 32) ou sentir-nos feridos pela flecha escolhida: isto pode acontecer também pela pregação dos que são dignos de tal ministério<sup>893</sup>. O “olfato espiritual” descoberto pelos aromas da Lei e dos Profetas desperta-se totalmente ao avizinhamo do Esposo, permitindo afirmar a superioridade dos seus “perfumes” (Ct 1, 3). O paladar que pela mediação da audição permite já saborear o vinho da alegria que vem do AT<sup>894</sup>, abre a possibilidade da embriaguez espiritual quando comunga do “leite” do Esposo, melhor do que o vinho, ou se nutre do próprio dele, a maçã entre as madeiras da floresta (Ct 2, 3)<sup>895</sup>.

Este despertar dos sentidos espirituais caminha progressivamente para um melhor conhecimento do Esposo. O odor do seu perfume que atrai as donzelas, pois ainda o conhecem apenas pelo seu nome, que é “um perfume derramado”, permite que o olfato espiritual progrida em direção à fruição do perfume, que é o Espírito Santo, levando a alma a ser no mundo “o bom odor de Cristo” e dando-lhe a capacidade de ungir a sua cabeça como a santa e já não apenas os seus pés como a pecadora<sup>896</sup>. Pela sua Encarnação, o Esposo torna-se visível na sua beleza, traduzindo assim a possibilidade de contemplar a sua divindade pela sua humanidade.

---

<sup>890</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72); I, 3 (78); *CCt* I, 4, 7 (224): É a alma instruída e bela que atrai o Verbo.

<sup>891</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 282.

<sup>892</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* IV, 1, 2 (678).

<sup>893</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (134): «Se alguém é ferido pela nossa palavra, pelo ensino da Escritura divina e pode dizer que *estou ferido de caridade*, talvez isso lhe corresponda. Ora, por que digo “talvez”? Exprimo uma opinião manifesta».

<sup>894</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 302.

<sup>895</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 6 (124).

<sup>896</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 4 (80-82).

Assim, sob a *epínoia Gazela* (Ct 2, 9), ele vem curar a visão espiritual da sua Esposa<sup>897</sup>, para que possa ter “olhos de pomba” e reconheça claramente a beleza do seu Esposo, sendo transformada neste mesmo ato de contemplação pela interiorização do contemplado<sup>898</sup>: ambos encantam-se num louvor recíproco desta beleza partilhada (Ct 1, 15-16)<sup>899</sup>. A audição espiritual, já descoberta pela subida espiritual através dos outros cânticos bíblicos que prepararam a Esposa para o “canto nupcial”, desperta-se com os diálogos místicos da Esposa com o seu Esposo a partir da sua Encarnação, de modo que, passando por grandes purificações, venha a ouvir “o gorjeio da rola”, isto é, a Sabedoria divina, como Moisés e os Profetas no rochedo dos montes, na intimidade com o Verbo<sup>900</sup>. O “tato espiritual” desenvolve-se a partir da Encarnação sob três perspetivas<sup>901</sup>: a união sponsal no leito comum do Esposo e da Esposa, que é o Corpo humano<sup>902</sup> e implica a vivência, já neste mundo, da castidade como início da união transformante com o Esposo, em que a graça divina envolve o amor humano e propicia o rejuvenescimento do “homem interior” (2 Cor 4, 16)<sup>903</sup>; os toques curativos do Esposo que libertam a Esposa das suas enfermidades terrenas e os seus toques espirituais, “a ferida de caridade” (Ct 2, 5) e os seus “beijos” (Ct 1, 2), que a fazem progredir para ele e finalmente o toque espiritual pelo qual a Esposa reconhece a presença do seu Esposo:

«E tu, então, curado pelo Salvador, toma o teu grabato e vai para a tua casa e, quando o Esposo vier para junto de ti, Esposa dele, e se deitar nele dir-lhe-ás: eis que és formoso, ó meu bem-amado e belo; o nosso leito está coberto pela sombra. Eis que és formoso, ó meu bem-amado»<sup>904</sup>.

---

<sup>897</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 13, 45 (648).

<sup>898</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 2, 7 (504).

<sup>899</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (116-120).

<sup>900</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (146).

<sup>901</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 320.

<sup>902</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 4 (120).

<sup>903</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 2, 8 (506).

<sup>904</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 4 (120): «Et tu igitur a Salvatore sanatus tolle grabatum tuum et uade in domum tuam et, cum ad te, sponsam suam, uenerit sponsus et in eo tecum fuerit reclinatus, dicas: *Ecce es speciosus fratruelis meus et quidem pulcher; acclinatio nostra umbrosa. Ecce es speciosus, fratruelis meus*».

O “paladar espiritual”, pela Encarnação, alegra-se com o leite do Esposo até poder encontrar no próprio Esposo o “alimento espiritual”, que a nutre<sup>905</sup>, restaura, sacia mas sobretudo é fonte de todas as suas delícias<sup>906</sup>.

Finalmente, o facto de o Verbo se encarnar abre a possibilidade da união mística para o qual o paralelismo dos sentidos espirituais e das *epínoiai* de Cristo nos encaminha, permitindo que os amantes que, pela Encarnação são “uma só carne” se tornem “um só espírito” pelo mistério pascal. Os efeitos da Encarnação que conduzem a esta futura união mística traduzem-se por um progressivo conhecimento do Esposo com os devidos efeitos afetivos e uma captação das virtudes inerentes às *epínoiai* deste itinerário. Assim, Esposo/Verbo/Cristo<sup>907</sup> é o *Perfume derramado* que atrai e contagia a Esposa pelo bom *odor* das virtudes (Ct 1, 3), o *Rei* que a introduz na sua intimidade e lhe revela os seus mistérios escondidos (Ct 1, 4), o seu *Bem-amado* (Ct 1, 13. 16), *Feixe de mirra* nos seus seios (Ct 1, 13), *Cacho de alfena* (Ct 1, 14), que principia a sua florescência, *Agricultor* que a transfere para lugares melhores (Jo 15, 1), *Flor do campo* (Ct 2, 1) que a ensina as boas obras, *Lirio dos vales* (Ct 2, 1) que a distingue dos espinhos, *Macieira* à sombra da qual ela repousa e *maçã* doce em sua boca (Ct 2, 3).

Vemos então que existe um forte nexos entre a “dimensão unitiva” e a “dimensão dinâmica” do acontecimento salvífico da Encarnação. De facto, se pela pureza moral o corpo do crente pode ser chamado “o leite do Esposo”, a própria humanidade de Cristo, o seu corpo, pode ser chamado “o nosso leite”, onde se dá a união esponsal, permitindo a participação da nossa própria humanidade no Verbo de Deus<sup>908</sup>. Tal como é reconhecida a universalidade de Cristo, cujo nome é «um perfume derramado», a sua implicação eclesiológica na universalidade

---

<sup>905</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* I, 4, 12 (226-228); *HCt* I, 5 (86): «Aquele que é maior já goza inteiramente do leite dos *teus seios* e, exultando, diz: *os teus seios são melhores do que o vinho*».

<sup>906</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 8, 12 (574).

<sup>907</sup> Estas são as *epínoiai* mais usadas nas *Homilias*.

<sup>908</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 510-513.

da Igreja, assim também, numa perspectiva mística, dá-se uma «bem-aventurada dilatação da alma na comunhão ao amor de Cristo»<sup>909</sup>.

Concluindo este tempo, particularmente centrado na Encarnação do Verbo e os seus efeitos imediatos no itinerário espiritual da jovem Esposa, podemos dizer que se desenvolveu progressivamente uma grande afeição pelo Esposo da parte da Esposa como das donzelas. De facto, a relação da alma com o Esposo, profundamente de ordem espiritual, constrói-se com dinâmicas afetivas até porque a sua finalidade está na união sponsal. Por isso, se na fase do noivado a afetividade foi mais passiva, deixando-se formar pelos toques dos pedagogos e tutores do AT e desenvolvendo a sua dimensão ativa numa “conquista juvenil” de bons costumes, marcada pelo risco do heroísmo<sup>910</sup>, os bons sentimentos religiosos que se foram criando na alma crente depositaram nela sementes duma afetividade mais oblativa. Duma afetividade mais autorreferencial, ainda que movida por uma finalidade transcendente, a noiva que ferve de amor pelo Esposo, razão e causa principal da sua ascensão moral e espiritual<sup>911</sup>, entra numa fase dinâmica de procura, acolhimento e encontro com o Esposo. A sua súplica ao Pai do Esposo deixa assim perceber que há uma grande distância qualitativa entre os toques dos seus pedagogos/tutores e os do Esposo<sup>912</sup>: «são os lábios dele agora que desejo atingir, que venha ele, que ele desça»<sup>913</sup>. Mesmo assim, nesta fase mais iluminativa do que purgativa, a Esposa tem ainda uma afetividade que progressivamente passará duma grande “sensualidade”, ligada à sua profunda ligação à humanidade de Cristo e dominada pelo *amor/cupio*<sup>914</sup>, a uma

---

<sup>909</sup> CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 119: «En langage mystique, ce symbole ne peut évoquer que la dilatation bienheureuse de l'âme dans la communion à l'amour du Christ».

<sup>910</sup> A subida que leva ao epitalâmio, pelo grande esforço ascético que exige, pode facilmente fazer nascer na alma, que inicia o seu itinerário espiritual, um sentimento de heroicidade, própria duma afetividade juvenil que mais se realiza nas conquistas, esquecendo por vezes a eficácia da ação discreta, mas fundante do *Logos* mediante a Escritura.

<sup>911</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 438-442.

<sup>912</sup> Cf. MONTEIRO, A. T., *Os sentidos espirituais no Comentário ao Cântico dos Cânticos de Orígenes*, 291.

<sup>913</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 2 (72).

<sup>914</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 2 (74-76); *II*, 6 (124).

afetividade oblativa, dominada pela *caritas* e enraizada na sua participação nos mistérios escatológicos de Cristo. A vinda do Esposo traz consigo um prazer que, saciando a sede inicial da sua presença, alegra a Esposa, mas também se torna lugar de uma contínua e renovada sede até que o Esposo se torne nela «fonte de água viva que jorra para a vida eterna» (Jo 4, 14): o Esposo acorda e ativa continuamente o desejo da Esposa que, por sua vez, possibilita a sua progressão e atrai o Esposo. Portanto, a própria afetividade que possibilita o progresso espiritual e o encontro amoroso com o Esposo realiza também um verdadeiro itinerário espiritual. O Esposo já não é apenas aquele que vem saciar o desejo, porventura possessivo, da Esposa<sup>915</sup>, mas o sumo Bem, cujos sentimentos ela deseja partilhar, repousando a cabeça no seu “peito”<sup>916</sup>, transmitindo o que contemplou no seu “aposento”<sup>917</sup> e finalmente fervendo de uma caridade para com aqueles que ainda estariam longe do Esposo ou de uma tão profunda experiência<sup>918</sup>: isto é a consequência lógica do crescimento do Verbo na alma e o próprio ministério do pregador traduz esta preocupação<sup>919</sup>. Deste modo, a penitência, a ascese e a oração já não são apenas exercícios práticos que dispõem ao encontro com o Esposo, mas toda a vida da Esposa, toda a sua atividade quotidiana torna-se lugar potencial deste encontro<sup>920</sup>, realizando tudo para a maior glória de Deus e fazendo da sua vida uma oração permanente.

---

<sup>915</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 7 (94): A experiência mística de Orígenes aqui relatada atesta a impossibilidade de possuir o Esposo e a necessidade de progredir por um outro tipo mais elevado de afetividade. *HCt* I, 8 (96): a fidelidade da Esposa provada pela experiência da desapareição do Esposo e o desejo ardente de o encontrar e contemplar no esplendor da sua majestade são como que pontes desta transição na maturação da própria afetividade da Esposa.

<sup>916</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 3 (78).

<sup>917</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 5 (84).

<sup>918</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 9 (136).

<sup>919</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (134).

<sup>920</sup> Cf. RUSCH, W. G., «On being a christian – according to Origen», 323.

## 5.2. A RELAÇÃO ESCATOLÓGICA ESPOSO/ESPOSA: CAMINHO PARA UMA AFETIVIDADE PASCAL

Se o nascimento do Verbo na alma já continha uma dimensão unitiva, própria da Encarnação, os seus efeitos imediatos conduziram sobretudo a Esposa pelos dinamismos da “via iluminativa”<sup>921</sup>. Assim preparada por sucessivas purificações e iluminações, a Esposa virá a vislumbrar e viver mais intensamente esta dimensão unitiva quando, totalmente impregnada por um amor espiritual, se dispuser a participar no mistério pascal do seu Esposo e ouvindo-o exaltar a sua beleza: «ele descreve com um amor espiritual a beleza da Esposa: *as tuas faces são como as duma rola* (Ct 1, 10). Ele louva a face dela e inflama-se pela cor vermelha das suas *faces*»<sup>922</sup>. Com este louvor, o Esposo afirma já a participação da sua Esposa na sabedoria divina, simbolizada na “rola”, mas sobretudo a sua fidelidade ao seu único Esposo, Cristo, por quem ela mantém a sua pureza e castidade<sup>923</sup>.

A ascensão para uma afetividade pascal, que marca esta fase final do nosso itinerário e se traduz pela plena fruição dos sentidos espirituais, passa por uma “rotunda” obrigatória para a qual a voz do Esposo chama a atenção da sua Esposa antes de entrar no seu repouso: trata-se de reconhecer a sua dignidade de Esposa<sup>924</sup>, a sua origem divina, para não se entregar às doutrinas erradas enquanto se procura atingir o pleno conhecimento de Cristo<sup>925</sup> e ordenar em si a caridade, como expressão de justiça, para não cair no risco da idolatria, amando a criatura mais do que o Criador<sup>926</sup>. Estas duas condições já são, porém, expressão de uma afetividade

---

<sup>921</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 5 (82): «A Esposa não segue o Esposo, indo atrás dele, mas caminha ao seu lado, agarra a mão do Esposo e a mão dela está na mão direita do Esposo...».

<sup>922</sup> ORÍGENES, *HCt I*, 10 (100): « Deinde pulchritudinem sponsae spiritali amore describit. *Genae tuae ut turturis* (Ct 1, 10). *Faciem illius laudat et genarum rubore succenditur*».

<sup>923</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt II*, 7, 9 (398).

<sup>924</sup> Este conhecer-se a si próprio tal como a conceção da subjetividade não se realiza por uma introspeção autorreferencial, mas numa dialética com a Escritura, através da exegese: a Revelação torna-se o espelho perante o qual o homem pode redescobrir a sua dignidade fundamental e viver conseqüentemente. Esta experiência soteriológica corresponde ao conhecimento de si pelo Logos, consoante a alma o vai conhecendo nas suas *epinoiai* (cf. BERCHMAN, R. M., «Self-knowledge and subjectivity in Origen», in *Orig.* VIII (2003) 1, 440-446).

<sup>925</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt I*, 9-10 (98-100); CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, 276-277.

<sup>926</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt II*, 8 (128-130).

bela, marcada por um amor espiritual, própria de uma alma capaz de discernimento pela inteligência, de tal modo que, num exame de consciência, o alexandrino pergunta-nos: «quem de nós, pensas tu, progrediu de tal modo que tenha, como principal e primeira caridade entre todas, a caridade pelo Verbo de Deus e ponha em segundo lugar os seus filhos?». Só depois de cumprir estas duas condições é que estamos a caminho de uma afetividade pascal, podendo já participar dos mistérios da Paixão-Morte-Ressurreição de Cristo.

Para melhor perceber como é que a Esposa, na visão beatífica, é totalmente transformada no seu Esposo, que ele contempla “face a face”, começaremos por analisar a relação Esposo/Esposa no desenrolar dos mistérios da Paixão e Morte de Cristo, onde a Esposa testemunha uma afetividade totalmente dominada pela caridade, e por fim trataremos da sua participação na Ressurreição de Cristo.

### **5.2.1. O “repouso do Esposo”: o mistério da Paixão-Morte de Cristo**

Nas *Homilias* assistimos a duas grandes vindas do Esposo: a primeira como resposta do Pai à súplica da Esposa é interpretada em relação à Encarnação<sup>927</sup> e a segunda, que acontece depois do Esposo se ter ausentado da Esposa, que só ouve a sua voz ou é consolada pelos seus companheiros, é interpretada escatologicamente como a *parusia*<sup>928</sup>. Este dinamismo que vai da Encarnação à *parusia* alimenta profundamente o desejo unitivo da Esposa, tecendo assim a sua história de amor com o divino Esposo<sup>929</sup>. Esta história é marcada pelas *epinoiai* do Esposo que são formas da sua manifestação à Esposa consoante o estado da sua alma.

---

<sup>927</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 2 (72): esta primeira vinda com os seus efeitos salvíficos prolonga-se até à hermenêutica de Ct 2, 3.

<sup>928</sup> Cf. ORIGÈNE, *HCt* II, 10 (100): esta segunda vinda é tratada na interpretação feita de Ct 2, 8-14.

<sup>929</sup> Cf. CASTELLANO, A., «La Encarnación como fundamento del progreso en el Comentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», 513-516. Esta segunda vinda na alma, que para o Verbo já constitui a sua *parusia*,

Sem desenvolver uma profunda cristologia pascal como fez para a Encarnação, Orígenes situa este mistério de Cristo entre a realidade presente da Igreja peregrina e a perspectiva futura da visão beatífica, já possível no século presente, ainda que em enigma, pela participação na Ressurreição de Cristo. O mistério pascal de Cristo, na sua tríplice dimensão (Paixão-Morte-Ressurreição), fundamenta-se no amor redentor do Filho, já manifestado na sua Encarnação. De facto, é por nós que Cristo aceitou o suplício e a morte na cruz, é por amor pela sua Esposa que o imortal por natureza quis morrer para lhe dar a vida em plenitude, «depois de ter quebrado o agulhão da morte»<sup>930</sup>. Orígenes não deixa de se comover perante este grande mistério, esta expressão máxima do amor divino por cada um de nós:

«O que é que ele não se fez pela nossa salvação? Nós somos nada e ele *aniquilou-se a si próprio, tomando sobre si a forma de servo* (Fil 2, 7). *Somos um povo louco e insensato* e ele tornou-se *a loucura da pregação* (1 Cor 1, 21), *para que a insensatez de Deus fosse mais sábia do que os homens*. Somos fracos, mas *a fraqueza de Deus tornou-se mais forte do que os homens* (1 Cor 1, 25)»<sup>931</sup>.

Se a causa do mistério pascal é o amor, a sua finalidade é a nossa salvação. Por isso, a grande emoção do alexandrino não é apenas um êxtase da sua sensibilidade e inteligência<sup>932</sup> perante este grande mistério, mas traduz também a convicção de que a Salvação oferecida a todos os homens é um caminho que cada qual abraça livremente. Se estávamos presos pelos laços da morte por causa dos nossos pecados, Cristo libertou-nos e abriu-nos as portas do Céu e continua a velar atrás das nossas paredes para que a morte não entre pelas nossas janelas, cabe a nós não lhas fechar e viver como os que foram salvos:

«Jesus fez um caminho para ti; desceu à terra, submeteu-se às *redes* do mundo; (...) veio para junto das *redes*, assumindo um corpo humano, que foi retido pelos *laços* das

---

tem a dupla função de preparação e realização da manifestação escatológica do Filho (cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 365).

<sup>930</sup> Cf. ORIGÈNE, *HCt* II, 12 (144).

<sup>931</sup> ORIGÈNE, *HCt* II, 3 (110): «Quid enim pro nostra salute non factus est? Nos inanes et ille *exinaniuit semet ipsum formam serui accipiens* (Fil 2, 7) . Nos *populus stultus et non sapiens*, et ille factus est *stultitia praedicationis* (1 Cor 1, 21), ut *fatuum Dei sapientius fieret hominibus*».

<sup>932</sup> Nunca se trata para Orígenes de uma saída de si, mas de uma transformação interior que leva o homem, no livre uso da sua racionalidade, a superar-se progressivamente até à fonte da sua racionalidade, que é Deus (cf. SKALTSAS, G., «La question de l'extase chez Origène et Grégoire de Nysse», 701-704).

forças inimigas. Ele quebrou estes *laços* para ti e dirás: *eis que ele está atrás da nossa parede, olhando pelas janelas, revelando-se pelas redes* (Ct 2, 9)<sup>933</sup>.

O homem não se pode então salvar a si mesmo, pois o mundo está cercado pelas *redes* do diabo e a própria natureza humana, manchada pelo pecado e por ele atraída, não pode libertar-se sem o auxílio do seu Salvador. Por isso, dado que, neste mundo, só conseguimos contemplar e atingir o Verbo de Deus pela sua humanidade<sup>934</sup>, ele assumiu a nossa realidade para poder, no mesmo combate que enfrentamos contra as forças inimigas, quebrar os laços do diabo de modo que possamos dizer como o salmista: «*a nossa alma, como um pardal, foi tirada do laço dos caçadores; o laço foi destruído e fomos libertados. Fomos abençoados pelo Senhor, que fez o céu e a terra*» (Sl 123, 7-8).

Esta sensibilidade origeniana à misericórdia divina exprime-se claramente em cada passo do mistério pascal. A Paixão de Cristo pela sua Esposa, situada entre as duas vindas do Esposo, é apresentada simbolicamente como o “repouso” do Rei/Esposo, durante o qual os seus companheiros, que já não são os do AT, mas «os anjos e aqueles que *chegaram ao estado do homem perfeito* (Ef 4, 13)», consolam a Esposa pelo Evangelho temporal que anuncia, ainda que de modo velado, a sua *parusia* gloriosa, quando Cristo, triunfando da morte, tiver recapitulado todas as coisas sob o seu domínio:

«Enquanto ele *dorme*, aparecem à Esposa os companheiros do Esposo, os anjos, e consolam-na com estas palavras: não podemos fazer-te ornamentos de ouro, não somos tão ricos como o teu Esposo, que te presenteia com uma *colar* de ouro; nós faremos imitações de ouro, pois não temos ouro. Por isso, debes alegrar-te também, se te fazemos imitações de ouro com apliques de prata. *Far-te-emos imitações de ouro com apliques de prata* (Ct 1, 11), contudo, não em todo o tempo, mas apenas até que o teu Esposo se levante do *repouso*. De facto, quando ele se levantar, far-te-á ele próprio um colar de ouro, far-te-á um de prata, ele próprio ornará o teu espírito e a tua inteligência e serás verdadeiramente rica, *Esposa perfeita na casa do Esposo...*»<sup>935</sup>.

---

<sup>933</sup> ORIGÈNE, *HCt* II, 12 (142-144): «uiam tibi fecit Iesus, descendit ad terras, subiecit se *retibus* mundi; uidens magnum hominum gregem *retibus* impeditum nec ea ab alio nisi a se posse conscindi, uenit ad *retia*, assumens corpus humanum quod inimicarum fortitudinum *laqueis* tenebatur, ea tibi dirupit et loqueris: *Ecce hie retro post parietem nostrum, prospiciens per fenestras, eminens per retia*».

<sup>934</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le Christ Sauveur selon Origène», 79.

<sup>935</sup> ORÍGENES, *HCt* I, 10 (100-102): «Quo interim *dormiente* apparent sponsae sponsi sodales angeli et his earn sermonibus consolantur: nos tibi *aurea* ornamenta *facere* non possumus, non sumus tam diuites, ut

Os tempos escatológicos constituem os do conhecimento perfeito, da visão beatífica, mas até lá chegar estamos ainda historicamente no que poderíamos chamar o tempo da Igreja. Neste sentido, a Paixão de Cristo é visto como um mistério que acompanha todo este tempo. Com efeito, tendo sofrido e sido crucificado historicamente por nós, Cristo, Esposo e Salvador da sua Igreja, continua assim a sofrer a sua Paixão no seu Corpo que é a Igreja, enquanto este permanecer neste mundo de provações<sup>936</sup>. Compreende-se então que a Esposa, esperando pela segunda vinda do seu Esposo, diga: «O meu bem-amado é, para mim, um cacho de alfena nas vinhas de Engadi» (Ct 1, 14), dado que, neste “olho da prova” em que está, ela continua a sofrer provações, esperando o seu transplante para vinhas melhores e manifestando o seu amor pelo seu Esposo cuja vinda espera no «segredo do seu coração»<sup>937</sup>.

O anúncio da Paixão contida na promessa dos companheiros do Esposo desperta uma resposta racional na Esposa: «o meu nardo ofereceu o seu odor. O meu bem-amado é para mim um feixe de mirra; ele demorar-se-á no meio dos meus seios» (Ct 1, 12-13). Relacionando esta resposta com o episódio evangélico da unção de Betânia, o alexandrino revela o conhecimento parcial que tinha a Esposa sobre a Paixão de Cristo, traduzindo a sua participação neste mistério pelas suas boas obras que são como que o nardo derramado sobre a cabeça do nosso *Mestre e Salvador*<sup>938</sup>. Assim, à *Passio sponsi* corresponde o *Nardus sponsae* de modo que o comportamento moral da Esposa, nosso modelo, seja o testemunho da inteligência que tem deste mistério, o que mostra que ela se conformou à Paixão e Morte de Cristo: crucificada e sepultada com o seu Esposo, ao qual se assemelhou pela “ferida de caridade”, ela testemunha a unidade da fé e da caridade como necessária para uma vida de virtudes em Cristo. Por isso, a exortação do nosso pregador é direta e clara:

---

sponsus tuus, qui aureum tibi *monile* largitur; nos *similitudines auri faciemus*, non habemus aurum. Et hoc quoque laetandum est, si *similitudines auri*, si *stigmata faciamus argenti*. *Similitudines auri faciemus tibi cum stigmatibus argenti* (Ct 1, 11) uerum non omni tempore, sed *donec* sponsus tuus consurgat a *cubitu*. Si enim ille surrexerit, ipse tibi *aurum*, ipse *faciet argentum*, ipse tuam mentem sensumque decorabit, et eris uere diues in sponsi domo sponsa *perfecta*».

<sup>936</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 200.

<sup>937</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 3 (114-116).

<sup>938</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 2 (106-108).

«E tu, toma então o *nardo* para que, depois de o *teres derramado* como suave odor sobre a cabeça de Jesus, possas dizer ousadamente: *o meu nardo ofereceu o seu odor* (...). Mas quando é que irás fazer isso? Quando fores como o Apóstolo e disseres: *somos o bom odor de Cristo em todo o lugar, no meio daqueles que são salvos* (2 Cor 2, 15), as tuas boas obras serão um *nardo*. Se, pelo contrário, pecares, os teus pecados exalarão um odor repugnante»<sup>939</sup>.

A relação aqui estabelecida deixa perceber sacramentalmente uma alusão ao Batismo como fé no mistério pascal de Cristo e como conformação de vida à Morte e à Ressurreição do Senhor: trata-se duma vida nova e renovada em Cristo. Assim, o Batismo e a Penitência, enraizados neste mistério pascal, traduzem a condição da Igreja enquanto o seu Esposo estiver no seu repouso<sup>940</sup>.

O mistério da Morte de Cristo, associado à sua Paixão como “repouso do Rei”, é apresentado como o combate libertador que ele realizou em favor da sua Esposa<sup>941</sup> e é acentuado numa perspectiva mística em ligação com o nascimento e crescimento do Verbo na alma. De facto, se o grito dos santos que desejam ser salvos acordam o Salvador (Mt 8, 23 s), «enquanto ele dorme é a tempestade, a morte, o desespero»<sup>942</sup>. Por isso, a Igreja/Esposa, que prepara as donzelas para a vinda do Esposo, exorta-as a acordarem nelas a caridade, que é Cristo, para que possam receber também a “ferida de caridade” e participar na sua Ressurreição<sup>943</sup>.

O progressivo conhecimento destes mistérios que revelam a própria identidade do Esposo, o mistério por excelência, dá-se mercê das suas *epinoiai*. De facto, à Esposa que já tinha sido introduzida no “apartamento do Rei”, contemplando os seus “tesouros ocultos”, Cristo é apresentado na sua Paixão como o *Rei* que entrou no seu repouso. Maior do que Salomão, o

---

<sup>939</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 2 (108): «Et tu igitur assume nardum, ut, postquam caput Iesu suavi odore perfuderis, possis audenter effari: Nardus mea dedit odorem suum (...). Quando autem hoc facies? Si factus fueris ut Apostolus et dixeris: *Christi bonus odor sumus in omni loco in his qui saluantur* (2 Cor 2, 15), bona opera tua *nardus* sunt. Si uero peccaueris, peccata tua taetro odore redolebunt».

<sup>940</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 204.

<sup>941</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 11 (140).

<sup>942</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 9 (136): «illo dormiente tempestas, mors et desperatio est».

<sup>943</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 10 (138).

Esposo atrai assim na sua Paixão a sua Esposa, manifestando-lhe a sua realeza na cruz e a sua divindade à qual ela irá responder unguindo-lhe a cabeça<sup>944</sup>. Como *Rei*, o Esposo no seu repouso abre-lhe a possibilidade de chegar à plena revelação dos mistérios até então escondidos, como vem simbolizado no seu lado aberto e pela rutura da cortina do templo (Mt 27, 51)<sup>945</sup>. Quanto mais se aproxima a Esposa deste mistério, recebendo na sua alma a marca da Paixão de Cristo, “a ferida de caridade”, Cristo é-lhe conhecido como “Flecha escolhida”, que nas mãos do Pai permite-a conhecer melhor os seus desígnios, e é também a própria ferida, expressando a intimidade do Verbo na alma.

A *Flecha* está intimamente ligada à *epinoia Logos*, expressa especialmente aqui no contexto da Paixão. Assim, a *Flecha* é sobretudo a Palavra transmitida pelos ministros do Esposo<sup>946</sup>, traduzindo assim que a Esposa ainda não atingiu a perfeição escatológica que lhe vem pela sua participação na Ressurreição de Cristo, pois só “os perfeitos” são diretamente ensinados pelo Pai, o Filho e o Espírito Santo<sup>947</sup>. Para chegar a este estado de perfeição, a alma deve desnudar-se totalmente e apresentar-se humildemente à *Flecha*<sup>948</sup>, tal como o Filho na Cruz, que sem pôr em causa a sua identidade de natureza e igualdade de poder com Pai, se lhe subordinou<sup>949</sup>, a fim de que nesta bem-aventurada submissão, vencida totalmente por Cristo, ela possa reconhecer a sua realeza<sup>950</sup>. A alma que recebe a “ferida de caridade” participa assim da caridade que, como mãe das virtudes, é a própria essência de Cristo<sup>951</sup> e, por isso, encontra-

---

<sup>944</sup> Ungir a cabeça de Jesus como a Santa é, segundo Orígenes, reconhecer a sua divindade (cf. ORÍGENES, *FLc* 60, 506 sobre Lc 7, 37).

<sup>945</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* II, 8, 25 (420-422).

<sup>946</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (134): «Se alguém é ferido pela nossa palavra, pelo ensino da Escritura divina e pode dizer que *estou ferido de caridade*, talvez isso lhe corresponda. Ora, por que digo “talvez”? Exprimo uma opinião manifesta».

<sup>947</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 101-154.

<sup>948</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (132): «...desnuda os teus membros e apresenta-te ao *dardo escolhido*, dardo formoso, pois Deus é o seu *arqueiro*».

<sup>949</sup> Cf. CROUZEL, H., «Le Christ Sauveur selon Origène», 68.

<sup>950</sup> Cf. CROUZEL, H., «Origines patristiques d’un thème mystique: le trait et la blessure d’amour chez Origène», 317.

<sup>951</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt Prol.* 2, 47 (124).

se inteiramente abrasada pelo desejo das realidades celeste e já anseia ser nutrida e sustentada por Cristo: «apoiar-me com as suas mãos, porque eu estou ferida de caridade» (Ct 2, 5).

Neste desfalecimento de amor, todo o ser vibra de felicidade e o homem na sua afetividade sente-se consolado, dominado por uma doce presença que lhe faz arder o coração e lhe abre as portas dos mistérios como aos discípulos de Emaús (Lc 24, 32), impulsionando o seu dinamismo afetivo para o testemunho<sup>952</sup>. Com efeito, se pelo nascimento e crescimento progressivo do Verbo na alma, traduzido pelo mistério da Encarnação e os seus efeitos, vimos a afetividade ser progressivamente transfigurada, a participação na Paixão do Esposo permite à Esposa passar para uma afetividade dominada pela caridade. A dimensão “erótica” que permanece e impulsiona o seu ardente desejo contém as marcas fortes de uma afetividade que gera vida em Cristo, ao exortar as donzelas a acordarem em si a caridade e indicando-lhes o Esposo que vem. Com efeito, a Esposa já pode dizer:

«A sua mão esquerda está sob a minha cabeça, para que me faça repousar e que o braço do Esposo se torne a minha *almofada* e que a parte principal da minha alma se recline sobre o Verbo de Deus»<sup>953</sup>.

Partilhando assim «riquezas e glória» (Pr 3, 16) do seu Esposo, ainda que parcialmente, a Esposa, enquanto espera que a sua segunda vinda lhe traga «o cumprimento e os anos de vida», que estão na mão direita do Esposo (Pr 3, 16), fruto da vida nova que brota da sua Ressurreição, exprime já a sua própria caridade, exortando as filhas de Jerusalém, que deixaram dormir nelas o Verbo de Deus, para o acordarem e assim beneficiar da “tranquilidade” que ele vem trazer na sua Páscoa<sup>954</sup>. Numa perspectiva profundamente escatológica, se o grito da Esposa perfeita é que consegue acordar o seu Esposo, podemos dizer que, enquanto ela espera que se

---

<sup>952</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 8 (132-134): «Que felicidade ser ferido por este *dardo*! É por esta *flecha* que foram feridos aqueles que conversavam entre si, dizendo: *não estava ardente o nosso coração no caminho, quando ele nos explicava as Escrituras?* (Lc 24, 32)».

<sup>953</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 9 (134): «*Igitur laeua eius sub capite meo, ut me faciat requiescere, et brachium sponsi fiat ceruical meum et reclinetur animae principale super sermonem Dei*».

<sup>954</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 9-10 (136-138).

levante do seu sono, a Esposa dorme entre os dois Testamentos, recebendo “imitações de ouro” que são o dom do Evangelho “com apliques de prata” que representam a Lei<sup>955</sup>, até que o seu Esposo lhe diga: «Levanta-te, vem, minha mais íntima, formosa minha, pomba minha» (Ct 2, 13). A Ressurreição possibilitará então a passagem do Evangelho temporal ao Evangelho eterno, ouro verdadeiro oferecido apenas a quem for conforme à Ressurreição de Cristo<sup>956</sup>.

### 5.2.2. A Ressurreição e uma afetividade pascal

A participação na Paixão e Morte de Cristo traduziu, para a Esposa, uma escatologia preparada e anunciada, que se realiza agora pela sua participação na vida nova do Esposo: é a Ressurreição e os seus frutos beatíficos. A sabedoria adquirida na via iluminativa e pela “ferida de caridade” culmina agora no conhecimento do Esposo sob a sua *epínoia Sabedoria* (1 Cor 1, 30), *Verdade* (Jo 14, 6). A *parusia* do Esposo, realidade há muito esperada, é jubilosa e apodera-se totalmente da Esposa que, cessando de falar, pode apenas apontá-lo:

«Enquanto está ainda a falar, chega o Esposo, que ela aponta com o dedo e diz: *eis que ele vem, saltando sobre os montes*. Compreende que a alma da Esposa é ditosa e perfeita porque ela vê mais rápido, contempla mais rápido a vinda do Verbo, porque sente que lhe veio a sabedoria, a *caridade* e diz àquelas que não estão a ver: *eis que ele vem*»<sup>957</sup>.

Temos assim uma bela manifestação afetiva da experiência mística, em que toda a sensibilidade da pessoa, dominada pela contemplação do seu Bem-amado, focaliza e convida a focalizar a atenção apenas nele. A Esposa vê-o mais rápido porque, aperfeiçoando-se em Cristo pelas sãs doutrinas eclesiais, se tornou um “monte da Igreja” e recebeu do seu Esposo, na sua

---

<sup>955</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* IV, 2, 24 (712); CHÊNEVERT, J., *L'Église dans le Commentaire d'Origène sur le Cantique des Cantiques*, 204-207.

<sup>956</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 335-369.

<sup>957</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 10 (138): «Adhuc igitur loquente ea aduenit sponsus, quem digito monstrat et dicit: *ecce hic uenit saliens super montes*. Intellige sponsae animara beatam atque perfectam, quae citius uideat, citius sermonis contempletur aduentum, quae sibi sapientiam, sibi uenisse sentiat *caritatem* et dicat non uidentibus: *Ecce hic uenit*».

*epínoia Gazela* (Ct 2, 9), uma visão penetrante e justa. Só assim é que ela o consegue reconhecer como o seu *Salvador, Filhote dos veados* (Ct 2, 9) que mata o inimigo e corresponder, no século presente, a sua própria dignidade de “cavalaria” do Senhor entre “os carros do Faraó” (Ct 1, 9), participando deste combate do seu Esposo contra as forças do mal<sup>958</sup>. A partir destas duas *epínoiai*, a Esposa acede assim ao conhecimento da própria intimidade divina no mistério da Trindade: distinção das Pessoas divinas na unidade e unicidade de Deus<sup>959</sup>; ela acolhe a Salvação pelo “conhecimento da fé” com a sua visão penetrante e pela “perfeição das obras”, vencendo com o seu Esposo «os venenos das serpentes e os artífices diabólicos»<sup>960</sup>.

A sua exortação dirigida às donzelas deixa perceber que há uma dupla vivência do mistério da Ressurreição de Cristo<sup>961</sup>. A primeira começa neste mundo pelo Batismo vivido na fé e realiza-se progressivamente pelo progresso espiritual e moral: «se construíres uma *parede* e ergueres um edifício de Deus, ele virá *atrás da tua parede, contemplando pelas janelas* (Ct 2, 9)»<sup>962</sup>. Esta “parede” e “edifício de Deus” significam que a alma está «no interior dos baluartes da fé e dos edifícios da sabedoria, coberta pelo teto da caridade», de modo que educada por retas doutrinas ela possa ser chamada “casa do vinho” (Ct 2, 4), onde o Esposo quer entrar, ceiar e repousar com o Pai e o Filho (Ap 3, 20)<sup>963</sup>. Esta conformação à Ressurreição de Cristo que passa pela vivência efetiva do seu Batismo traduz-se misticamente pela presença do Esposo que, tal um guardião, vigia as nossas janelas para que a morte não possa entrar pelos nossos sentidos: esta é a realidade presente da Igreja que já vive marcada pela Páscoa do Salvador, o que traduz a sacramentalidade constitutiva da Igreja enquanto aguarda o século futuro. Assim, a Esposa, nesta primavera que é a conversão dos gentios, onde o batismo dá os

---

<sup>958</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* I, 10 (98).

<sup>959</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 13, 43 (648): este mistério é reservado apenas a quem for “monte da Igreja”.

<sup>960</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 13, 50 (653).

<sup>961</sup> Cf. CROUZEL, H., «La “première” et la “seconde” Résurrection des hommes d’après Origène», in *Did.* 3 (1973) 3-19.

<sup>962</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 12 (142): «Si aedificaueris *parietem* et feceris aedificationem Dei, uenit *post parietem tuum. Prospiciens per fenestras* (Ct 2, 9)».

<sup>963</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* III, 14, 13 (662-664): «anima autem (...) sed intra munimenta fidei et aedificia sapientiae posita celsisque fastigis caritatis oblecta».

seus frutos pela remissão dos pecados (*a poda*) e a Igreja se espalha por toda a terra<sup>964</sup>, ouve sempre a voz do Esposo dizer-lhe:

«*Levanta-te, vem, minha mais íntima, minha formosa, minha pomba* (Ct 2, 10) ... Eu suportei por ti a fúria das tempestades (Mt 8, 24), enfrentei as vagas que te eram destinadas; *a minha alma está triste até à morte* (Mt 26, 38) por causa de ti; *ressuscitei da morte* depois de ter quebrado *o aguilhão da morte* e desatado as cadeias do inferno»<sup>965</sup>.

Percebemos, portanto, que é Cristo glorioso que nos acorda a nós mesmos, clama a beleza da sua Esposa e nos oferece a tranquilidade interior, onde brotam alegria e caridade como frutos do Espírito de Deus: eis os sinais da Ressurreição que transparecem no corpo belo e gracioso da Esposa<sup>966</sup>. Por isso, a conformidade à Ressurreição do Esposo nunca implica uma fuga do corpo ou uma total espiritualização do homem, mas uma harmonia em que o corpo e o espírito já não são forças antagónicas: esta harmonia é característica duma afetividade pascal. Esta conformidade traduz-se pelo crescimento do Verbo «em sabedoria e em idade» (Lc 2, 52) na sua Esposa até que toda a terra se encha de flores, dê fruto maiores sob a ação do Pai, que a poda (Jo 15, 2), para que possa enfim ouvir o grito da rola, a voz da própria Sabedoria divina, o Espírito Santo que, se acomodando também à condição de cada um<sup>967</sup>, vai santificando a Esposa e dispondo-a para o encontro escatológico propriamente dito, que corresponde à segunda vivência da Ressurreição de Cristo. A Redenção é então concebida no século presente, onde a Esposa combate as forças adversas com o seu Esposo, como «uma morte ao pecado com Cristo e uma regeneração por conformação a Cristo ressuscitado»<sup>968</sup>. O corpo e o espírito em

---

<sup>964</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* IV, 1, 15-19 (686-688).

<sup>965</sup> ORÍGENES, *HCt* II, 12 (144): «*Surge, ueni, proxima mea, speciosa mea, columba mea* (Ct 2, 10)... Ego pro te sustinui rabiem tempestatum, ego fluctus, qui tibi debebantur, excepi; *tristis est facta anima mea propter te usque ad mortem* (Mt 26, 38); *surrexi a mortuis fractis mortis aculeis et inferni uinculis dissolutis*».

<sup>966</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt* IV, 2, 18 (708-710).

<sup>967</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 12 (146): como *Rola*, o Espírito Santo revela «os grandes e mais ocultos mistérios» e como *Pomba* fala dos mistérios que os homens alcançam.

<sup>968</sup> CROUZEL, H., «Le Christ Sauveur selon Origène», 78.

plena harmonia na oração já não são forças antagónicas da antropologia tricotómica, pois trata-se de uma vida nova em que Cristo é o agente e o modelo<sup>969</sup>.

A segunda vivência da Ressurreição, que é perfeita, é a Ressurreição final, a visão beatífica. Nesta perspetiva totalmente escatológica, o inverno que passou é figura da vida presente com as suas provações<sup>970</sup>, a poda é a última purificação, «a remissão dos pecados» ou batismo de fogo que nos conforma ao corpo glorioso de Cristo<sup>971</sup>, os frutos da figueira são os da unidade perfeita da Igreja e da sua plenitude, “o grito da rola” é a de Cristo que ensina “face a face” e já não «através de um espelho e por enigmas»<sup>972</sup>. O Esposo pode então convidar a sua amada dizendo: «levanta-te, vem», mas primeiramente como sucedeu com Moisés, «sob a proteção do rochedo» (Ct 2, 13-14), onde protegida contra qualquer possibilidade de exposição ao mal, a Esposa é instruída nos mistérios da sabedoria divina, sendo-lhe revelado o que acontecerá nos últimos tempos<sup>973</sup>. Depois, será conduzida por Cristo «para aquilo que está diante da parede», atestando neste caminhar que esteja bem preparada para contemplar as realidades invisíveis e eternas<sup>974</sup>: este último percurso antes da visão beatífica traduz a total transformação da Esposa no Verbo de Deus, que lhe dá um conhecimento semelhante ao seu, para que venha a contemplar o Pai como o próprio Filho o vê<sup>975</sup>.

Reconhecida a beleza da sua Esposa, que pela contemplação transformante se tornou semelhante a ele, o Esposo poderá dizer-lhe quando ela entrar no “repouso do século futuro”: «mostra-me a tua face». A visão beatífica como ponto culminante do “jogo de sedução”, que alimentou a relação esposal desde a queda até agora, sela a união mística dos dois amantes e traduz-se afetivamente pela plena fruição dos sentidos espirituais. Bela pela sua participação na

---

<sup>969</sup> Cf. CROUZEL, H., «La “première” et la “seconde” Résurrection des hommes d’après Origène», 4-11.

<sup>970</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt IV*, 1, 24 (692).

<sup>971</sup> Cf. CROUZEL, H., *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, 249-251.

<sup>972</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt IV*, 1, 27 (692).

<sup>973</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt IV*, 2, 8-12 (702-706).

<sup>974</sup> Cf. CHÊNEVERT, J., *L’Église dans le Commentaire d’Origène sur le Cantique des Cantiques*, 260-261.

<sup>975</sup> Cf. CROUZEL, H., *Origène et «la connaissance mystique»*, 497.

beleza da Sabedoria<sup>976</sup>, a Esposa na doçura e paz que marcam a sua atitude final manifesta uma afetividade pascal, já não perturbada pelas crises emocionais causadas pelas ausências do seu Esposo, mas saciada pela plenitude da sua manifestação gloriosa. De facto, ela passou da “imitação” à perfeição, da “sombra” à Verdade, do “segundo a imagem” à semelhança. Essencialmente feminina na sua relação com Cristo<sup>977</sup>, a alma, transformada totalmente no seu amado, «é ao mesmo tempo Esposa e Mãe», porque «recebe e gera» no Verbo<sup>978</sup>. Por isso, quando ela só abre a boca para falar do Verbo de Deus, cuja glória contempla, ela é elogiada não somente pela sua beleza, mas pela doçura da sua voz e entende-se dizer: «faz-me ouvir a tua voz, porque a tua voz é suave» (Sl 103, 34).

Estas realidades futuras que consolidam a esperança da Igreja não são, portanto, mero discurso escatológico, mas começam já na nossa realidade peregrina. A Igreja que veio dos gentios, porque recebeu a sabedoria dos bens futuros do seu Esposo, *Rochedo* à sombra do qual foi consolidada na doutrina de Cristo e amadureceu na fé<sup>979</sup>, deve agora falar a Israel para realizar a plenitude da sua unidade em Cristo<sup>980</sup>. De facto, «quando ela aprendeu então a falar – cala-te, porém, e ouve Israel<sup>981</sup> (Dt 27, 9) – e sabe o que diz, a sua voz tornou-se *suave* para o Esposo...»<sup>982</sup>. A esperança desta plenitude repousa numa conceção da Igreja como comunidade teândrica, onde o Esposo, mesmo antes da sua Encarnação, atrai os homens e realiza a sua Salvação, de tal modo que a relação esponsal de cada crente com Deus se fundamenta na união esponsal Cristo/Igreja<sup>983</sup>. Por isso, na vida presente o cristão deve continuamente rezar para que, achado digno pelo Esposo, na sua *epínoia Sabedoria* lhe dê a virtude da sabedoria, que lhe permite conhecer misticamente e com profunda intimidade as

---

<sup>976</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt IV*, 2, 17 (708).

<sup>977</sup> Cf. LEKKAS, G., «*La féminité de l'âme chez Origène*», in RPA 16 (1998)1, 23-36.

<sup>978</sup> Cf. CROUZEL, H., «*Le thème du mariage mystique chez Origène*», 57.

<sup>979</sup> Cf. ORÍGENES, *CCt IV*, 2, 9 (702).

<sup>980</sup> Cf. SGHERRI, G., *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene*, 433-444.

<sup>981</sup> Esta interpelação poderia significar a nova relação que deve existir entre Israel e a Igreja, pois esta aprendeu do Verbo como falar e a outra deve ouvi-la.

<sup>982</sup> ORÍGENES, *Hct II*, 13 (148): «*Quando ergo didicit loqui — Tace enim et audi Istrahel (Dt 27, 9) — et scit, quid loquatur, et suavis facta est sponso uox*».

<sup>983</sup> Cf. ALEXE, S. C., «*Origène et l'Église visible*», 460-466.

realidades divinas, revelando-lhe estes mistérios e tornando-o participante da sua essência como *Logos*<sup>984</sup>. Com efeito, só dele, o ungido do Pai e nosso Salvador Jesus Cristo, recebemos desde agora as marcas salvadoras da bem-aventurança futura.

---

<sup>984</sup> Cf. ORÍGENES, *HCt* II, 13 (148). Só pela participação nestas *epínoiai* por excelência de Cristo é que podemos ser elogiados como o Esposa: «Se abrires a tua boca para o Verbo de Deus, o Esposo dir-te-á: *a tua voz é suave e bela é a tua aparência* (Ct 2, 14)».



## CONCLUSÃO

Ao findarmos este nosso trabalho, testemunhamos a surpreendente alegria que nos proporcionou o percurso feito até aqui, porque acabámos por confirmar que a afetividade, ainda que não muito falada na antiguidade nem muito estudada nos autores patrísticos, é o *habitat* no qual se move toda a hermenêutica e mística de Orígenes. Podemos dizer que a categoria da relação é o meio pelo qual este autor explicita a experiência espiritual, partindo da sua própria experiência mística em *HCt* 1, 7.

Pelos passos que fomos dando, centrados numa atenção ancilar ao texto e deixando-nos guiar pelo exegeta-pregador, fomos descobrindo o lugar da afetividade no itinerário espiritual delineado nas *Homilias*, seguindo o progresso em crescendo até a sua plena fruição na união mística com Cristo, onde a própria Esposa se torna *Caritas* e vive movida apenas pelo desejo do Verbo.

O primeiro capítulo permitiu-nos aprofundar, no âmbito da relação personalizada e eclesial com o Verbo divino, o caso concreto de Orígenes, centrado na sua afinidade com a Escritura em geral e particularmente com o *Cântico dos Cânticos*. Acabámos por perceber a centralidade do *Logos* divino no processo exegético, até encontrar no epitalâmio a expressão máxima deste relacionamento sponsal. Este drama do amor divino para com a sua Esposa fundamenta bem a sua teoria hermenêutica e a sua antropologia dinâmica ou tendencial na sua tricotomia. Assim, entre hermenêutica e antropologia, entre a Escritura com os seus três sentidos e o progresso espiritual do hermeneuta, afirmou-se a afetividade como chave que permite esta personalização da relação com a Escritura.

O segundo capítulo constitui como que o eixo consistente ao díptico composto pelos outros dois. Consciente de que toda a história do cristianismo se poderia descrever como um continuado processo de “tradução”, isto é, de reinterpretação de textos e conceitos, achámos que o nosso estudo tinha que começar e terminar na tradução das *Homilias*. Elas próprias

chegaram-nos às mãos já “traduzidas” do grego ao latim, num processo de tradução e “traição” de que o próprio autor será objeto e vítima. Não há, porém, outro caminho senão o de tentarmos, também nós, traduzir Orígenes.

Traduzir para português as *Homilias*, a partir da versão latina de Jerónimo, foi um exercício hermenêutico e teológico que nos fez mergulhar na *forma mentis* do alexandrino, assimilar a sua pedagogia de pregador ao serviço da Palavra e tocar de perto a rede das relações estabelecida neste nosso texto de base. Por outro lado, sabendo que, posteriormente, toda a espiritualidade cristã do Oriente e do Ocidente bebeu muito destas *Homilias*, seria até escandaloso não existir uma versão portuguesa deste texto ou falarmos do nosso tema sem superar este vazio que encontramos.

O terceiro capítulo permitiu-nos delinear as dinâmicas concretas do itinerário espiritual delineado nas *Homilias* e perceber, a partir de uma ontologia da afetividade em Orígenes, qual o lugar e o papel da afetividade neste itinerário. Importante para a possibilidade e a realização deste itinerário, impulsionado pela Encarnação do Verbo, a afetividade realiza também um itinerário de maturação. De uma afetividade manchada, depois da queda, e dominada pelo *éros*, chegámos, com a sua melhor participação nas virtudes de Cristo, a uma afetividade pascal, dominada pela *agapè*, mas sem supressão do *éros*, agora focalizado no Verbo e os seus mistérios. Temos assim a expressão de uma espiritualidade cristã integral.

O pregador, consciente da importância e implicação da sua tarefa, ao preocupar-se pela adesão integral e definitiva dos seus ouvintes a Cristo e pela sua salvação, permitiu-nos, nas suas ideias-chaves, encontrar alguns fundamentos teológicos para uma espiritualidade integral, que contribuísse à salvação de todo o homem e do homem todo. Os mais relevantes de teor cristológico, eclesiológico e antropológico, orientados para uma finalidade soteriológica são:

Toda a Revelação divina é uma expressão amorosa de Deus que se realiza no encontro de duas liberdades e segue um itinerário durante o qual o homem vai sendo “divinizado” pelo Verbo. Esta divinização, que implica um crescimento integral do homem nas virtudes de Cristo,

realiza-se no contexto de uma intrínseca harmonia entre conhecer e amar a Deus e ganha as cores de uma profunda devoção para com Jesus.

A Escritura como Palavra de Deus, sendo útil para a edificação e Salvação do homem, tem uma intrínseca relação com a constituição antropológica do homem. A exegese não é, portanto, um mero estudo de um texto antigo, mas o lugar de uma íntima relação com o *Logos* divino presente na Escritura, de uma abertura e disposição de todo o ser ao Espírito que a inspirou, ao ponto de ter o *voûç* de Cristo. Por isso, a passagem do sentido literal ao sentido espiritual traduz também um progresso espiritual pelo qual o homem se afasta do domínio da “tendência inferior” da sua alma, que o orienta para as realidades corporais, para se deixar conduzir pelo *pneuma*. A distinção dos três sentidos da Escritura e dos três tipos de homem, que deles derivam, manifestam o argumento antropológico da própria pedagogia divina da Inspiração e justificam a distinção qualitativa que marca a relação dos crentes com Cristo assim como a sua intensidade: a afetividade é o pressuposto deste relacionamento, o lugar do seu desenvolvimento e a chave que nos permite a compreensão do dinamismo da antropologia e hermenêutica origenianas.

A Encarnação do Verbo, como acontecimento histórico-salvífico e fundamento do progresso espiritual, tem que se tornar realidade pessoal, realizando-se na alma de cada crente e produzindo os seus efeitos na vida concreta de cada um. Esta dimensão kenótica da Encarnação e a subsequente acomodação do Verbo ao homem e a cada homem, como condição da nossa salvação, eclesial e individualmente realizada. Como dom do Pai, a Encarnação é também resposta à alma que, inflamada pelo desejo da presença do seu Esposo, for capaz de o atrair até junto de si. A personalização deste mistério e dos restantes mistérios da vida de Cristo mostra claramente a profunda dimensão afetiva que alimenta todo o itinerário salvífico do homem. Mais ainda, a admirável condescendência do Verbo e toda a preparação pedagógica que Deus foi dando ao homem desde a queda permite que se fala, não somente de uma espiritualidade afetiva, mas também de uma teologia afetiva: Deus, na sua transcendência, não

fica insensível ao homem, como bem no-lo mostra a *kenose* e acomodação do verbo, mas também do próprio Espírito Santo, na sua missão reveladora e santificadora.

O último fundamento encontra a sua expressão na eclesiologia origeniana. Como “Corpo de Cristo” e “comunidade teândrica”, onde Deus atrai os homens para a sua salvação, a sua santidade não é apenas de origem ontológica em Cristo (Ef 5, 27), o seu Esposo, mas também deve resplandecer na e pela santidade de cada alma crente. Por isso, a Igreja peregrina aproximar-se-á cada vez mais da sua realidade escatológica, a Igreja celeste, quando cada um dos seus membros, numa profunda relação afetiva e amorosa com ela, for capaz de progredir para as realidades celestes. Esta configuração a Igreja, que medeia a configuração a Cristo, modelada na relação sponsal Cristo/Igreja, manifesta uma maturação da afetividade que permite a cada crente, que segue Cristo, mediante o seu nome, o odor dos seus perfumes, a excelência da sua Beleza ou os seus beijos, manifestar um amor puro, sem vícios para com os outros crentes e a Igreja, alegrando-se pela Esposa que, introduzida no “apartamento do Rei”, contemplou a riqueza dos seus mistérios escondidos.

A partir destes fundamentos cristológicos, eclesiológicos e antropológicos, envolvidos numa dinâmica soteriológica, podemos encontrar claramente respostas à nossa problemática inicial. Porque, no itinerário espiritual, se trata de uma relação com Deus, mediada pelas missões do Filho e do Espírito Santo, sem uma profunda consideração da afetividade, não é possível sequer falar de relação. Deste modo, a relação pessoal/eclesial com Cristo se consolida num itinerário, marcado pela realidade do combate espiritual, dado a diferença ontológica dos dois amantes em relação. A progressão que se vai realizando numa tensão escatológica não é retilínea, mas definida pelos dinamismos da relação sponsal/amorosa entre o crente/Igreja e Cristo: quanto maior é a ligação afetiva com o Esposo, melhor é a disposição e a adesão da Esposa a acolhê-lo e viver configurado a ele, ansiando profundamente e alegremente pelas núpcias místicas, onde, transformada totalmente na Sabedoria e Beleza do seu Esposo, poderá repousar com Ele, contemplando-o “face a face”.

Compreendemos então que, se a formação cristã quer contribuir a uma mais íntima adesão e identificação do crente com Cristo, como expressão viva da sua salvação já inaugurada neste mundo, a afetividade nunca pode ser considerada como um mero apêndice, um estorvo a superar na vida espiritual, mas a fonte dinamizadora do próprio itinerário, sem a qual não haveria nem relação pessoal com Cristo nem comunhão integral aos seus sentimentos. Como fonte, a afetividade realiza também um itinerário durante o qual ela vai sendo renovada e purificada na única Fonte, que é Cristo, de modo que o progresso espiritual seja também potencializado por uma maturação afetiva, assumindo os próprios dinamismos criadores e recetivos de uma afetividade madura. Por isso, como no-lo ensina ainda Orígenes, o conhecimento de Deus nunca pode separar-se do amor a Deus, pois, o verdadeiro conhecimento de Deus corresponde a união perfeita com ele, ainda que sem confusão das identidades. Seria então contribuir ao desenvolvimento de uma “esquizofrenia espiritual” que de marginalizar a afetividade na vida espiritual, fazendo pensar aos homens contemporâneos que é possível conhecer a Deus sem ter uma vida virtuosa, sem assumir a integralidade da nossa humanidade, mas tentando apenas uma pura espiritualização falaciosa como se o Filho não tivesse encarnado. Torna-se claro, até pelo motivo da Encarnação do Verbo, que não pode haver progresso espiritual que não seja também profundamente afetivo; não há relação com Cristo que não se estabeleça e desenvolva a partir da afetividade humana. A ausência de dualismo que marca a antropologia origeniana, a implícita identificação da alma com a integralidade do homem, na sua natural tensão para Deus, a sinfonia que ele cria entre a exegese e a vida espiritual, cujos frutos concretos devem resplandecer numa vida de virtudes afirmam, ainda hoje, a urgência de uma espiritualidade holística perante os riscos de uma fragmentação possibilitada pela própria configuração das nossas sociedades modernas.

A crítica dirigida à Igreja, vinda da parte de alguns sectores que denunciam a sua teologia sem coração e a pastoral fria dos seus pregadores e pastores, não encontra confirmação nas fontes patrísticas, pelo menos nos escritos de Orígenes que, por isso, nos pode ajudar a

recuperar uma espiritualidade integral, onde a afetividade não só tem lugar, como lhe serve de sustento antropológico e ontológico.

A nossa pastoral e formação necessitam de recuperar este sentido mais profundo das “ascese” como exercitação espiritual, onde o “desejo” e a afetividade num processo são essências na recuperação do cristianismo como encontro e experiência forte com o Esposo.

Tanto na catequese, como na pregação e formação espiritual, é fundamental entrosar vitalmente a *lectio divina* com a experiência da própria experiência de fé, nas várias dimensões da nossa vida cristã hodierna: na liturgia feita mistagogia, na arte feita contemplação do Belo, na exegese feita leitura orante, na teologia feita espiritualidade e experiência mística.

O nosso trabalho permitiu-nos ressaltar a importância fundamental da afetividade no itinerário espiritual, mostrando como nas suas dimensões “passiva” e “ativa” ela é o lugar insubstituível da possibilidade de uma relação pessoal verdadeiramente integral com Cristo, a Igreja e a sociedade na qual vivemos e somos chamados a testemunhar a nossa fé.

Orígenes, a partir da hermenêutica do *Cântico dos Cânticos*, introduziu na espiritualidade cristã ideia do progresso ilimitado movido pelo desejo, que gozará de imensa fecundidade na mística posterior. A exegese e a espiritualidade só ganharão em recuperar esta mística do *Cântico*, como chave hermenêutica da experiência efetiva com Deus em Cristo.

Não estamos, note-se bem, a falar de um caminho reservado aos místicos ou aos teólogos de profissão. Na escola de Orígenes, toda a leitura bíblica só se entende como caminho de iniciação nos mistérios salvíficos. Um caminho a fazer por todos, e sem etapas acabadas.

Precisamos de uma pedagogia da transmissão e educação na fé que não se esqueça a experiência de crescimento gradual e a dimensão pessoal e comunitária da relação salutar com Cristo, possibilitada pela afetividade. A própria pessoa de Cristo, nos seus gestos e palavras, nos orienta para este encontro afetivo, onde o outro, na sua integralidade e personalidade irrepetível, faz o seu itinerário de conversão e progresso espiritual, seguindo-o na comunidade dos discípulos.

Perante este vibrante apelo interno e externo ao “afeto” e a afetividade na Pastoral eclesial, A Igreja, felizmente, tem feito muito para recuperar uma espiritualidade afetiva e uma evangelização que passa por gestos de ternura e amor não apenas com os “perfeitos”, mas com todos e sobretudo os mais fragilizados do caminho que nos leve ao Pai. O Ano Santo da Misericórdia, encerrada a 30 de Novembro de 2016, a defesa, na *Evangelii Gaudium*, de uma Igreja que seja “uma mãe de coração aberto”, expressão de uma contínua descoberta da alegria do Evangelho, o convite, na *Laudato si*, a “educação e espiritualidade ecológicas”, numa atenção ao todo da criação; as orientações de *Amoris Laetitia* para uma praxis eclesial mais atenta à família como escola dos “afetos” e mais transformada pela “alegria do amor”, são alguns gestos e exortações que, do cunho do Papa Francisco, testemunham desta progressiva recuperação eclesial de uma espiritualidade integral.

Sabemos que o pensamento de Orígenes esta longe de se dizer todo nas *Homilias sobre o Cântico*. Mesmo assim, foram suficientes estas duas pérolas homiléticas para percebermos quanto o grande Mestre alexandrino nos pode ensinar a enaltecer as maravilhas que Deus opera na fragilidade humana. Ouvi-lo dizer-nos que o corpo humano, mesmo o corpo fragilizado do leproso, chamado “o príncipe do mundo” ou do paralisado, é o leito onde o Esposo se deita com a sua Esposa (*HCt* II, 4) daria certamente um novo impulso teológico a pastoral hospitalar ou perceber que não há ciúme nas virtudes, mas alegria no amor puro (*HCt* I, 5) revitalizaria toda a vida cristã, levando a formação cristã não nos caminhos de um moralismo, mas de uma vida que participa das virtudes de Cristo.

Não quisemos nem podíamos ser exaustivos no tratamento de tão complexo autor e assunto. Seria ainda interessante, na perspectiva de uma revitalização da vivência dos sacramentos, nomeadamente o Batismo e a Penitência, estudar a dimensão estética que os acompanha. Não seria mais teologicamente interpelador falar do sacramento da Penitência e da beleza de vida em Cristo, chamando assim a atenção, além da remissão dos pecados, à beleza que recebe o penitente ao rejeitar o seu pecado para melhor se configurar a Cristo? Não

beneficiaria uma teologia da Encarnação e do mistério pascal de Cristo que, a partir de uma ontologia da afetividade em Orígenes, não se limitasse a descrever os seus efeitos afetivos, mas chegasse a uma própria teologia afetiva, centrada na expressão afetiva e amorosa de Cristo por nós nestes mistérios? Finalmente, a Eclesiologia de comunhão promovida pelo Concílio Vaticano II não encontraria melhor impacto ao aprofundar a relação afetiva que Orígenes estabelece entre o coletivo e o individual na sua eclesiologia, afirmada nas suas obras sobre o *Cântico dos Cânticos*, e testemunhada na sua relação com os seus ouvintes? Seria importante que houvesse em todas as áreas do estudo teológico um lugar para a teologia afetiva.

# SIGLAS E ABREVIATURAS

Nas citações das obras de Orígenes ou de outros autores da Patrística, referimo-nos, sempre que for possível, à edição das *Sources Chrétiennes*.

## 1. FONTES

### a) Obras de Orígenes

CC	<i>Contra Celsum</i>
CCt	<i>Commentarium in Canticum canticorum</i>
CIo	<i>Commentarii in Iohannem</i>
CRm	<i>Commentarii in Romanos</i>
EpAfr.	<i>Epistola ad Africanum</i>
EpGr	<i>Epistola ad Gregorium</i>
FLc	<i>Fragmenta in Lucam</i>
H Ct	<i>Homiliae in Canticum canticorum</i>
HEx	<i>Homiliae in Exodum</i>
HEz	Homiliae in Ezechielem
H Gn	<i>Homiliae in Genesim</i>
HIs	<i>Homiliae in Isaiam</i>
HJr	<i>Homiliae in Jeremiam</i>
HJs	<i>Homiliae in Josue</i>
HLc	<i>Homiliae in Lucam</i>
HLv	<i>Homiliae in Leviticum</i>
HNm	<i>Homiliae in Numeros</i>
HPs	<i>Homiliae in Psalmos</i>

Phil. *Philocalia*  
Princ. *De Principiis*

## **b) Outros autores patrísticos**

Apol. *Apologie pour Origène* (PANFILO DE CESAREIA)  
HE *Histoire ecclésiastique* (EUSÉBIO DE CESAREIA)  
Rem. Orig. *Remerciement à Origène* (GREGÓRIO TAUMATURGO)

## **2. OUTRAS**

Ant. *Antonianum*, Roma, 1926ss.  
AT *Antigo Testamento*.  
Aug. *Augustinianum*, Roma, 1961ss.  
BLE *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse, 1899ss.  
BP *Biblia Patristica*, Paris, 1975ss.  
CCM *Cahiers de Civilisation Médiévale*  
CE *Collection Cahiers Évangile*  
CH *Church History: Studies in christianity and culture*, Santa Rosa (California), 1888ss.  
C.N.R.S. Éditions du *Centre National de la Recherche Scientifique*  
CPG *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout, 1974-2003.  
CUP *Cambridge University Press*,  
DELL *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, ed. por ERNOUT, A., MEILLET, A., Paris, 1951<sup>3</sup>.  
Did. *Didaskalia*, Lisboa, 1971ss.

- DLFAC *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, ed. por BLAISE, A., Turnhout, 1967<sup>2</sup>.
- DO *Origene. Dizionario*, ed. por CASTAGNO, A. M., Roma, 2000.
- DSBP *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, ed. lit. por PANIMOLLE, S. A., Roma, 1992ss.
- DSp *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, ed. por VILLER, M., CAVALLEIRA, F., DE GUIBERT, J., Paris, 1937-1995.
- DThC *Dictionnaire de Théologie Catholique*, ed. por VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, E., Paris, 1923-1972<sup>3</sup>.
- EA *Études Augustiniennes* (ed.)
- EPIB *Editrice Pontificio Istituto Biblico.*
- Greg. *Gregorianum*, Roma, 1920ss.
- HTS *Hervormde Teologiese Studies/Theological Studies*, Durbanville, 1943ss.
- HTR *Harvard Theological Review*, Cambridge, 1908ss.
- IPA *Institutum Patristicum Augustinianum* (ed.)
- JThS *Jornal of Theological Studies*, Oxford, 1899ss.
- NDPAC *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristane*, ed. por DI BERARDINO, A., Marietti, Génova-Milão, 2006ss.
- NT *Novo Testamento.*
- Orig. V *Origeniana Quinta*, Louvain, 1992.
- Orig. VI *Origeniana Sexta*, Louvain, 1995.
- Orig. VII *Origeniana Septima*, Louvain, 1999.
- Orig. VIII *Origeniana Octava*, Louvain, 2003.
- Orig. IX *Origeniana Nona*, Louvain-Paris-Walpole, 2009.
- Orig. X *Origeniana Decima*, Louvain-Paris-Walpole, 2011.

Orig. XI	<i>Origeniana undécima</i> , Louvain-Paris-Bristol, 2016.
OUP	<i>Oxford University Press</i> .
PatSor.	<i>Patristica Sorbonensia</i> , Paris, 1957ss.
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> , ed. por MIGNE, J. P., Paris, 1857-1866.
POC	<i>Proche-Orient Chrétien</i> , Jerusalém, 1951ss.
Praef.	<i>Praefatio</i> .
PUL	<i>Presses Universitaires de Louvain</i> .
RA	<i>Revue Apologétique</i> , Paris, 1905-1940.
RPA	<i>Revue de Philosophie Ancienne</i> , Bruxelles, 1983ss.
RSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i> , Paris, 1910ss.
RT	<i>Revue Thomiste</i> , Toulouse, 1893ss.
RTh	<i>Religion and Theology</i>
SEA	<i>Studia Ephemeridis «Augustinianum»</i> , Roma, 1967ss.
SC	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris, 1941ss.
SM	<i>Studia Missionalia</i> , Roma, 1943ss.
ST	<i>Studia Theologica</i> , Oslo, 1949ss.
SPM	<i>Studia Patristica Mediolanensia</i> , Milão, 1974ss.
T.	<i>Tomo</i> .
TV	<i>Teología y Vida</i> , Santiago (Chile), 2000ss.
UCE	<i>Universidade Católica Editora</i> .
UCL	<i>Université Catholique de Louvain</i> .
Vol.	<i>Volume</i> .

# BIBLIOGRAFIA

## 1. FONTES

### a) Obras de Orígenes

ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par Olivier ROUSSEAU, Cerf, Paris, 2007<sup>2</sup> (SC 37b).

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, introduction, traduction et notes par Luc BRÉSARD et Henri CROUZEL, T. 1, Cerf, Paris, 1991 (SC 375); T. 2, Cerf, Paris, 1992 (SC 376).

ORIGÈNE, *Commentaire sur S. Jean*, avant-propos, traduction et notes par Cécile BLANC, T. 1, Cerf, Paris, 1966 (SC 120); T. 2, Paris, 1970 (SC 157); T. 3, Paris, 1975 (SC 222); T. 5, Paris, 1992 (SC 385).

ORIGÈNE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, introduction par Michel FÉDOU, traduction, notes et index par Luc BRÉSARD, T. 1, Cerf, Paris, 2009 (SC 532).

ORIGÈNE, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel BORRET, T. 3, Cerf, Paris, 1969 (SC 147); T. 4, Cerf, Paris, 1969 (SC 150).

ORIGÈNE, *Fragments sur S. Luc*, in ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, introduction, traduction et notes par Henri CROUZEL, François FOURNIER, Pierre PÉRICHON, Cerf, Paris, 1962, 461-547 (SC 87).

ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, introduction par Henri DE LUBAC et Louis DOUTRELEAU, traduction et notes par Louis DOUTRELEAU, Cerf, Paris, 2003 (SC 7 bis).

ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, introduction, traduction et notes par Marcel BORRET, Cerf, Paris, 1985 (SC 321).

ORIGÈNE, *Homélie sur le Lévitique*, introduction et notes par Marcel BORRET, T. 1, Cerf, Paris, 1981 (SC 286).

- ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, Nouvelle édition par Louis DOUTRELEAU, T. 2, Cerf, Paris, 1999 (SC 442).
- ORIGÈNE, *Homélie sur les Juges*, introduction, traduction, notes et index par Pierre MESSIÉ, Louis NEYRAND, Marcel BORRET, Cerf, Paris, 1993 (SC 389).
- ORIGÈNE, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, introduction, traduction et notes par Henri CROUZEL et Luc BRÉSARD, Cerf, Paris, 1995 (SC 411).
- ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, introduction, traduction et notes par Pierre NAUTIN, T. 1, Cerf, Paris, 1976 (SC 232); T. 2, Cerf, Paris, 1977 (SC 238).
- ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiél*, introduction, traduction et notes par Marcel BORRET, Cerf, Paris, 1989 (SC 352).
- ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, introduction, traduction et notes par Henri CROUZEL, François FOURNIER, Pierre PÉRICHON, Cerf, Paris, 1962 (SC 87).
- ORIGÈNE, *Lettre à Africanus*, introduction, traduction et notes par Nicholas DE LANGE, Cerf, Paris, 1983 (SC 302).
- ORIGÈNE, *Lettre d'Origène à Grégoire*, Cerf, Paris, 1969, 185-195 (SC 148).
- ORIGÈNE, *Philocalie 1-20 sur les Écritures*, introduction, traduction et notes par Marguerite HARL, Cerf, Paris, 1983 (SC 302).
- ORIGÈNE, *Philocalie 21-27 sur le libre arbitre*, introduction, texte, traduction et notes par Éric JUNOD, Cerf, Paris, 1976 (SC 226).
- ORIGÈNE, *Traité des Principes*, Introduction et traduction par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, T. 1, Cerf, Paris, 1978 (SC 252); T. 3, Cerf, Paris, 1980 (SC 268).
- ORIGÈNE, *Traité des Principes*, commentaire et fragments par Henri CROUZEL et Manlio SIMONETTI, T. 4, Cerf, Paris, 1980 (SC 269).

## **b) Outros autores patrísticos**

- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, Traduction et Notes par Gustave BARDY, Cerf, Paris, 1955 (SC 41).

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène*, introduction, traduction et notes par Henri CROUZEL, Cerf, Paris, 1969 (SC 148).

PAMPHILE DE CÉSARÉE, *Apologie pour Origène*, traduction et notes par René AMACKER et Éric JUNOD, T. 1, Cerf, Paris, 2002 (SC 464).

## 2. INSTRUMENTOS

ALLENBACH, J. (coord.), *Biblia Patristica: index des citations et allusions Bibliques dans la littérature Patristique*, C.N.R.S, Paris, 1975ss.

BIENERT, W. A., KÜHNEWEG, U. (ed.), *Origeniana septima: Origenes in den auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, PUL/Peeters, Louvain, 1999.

BLAISE, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 2e éd. revue et augmentée, Brepols, Turnhout, 1967.

CASTAGNO, A. M. (dir.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000.

CROUZEL, H., *Bibliographie critique d'Origène : Supplément I*, in abbatia S. Petri/Martinus Nijhoff, Steenbrugis, 1982.

DALY, R. J. (ed.), *Origeniana quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and later developments*, PUL/Peeters, Louvain, 1992.

DI BERARDINO, A. (dir), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristane*, Marietti, Génova-Milão, 2007.

DORIVAL, G., LE BOULLUEC, A. (ed.), *Origeniana sexta: Origène et la Bible*, PUL/Peeters, Louvain, 1995.

ERNOUT, A., MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1951<sup>3</sup>.

GUURARD, M., *Clavis Patrum Graecorum: Patres antenicaeni*, Vol. 1, Brepols, Turnhout, 1983.

- HEIDL, G., SOMOS, R. (ed.), *Origeniana nona: Origen and the religious practice of his time*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole, 2009.
- JACOBSEN, A.-C. (ed.), *Origeniana undecima: Origen and Origenism in the history of Western thought*, Peeters, Louvain-Paris-Bristol, 2016.
- KACZMAREK, S., PIETRAS, H. (ed.), *Origeniana decima: Origen as writer*, Peeters, Louvain-Paris-Walpole, 2011.
- MIGNE, J. P., *Origenis opera omnia*, PG 13, Brepols, Turnhout, 48.
- MIGNE, J. P., *Origenis opera omnia*, PG 17, Brepols, Turnhout, 253-288.
- PANIMOLLE, S. A. (dir.), *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica*, Borla, Roma, 1992ss.
- PERRONE, L. (ed.), *Origeniana octava: Origen and the Alexandrian Tradition*, Vol. 1 e 2, PUL, Louvain, 2003.
- VILLER, M., CAVALLERA, F., DE GUIBERT, J., *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1937-1995.

### 3. ESTUDOS

- ADAMIK T., «La rhétorique dans les homélies sur le Cantique des Cantiques d'Origène (*Hct* I, 1)», in *Orig.* IX (2009) 3-12.
- ALEXE, S. C., «Origène et l'Église visible», in *Orig.* V (1992) 460-466.
- ANATHOLIOS, K., «Christ, Scripture and the christian story of meaning in Origen», in *Greg.* 78 (1997) 1, 55-77.
- AUWERS, Jean-Marie (dir), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, Lessius, Bruxelles, 2005.
- BARDY, G., «Origène», in *DThC* XI/2, 1489-1565.
- BARDY, G., «Un prédicateur populaire du III<sup>e</sup> siècle», in *RA* 45 (1927) 513-526, 679-691.
- BARRÉ, H., GRÉGOIRE, R., «Homélieires», in *DSp* VII/1, Beauchesne, Paris, 1969, 597-617.

- BAUD, R.-C., «Les “règles” de la Théologie d’Origène», in *RSR* 55 (1967) 2, 161-208
- BERCKMAN, R. M., «Self-knowledge and subjectivity in Origen», in *Orig.* VIII (2003) 1, 437-450.
- BERNARD, C. A., *Théologie affective*, Cerf, Paris, 1984.
- BERTRAND, D., «Origène et le discernement des esprits», in *Orig.* VIII (2003) 2, 969-978.
- BERTRAND, F., *Mystique de Jésus chez Origène*, Aubier-Montaigne, Paris, 1951.
- BLANC, C., «Les nourritures spirituelles d’après Origène», in *Did.* 6 (1976) 3-20.
- BONFRATE, G., *Origene e l'esodo della parola*, Studium, Roma, 2013.
- BONSIRVEN, J., «Exégèse allégorique chez les Rabbins tannaïtes», in *RSR* 24 (1934) 1, 35-46.
- BRENNAN, T., «Stoic Moral Psychology», in INWOOD, B., *The Cambridge companion to the Stoics*, CUP, Cambridge, 257-294.
- BRÉSARD, L., «Un texte d’Origène: l’échelle des cantiques», in *POC* 39 (1989) 3-25.
- CASTAGNO, M. A., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli Libri s.r.l., Milão, 1987.  
<https://pt.scribd.com/doc/285311372/Monaci-Castagno-Origene-Predicatore-e-II-Suo-Pubblico#scribd> (Acessível a 15/01/2016 pelas 16h).
- CASTELLANO, A., «La encarnación como fundamento del progreso en el Commentario al Cantar de los Cantares de Orígenes», in *Orig.* VII (1999) 505-516.
- CERESA-GASTALDO, A., «La dimensione dell’amore nell’interpretazione origeniana del Cantico dei Cantici», in CANTALAMESSA, R., PIZZOLATO, L. F., *Paradoxos politeia: studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, SPM 10, Vita e Pensiero, Milão, 1979, 187-194.
- CHÊNEVERT, J., *L’Église dans le commentaire d’Origène sur le Cantique des Cantiques*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris, 1969.
- COCCHINI, F., «Amore», in *DO*, 4-6.

- CRAMER, J. A., *Catena graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Vol. 8, Oxford, 1844, 115-116.
- CROUZEL, H., *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Aubier-Montaigne, Paris, 1956.
- CROUZEL, H., *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Paris, 1961.
- CROUZEL, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris, 1963.
- CROUZEL, H., *Origène*, Lethielleux, Paris, 1985.
- CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Téqui, Paris, 1992.
- CROUZEL, H., «La distinction de la typologie et de l'allégorie», in BLE 65 (1964) 161-174.
- CROUZEL, H., «Origène et le sens littéral dans ses "Homélie sur l'Hexateuque"», in BLE 70 (1969) 241-263.
- CROUZEL, H., «Origines patristiques d'un thème mystique: le trait et la blessure d'amour chez Origène», in GRANDFIEL, P., JUNGSMANN, J. A. (ed.), KYRIAKON : *Festschrift Johannes Quasten*, Vol. 1, Münster westf, Verlag aschendorff, 1970, 309-319.
- CROUZEL, H., «Le thème du mariage mystique chez Origène», in *Missionalia* 26 (1977) 35-57.
- CROUZEL, H., «L'anthropologie d'Origène: de l'arché au telos», in BIANCHI, U. (dir.), *Arché e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa: atti del Colloquio, Milano, 17-19 Maggio 1979*, SPM 12, Vita e Pensiero, Milão, 1981, 36-49.
- CROUZEL, H., «Le Christ Sauveur selon Origène», SM 30 (1981) 63-87.
- CROUZEL, H., «Le cœur selon Origène», in BLE 85 (1984) 2, 5-16; 99-110.
- CROUZEL, H., «La Scuola di Alessandria e le sue vicissitudini», in DI BERARDINO, A., STUDER, B., *Storia della Teologia I: Epoca patristica*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, 179-223.
- CROUZEL, H., «Le contexte spirituel de l'exégèse dite spirituelle», in *Orig. VI* (1995) 333-342.

- CROUZEL, H., PRINZIVALLI, E., «Origene», in DI BERARDINO, A. (dir.), *NDPAC II*, Marietti, Génova-Milão, 2007, 3665-3680.
- DANIELOU, J., *Origène*, La Table ronde, Paris, 1948.
- DE LANGE, N. R., *Origen and the jews: studies in Jewish-Christian relations in Third-Century Palestine*, Cambridge, 1975.
- DE LUBAC, H., *Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Montaigne, Paris, 1950.
- DECOCK, P. B., «Origen, Bernard of Clairvaux and the “Ordering of love”», in *Orig.* XI (2016) 405-414.
- DECOCK, P. B., «Origen of Alexandria: the study of the Scriptures as transformation of the readers into images of the God of love», in *HTS* 67 (2011) 1, 1-8. <http://www.hts.org.za/index.php/HTS/article/viewFile/871/1527> (Acessível a 13/05/2016 pelas 17h).
- DECOCK, P. B., «Origen's Christian Approach to the Song of Songs», in *RTh* 17 (2010) 13-25. <http://booksandjournals.brillonline.com/content/journals/10.1163/157430110x517898> (Acessível a 19/08/2016 pelas 15h).
- DORIVAL, G., «Esapla», in *DO*, 138-141.
- FEUILLET, A., *Le Cantique des Cantiques: étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Cerf, Paris, 1953.
- FEUILLET, A., «Les épousailles messianiques et les références au Cantique des Cantiques dans les Évangiles synoptiques», in *RT* 84 (1984) 181-211.
- GARGANO, G. I., «Alle fonti del método exegético dei padri: Origene», *Did.* 39 (2009) 2, 51-66.
- GARGANO, G. I., *L'immagine dell'ape laboriosa di Prov. 68 abc e la didascalia trasmessa dai Padri cristiani*, 266-281, in AA. VV., *La Tradizione: forma e modi*, Roma 1990, 266-281.
- GASPARRO, G. S., «Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione», in BIANCHI, U.

(dir.), *Arché e Telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa, analisi storico-religiosa*, SPM 12, Vita e Pensiero, Milão, 1981, 231-266.

GASPARRO, G. S., «Anima», in *DO*, 16-21.

HARL, M., *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, PatSor.2, Paris, 1958.

HARL, M., *Le déchiffrement du sens : études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Brepols, Paris, 1993.

HOLLIDAY, L., «From Alexandria to Caesarea: Reassessing Origen's Appointment to the Presbyterate», in *Numen* 58 (2011) 674-696.

JACOBSEN, A.-C., «Christology in the Homilies of Origen», in *Orig.* IX (2009) 637-652.

KAPLAN, J., *My perfect one: typology and early rabbinic interpretation of Song of Songs*, OUP, Oxford, 2015.

KIMELMAN, R., «Rabbi Yohanan and Origen on the Song of Songs: a Third-Century Jewish-Christian disputation», in *HTR* 73 (1980) 567-595.

LE BOULLUEC, A., «les représentations du texte chez les philisophes grecs et l'exégèse scripturaire d'Origène. Influences et mutations», in *Orig.* V (1992) 101-118.

LE BOULLEUC, A., «Retorica», in *DO*, 406-409.

LEKKAS, G., *Liberté et progrès chez Origène*, Brepols, Turnhout, 2001.

LEKKAS, G., «La féminité de l'âme chez Origène», in *RPA* 16 (1998) 1, 23-36.

LETTIERI, G., «Origene interprete del "Cantico dei Cantici: la risoluzione mística della metafisica valentiniana», in PIZZOLATO, L. F., RIZZI, M. (dir.), *Origene: maestro di vita spirituale*, SPM 22, Vita e Pensiero, Milão, 2001, 141-186.

MANNIS, F., «Une tradition juive dans les commentaires du Cantique des Cantiques d'Origène», in *Ant.* 65/1 (1990) 3-22.

McGUCKIN, J. A., «Caesarea Maritima as Origen knew it», in *Orig.* V (1992) 3-25.

MICHEL, S.- P., «Épithalame», in *DSp* IV, Beauchesne, Paris, 907-909.

- MINET-MAHY, V., «Étude des métaphores végétales dans les trois commentaires sur le Cantique des Cantiques (Origène, Apponius, Bernard de Clairvaux)», in CCM 182 (2003) 159-189.
- MORGAN, B. L., «The efficacy of Salvation in the allegorical Reading of Scripture: learning from Origen», in *Logos* 18 (2015) 3, 151-171.
- MUNNICH, O., «Les Hexaples d'Origène à la lumière de la tradition manuscrite de la Bible grecque», in *Orig. VI* (1995) 167-185.
- MUNNICH, O., «Le rôle de la citation dans l'Écriture d'Origène: étude des homélies sur Jérémie», in *Orig. X* (2011) 507-538.
- NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris, 1977.
- NICULESCU, M. V., «Changing Moods: Origen's Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of a Messianic Teacher», in *Orig. X* (2011) 179-196.
- NORDGAARD, S., «Body, sin, and society in Origen of Alexandria», in *ST* 66 (2012) 20-40.
- NYGREN, A., *Erôs et Agapè: la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduction de Pierre JUNDT, T. 2, Cerf, Paris, 2009.
- PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des Cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, EPIB, Roma, 1989.
- PELLETIER, A.-M., *Le Cantique des Cantiques*, CE 85, Cerf, Paris, 1993.
- PÉPIN, Jean, *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, EA, Paris, 1976, 453-462.
- PERRONE, L., «Peccato», in *DO*, 344-349.
- PÉTRÉ, H., «Ordinata caritas: un enseignement d'Origène sur la Charité», in *RSR* 42 (1954) 40-57.
- PÉTRÉ, H., *Caritas: étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948, 84-90.
- PIETRAS, H., «L'amore in Origene», in *DSBP* III, Borla, Roma, 1993, 261-273.

- RUFFENACHI, F., CAVALLERA, F., CABASSUT, A., OLPHE-GALLIARD, M., «Cantique des Cantiques», in *DSp* II, Beauchesne, Paris, 1953, 86-109.
- RUSH, W. G., «On Being a Christian – According to Origen», in *Orig. IX* (2009) 319-326.
- SGHERRI, G., Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene, SPM 13, Vita e Pensiero, Milão, 1982.
- SIMONETTI, M., *Profilo storico dell'esegesi patristica*, IPA, Roma, 1989.
- SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, SEA 23, IPA, Roma, 1985.
- SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- SKALTSAS, G., «La question de l'extase chez Origène et Grégoire de Nysse», in *Orig. XI* (2016) 701-720.
- SOLIGNAC, A., «Osculum», in *DSp* XI, Beauchesne, Paris, 1982, 1012-1026.
- STUDER, B., «Le caratteristiche del lavoro teológico», in DI BERNADINO, A., STUDER, B., *Storia della Teologia I: Epoca patristica*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, 413-436.
- STUDER, B., «Incarnazione», in *DO*, 225-229.
- THEOBALD, C., «Origène et le débat herméneutique contemporain», in *Orig. VI* (1995) 785-797.
- TORJESEN, K. J., *Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis*, Walter de Gruyter, Berlin-Nova York, 1986.
- TORJESEN, K. J., «Influence of rhetoric on Origen's Old Testament homilies», in *Orig. VI* (1995) 13-25.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	6
I. ORÍGENES E O <i>CÂNTICO DOS CÂNTICOS</i> .....	12
1. Orígenes e a Escritura.....	13
1.1. A Escritura na vida e teologia de Orígenes .....	14
1.1.1. Orígenes e a “letra” da Escritura: a crítica textual.....	15
1.1.2. Orígenes como hermeneuta .....	18
1.1.3. Orígenes, comentador da Escritura.....	26
1.1.4. Orígenes, pregador da Palavra.....	30
1.2. A teoria hermenêutica de Orígenes: a afetividade como chave para os sentidos da Escritura .....	34
1.2.1. Os sentidos da Escritura e a preeminência da exegese espiritual .....	36
1.2.2. O estatuto da afetividade na hermenêutica origeniana .....	51
2. O <i>Cântico dos Cânticos</i> antes de Orígenes.....	55
2.1. Na Tradição judaica .....	55
2.2. Na Tradição Cristã: do Novo Testamento a Hipólito .....	59
2.2.1. O <i>Cântico dos Cânticos</i> no Novo Testamento .....	60
2.2.2. O Comentário de Hipólito sobre o <i>Cântico dos Cânticos</i> . .....	64
3. Orígenes e o <i>Cântico dos Cânticos</i> .....	66
3.1. Importância e significado no <i>corpus</i> origeniano .....	67
3.2. Orígenes, comentador e pregador do <i>Cântico dos Cânticos</i> .....	71
3.2.1. Orígenes como comentador .....	71
3.2.2. Orígenes como pregador.....	75
3.3. As <i>Homilias sobre o Cântico dos Cânticos</i> .....	79
3.3.1. O texto e a sua história .....	80
3.3.2. A estrutura .....	84
3.3.3. Critérios de tradução.....	87
II. TEXTO LATINO E TRADUÇÃO.....	90
III. EXEGESE E TEOLOGIA ESPIRITUAL: A AFETIVIDADE COMO “MOTOR” DO ITINERÁRIO ESPIRITUAL.....	150

1. Da “letra” ao “espírito”: uma ascensão da afetividade no conhecimento dos mistérios divinos .....	150
1.1. Terminologia afetiva da relação Esposo/Esposa .....	152
1.2. Da linguagem simbólica ao delinear de um itinerário espiritual ascendente.....	171
1.2.1. A linguagem simbólica como instrumento hermenêutico: as metáforas vegetais .....	172
1.2.2. A exegese como itinerário espiritual nas <i>Homilias</i> .....	176
2. A afetividade, chave hermenêutica nas <i>Homilias</i> .....	187
2.1. uma exegese movida pelos dinamismos da relação.....	188
2.2. Uma exegese orientada para a fruição dos sentidos espirituais .....	193
3. Uma ontologia da afetividade.....	196
3.1. A criação do homem “segundo a imagem” para a semelhança divina .....	198
3.2. A sensibilidade corpórea e espiritual: abertura à alteridade .....	204
4. Da queda à Encarnação: o enamoramento do homem.....	206
4.1. Os efeitos da rutura conjugal inicial na afetividade humana.....	207
4.2. Uma preparação ascético-espiritual na Igreja do AT.....	211
5. O tempo das núpcias: da Encarnação à visão beatífica.....	216
5.1. A Encarnação e os seus efeitos na relação Esposo/Esposa.....	217
5.1.1. A plenitude da relação: a Encarnação do Verbo.....	217
5.1.2. Os efeitos da Encarnação na relação Esposo/Esposa .....	220
5.2. A relação escatológica Esposo/Esposa: caminho para uma afetividade pascal.....	229
5.2.1. O “repouso do Esposo”: o mistério da Paixão-Morte de Cristo .....	230
5.2.2. A Ressurreição e uma afetividade pascal .....	237
CONCLUSÃO.....	244
SIGLAS E ABREVIATURAS.....	252
BIBLIOGRAFIA.....	256
ÍNDICE .....	266