



**Fábio Magno de Castro Araújo**

**Por uma Teologia Nupcial da Misericórdia  
O Mistério da Misericórdia a partir do  
Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana

Rio de Janeiro  
Dezembro de 2020



**Fábio Magno de Castro Araújo**

**Por uma Teologia Nupcial da Misericórdia  
O Mistério da Misericórdia a partir do  
Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Teologia pelo Programa de Pós-graduação em Teologia, do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana**  
Orientador  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. Abimar Oliveira de Moraes**  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. André Luiz Rodrigues da Silva**  
Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof. João Paulo de Mendonça Dantas**  
Faculdade Católica de Belém

**Prof. Marcos Augusto Ferreira Nobre**  
UNICATÓLICA – Quixadá-CE

Rio de Janeiro, 16 de dezembro de 2020.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

### Fábio Magno de Castro Araújo

Graduou-se em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, em 2000. Graduou-se em Teologia pela Pontifícia Faculdade Teológica *Teresianum*, Roma, em 2004. Concluiu o Mestrado em Teologia e Ciências Patrísticas pelo Instituto Patrístico *Augustinianum*, Roma, afiliado à Pontifícia Universidade Lateranense, Vaticano, em 2013. Foi membro da Ordem dos Carmelitas Descalços durante 19 anos, durante os quais atuou como Formador de teólogos no Colégio Internacional “São João da Cruz”, em Roma, e como Professor de História da Espiritualidade Patrística no *Teresianum*. É tradutor e mentor de vida espiritual.

#### Ficha catalográfica

Araújo, Fábio Magno de Castro

Por uma teologia nupcial da misericórdia : o mistério da misericórdia a partir do comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos / Fábio Magno de Castro Araújo ; orientador: Luiz Fernando Ribeiro Santana. – 2020.

264 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2020.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Misericórdia. 3. Mistério. 4. Cântico dos Cânticos. 5. Apônio. 6. Teologia nupcial. I. Santana, Luiz Fernando Ribeiro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

## Agradecimentos

Ao Deus Uno e Trino, fonte de misericórdia, cuja fidelidade me sustenta.

Aos meus pais, pelo esforço que sempre fizeram para me proporcionar uma excelente educação.

À Ordem dos Carmelitas Descalços, por ter me proporcionado uma sólida formação teológica e espiritual.

Ao meu orientador, Prof. Luiz Fernando Ribeiro Santana, pela sabedoria e encorajamento constante.

A todos aqueles que me auxiliaram, de um modo ou de outro, na realização desta tese.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

## Resumo

Araújo, Fábio Magno de Castro; Santana, Luiz Fernando Ribeiro. **Por uma Teologia Nupcial da Misericórdia. O Mistério da Misericórdia a partir do Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos**. Rio de Janeiro, 2020. 264p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Um olhar atento para toda a história da salvação revela que o fio condutor da mesma é precisamente a misericórdia, que é o principal atributo divino. Trata-se, portanto, de uma temática central para a fé cristã e sua reta compreensão do ponto de vista teológico é de enorme relevância para a pastoral e para a vida espiritual dos discípulos missionários de Jesus Cristo. O nosso enfoque deste tema é feito a partir da obra aponiana, que apresenta uma originalidade em relação a outros comentários ao Cântico dos Cânticos. De fato, mais do que enfatizar a aliança sponsal entre Deus e o homem, Apônio vê na trama de amor entre os esposos do poema bíblico uma prefiguração da história da salvação. Por se tratar de um autor bastante desconhecido, a primeira parte da nossa pesquisa concentra a sua atenção na figura e na obra de Apônio, bem como na influência que o seu Comentário exerceu sobre alguns autores posteriores. Em seguida, o nosso enfoque se volta para a hermenêutica do Cântico dos Cânticos, considerando o modo como este livro bíblico foi interpretado tanto pela tradição judaica quanto pelos Padres da Igreja. O objetivo desta parte é relevar as características da exegese aponiana, na qual o nosso autor insere as suas exposições doutrinárias e espirituais. Por fim, a nossa tese se debruça sobre o tema escolhido, partindo da Trindade como fonte da misericórdia e enfatizando a ação do Cristo-Esposo misericordioso, o qual, no mistério Pascal desposa para sempre a Igreja, tornando-a “sacramento da misericórdia”. Como membro da Igreja-Esposa, cada cristão é chamado a experimentar em si mesmo este mistério nupcial e ser testemunha da misericórdia divina.

## Palavras-chave

Misericórdia; mistério; Cântico dos Cânticos; Apônio; teologia nupcial.

## Abstract

Araújo, Fábio Magno de Castro; Santana, Luiz Fernando Ribeiro (Advisor). **For a Bridal Theology of Mercy. The Mystery of Mercy from Aponius' Commentary to the Song of Songs.** Rio de Janeiro, 2020. 264p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A close look at the whole history of salvation reveals that mercy is precisely the common thread of salvation, because it is the main divine attribute. Therefore, it is a central theme for the Christian faith. From the theological point of view, its right understanding has an enormous relevance for the pastoral and spiritual life of the missionary disciples of Jesus Christ. Our focus on this theme is based on the Aponius' work, which presents a peculiarity in relation to other comments about the biblical book of the Song of Songs. In fact, more than emphasizing the spousal covenant between God and humanity, in the web of love between the spouses of the biblical poem, Aponius sees a prefiguration of the history of salvation. As a very unknown author, our first part of the research focuses mainly on the Aponius' person and his work. Similarly, we also focus on the influence that his Commentary had on some later authors. Then, we turn to the hermeneutics of the Song of Songs, considering the way in which this biblical book was interpreted both by Jewish tradition and by the Fathers of the Church. The purpose of this part is to reveal the characteristics of Aponius' exegesis, in which our author inserts his doctrinal and spiritual expositions. Finally, our thesis focuses on the chosen theme, starting from the Trinity as a source of mercy and emphasizing the action of the merciful Christ-Spouse, who, in the Pascal mystery, marries the Church forever, making it a "sacrament of mercy". As a member of the Bride Church, each Christian is called to experience this nuptial mystery in himself and to be a witness of divine mercy.

## Keywords

Mercy; mystery; Song of Songs; Aponius; nuptial theology.

## Sumário

1. Introdução	14
2. Apônio e sua Obra	20
2.1. Um autor bastante desconhecido. Propostas de datação e possíveis vias de identificação	20
2.2. O Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos	37
2.2.1. Transmissão da Obra: manuscritos e edições	38
2.2.1.1. Manuscritos que contêm o texto completo	39
2.2.1.2. As duas formas abreviadas do Comentário	42
2.2.1.3. Os percursos gerais da transmissão da Obra	45
2.2.1.4. As edições do Comentário aponiano	47
2.2.2. Estrutura e composição da Obra	52
2.2.3. Valor literário da Obra	57
2.3. Repercussão do Comentário em alguns autores posteriores	59
2.3.1. Gregório Magno	60
2.3.2. Beda, o Venerável	62
2.3.3. Angelomo de Luxeuil	64
3. O Cântico dos Cânticos e a exegese aponiana	67
3.1. Premissa sobre a interpretação do Cântico dos Cânticos	67
3.1.1. Interpretação literal	69
3.1.2. Interpretação espiritual	72
3.1.3. Interpretação simbólica	75
3.2. O Cântico dos Cânticos na Tradição judaica	83
3.2.1. O contexto do Israel bíblico	85
3.2.1.1. O ritual do matrimônio no judaísmo antigo	85
3.2.1.2. O Cântico dos Cânticos à luz da matriz genesíaca (Gn 2,23-24)	87
3.2.1.3. O Cântico dos Cânticos e a literatura Sapiencial de Israel	89
3.2.1.4. A simbologia nupcial nos Profetas	91

3.2.2. O acolhimento do Cântico dos Cânticos na tradição judaica pós-bíblica	98
3.2.2.1. O ingresso do Cântico dos Cânticos no cânon das Escrituras judaicas	99
3.2.2.2. O Cântico dos Cânticos e a liturgia sinagoga	100
3.2.2.3. O Targum do Cântico dos Cânticos	102
3.3. Uma panorâmica da hermenêutica do Cântico dos Cânticos no período patrístico	103
3.4. A exegese aponiana do Cântico dos Cânticos	119
3.4.1. Versões do texto bíblico utilizadas por Apônio	119
3.4.2. A inteligência espiritual da Escritura	121
3.4.3. Originalidade do Cântico dos Cânticos	125
3.4.4. “Seguindo os passos dos antigos mestres...”	128
4. O mistério da misericórdia a partir do Comentário aponiano	133
4.1. A Trindade: fonte da misericórdia	138
4.1.1. A misericórdia como mistério: reflexão bíblico-sistemática	138
4.1.1.1. O rosto misericordioso de Deus no Antigo Testamento	138
4.1.1.2. Cristo: encarnação da misericórdia de Deus	142
4.1.1.3. Reflexão sistemática	148
4.1.2. A Trindade no Comentário aponiano	159
4.1.3. O Amor misericordioso de Deus	162
4.2. O Cristo-Esposo misericordioso	165
4.2.1. O título de Esposo aplicado a Jesus	167
4.2.2. A alma humana de Cristo na economia da salvação	172
4.2.3. A graça e a liberdade do homem: imagem e semelhança de Deus	181
4.2.4. O mistério Pascal como mistério da misericórdia	183
4.2.4.1. Entrar nas “fendas da rocha”: as chagas de Cristo	185
4.2.4.2. A Cruz e o Sepulcro como tálamo do Cristo-Esposo Misericordioso	189
4.2.4.3. A Ressurreição	196
4.3. A Igreja-Esposa: sacramento da misericórdia	199
4.3.1. A Igreja como Esposa de Cristo no Novo Testamento	201

4.3.2. A Igreja-Esposa: necessitada da misericórdia	203
4.3.3. A Igreja-Esposa: missionária da Misericórdia	207
4.3.3.1. O Sacramento do Batismo	210
4.3.3.2. O mistério da Eucaristia	211
4.3.3.3. As lágrimas da penitência	213
4.3.3.4. Obter a misericórdia pela intercessão dos mártires	217
4.3.3.5. A missão dos pastores da Igreja	221
4.3.3.6. As obras de misericórdia como ornamento da Igreja	223
4.3.3.7. Os pobres como “sacramento” de Cristo	225
4.3.3.8. O cristão como testemunha da Misericórdia Divina	227
5. Conclusão	231
6. Referências bibliográficas	239
7. Anexos	261
7.1. Anexo I	261
7.2. Anexo II	262

## Abreviaturas e Siglas

CCL	Corpus Christianorum series Latina (Turnhout)
CEC	Catecismo da Igreja Católica
CLA	Codices Latini Antiquiores
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Paris-Louvain)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien)
DM	Carta Encíclica <i>Dives in Misericordia</i> sobre a Misericórdia divina
DSp	Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique
DV	Constituição Dogmática <i>Dei Verbum</i> (Concílio Vaticano II)
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
EstB	Revista Estudios Bíblicos (Madrid-España)
FT	Carta Encíclica <i>Fratelli tutti</i> sobre a fraternidade e amizade social
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i> (Concílio Vaticano II)
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
LG	Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i> (Concílio Vaticano II)
LS	Carta Encíclica <i>Laudato si'</i> sobre o cuidado da casa comum
ms (mss)	Manuscrito (Manuscritos)
MV	<i>Misericordiae Vultus</i> . Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane (Genova-Milano)
PATH	Pontificia Academia Theologica (Città del Vaticano)
PCI	Pontifícia Comissão Bíblica
PG	Patrologia Grega
PL	Patrologia Latina
PLS	Patrologia Latina Supplementum (Paris)
RB	Revue Biblique (Jerusalém)
RBen	Revue Bénédictine (Abbaye de Maredsous)
RivBib	Rivista Biblica Italiana
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique (Louvain)
RTAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale (Louvain)

SC	Constituição <i>Sacrosanctum Concilium</i> sobre a Sagrada Liturgia
<i>SCh</i>	Sources Chrétiennes (Paris)
SE	Sacris Erudiri (Steenbrugge)
SEA	Collana: Studia Ephemeridis “Augustinianum” (Roma)
SEI	Società Editrice Internazionale (Torino)
SISMEL	Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino (Firenze)
SYNAXIS	Rivista dello Studio Teologico S. Paolo (Catania-Italia)
VrN	Bernard de Vrégille, S.J. e Louis Neyrand, S.J. (Estes dois estudiosos foram os organizadores das duas edições críticas do Comentário aponiano, publicadas em <i>CCL</i> e <i>SCh</i> ).

As abreviaturas dos livros bíblicos são aquelas utilizadas na Bíblia de Jerusalém, em português.

## Siglas dos principais manuscritos e das edições antigas do Comentário aponiano

A	Milan, <i>Bibl. Ambrosiana</i> , D 37 sup.
b (BM)	Edição Bottino-Martini, 1843
B	Boulogne-sur-Mer, <i>Bibl. Municip.</i> , 74 (82) ( <i>Burginda</i> )
f	Edição Faber, 1538
J	Conjunto dos mss. do Pseudo Jerônimo ( <i>Veri amoris</i> )
m	Edição Mai, 1841
M	Épinal, <i>Bibl. Municip.</i> , 78
R	Roma, <i>Bibl. Nazionale Vittorio Emmanuele</i> , Sessorianus 12 (1572)
S	Sélestat, <i>Bibl. Humaniste Municip.</i> , 77

*Deus encerrou todos na desobediência  
para a todos fazer misericórdia.  
(Rm 11,32)*

# 1 INTRODUÇÃO

O Deus que é Amor e “rico em misericórdia” se revelou, na história da salvação, tão participante e interessado pela sorte das suas criaturas, que o pacto de aliança selado entre Ele e o seu povo foi expresso mediante o simbolismo nupcial.<sup>1</sup> Toda a economia salvífica testemunha que o Senhor é como um Esposo misericordioso, cuja fidelidade e ternura se expressam até mesmo com imagens fortes e bem concretas, tais como aquelas do “coração que se contorce” e das “entranhas que se comovem” por ver a infidelidade do povo escolhido.<sup>2</sup> Assim como um esposo que não esquece e não desiste da sua amada, Deus, que é um “Pai pródigo” em misericórdia, leva a termo a obra por Ele começada e cumpre o seu desígnio de amor e salvação para toda a humanidade.<sup>3</sup>

Muitas são as expressões usadas para tentar definir a experiência de Deus. Diante da grandeza do mistério do Amor misericordioso que se revela, o homem que o vivencia sente, ao mesmo tempo, a necessidade de compartilhar sua experiência com os outros. Todavia, sendo consciente da limitação de sua linguagem, ele recorre frequentemente ao uso de símbolos e imagens que pertencem ao seu mundo e que podem expressar a sua relação com Deus. De fato, o Deus que se revelou quis selar com o Seu povo um vínculo de profunda comunhão, baseado na gratuidade e na fidelidade. Trata-se de um modo de se relacionar com Deus que a Tradição cristã interpretará em chave sponsal, porém, aplicando-o à Pessoa de Cristo na Sua relação com a Igreja e, especialmente, com cada fiel.

A nupcialidade é algo que está inscrito no homem e na mulher, constituindo, pois, uma dimensão do ser humano. A analogia nupcial não é apenas um dentre outros símbolos presentes na Sagrada Escritura, mas ocupa um papel especial e atravessa toda a revelação bíblica, a qual indica a nupcialidade como uma realidade a ser vivida por todo o povo de Deus. Daí deriva a importância do aprofundamento deste tema e da sua beleza e atualidade para a pastoral da Igreja.

---

<sup>1</sup> 1Jo 4,8.16; Ef 2,4; Is 62,5.

<sup>2</sup> Ver Os 11,8.

<sup>3</sup> Fl 1,6; Ef 1,3-14.

A presente tese tem como escopo considerar o mistério da misericórdia a partir do Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos. Ao utilizarmos o termo “mistério”, queremos ressaltar que o enfoque deste trabalho é “teo-lógico”, ou seja, aborda a misericórdia como um dos atributos de Deus, conforme ensina Santo Tomás de Aquino. Na verdade, segundo o teólogo Walter Kasper, trata-se do principal atributo divino, e por isso a nossa investigação nos conduzirá ao próprio Mistério do Deus Misericordioso.

Ora, infelizmente, tal temática, profundamente bíblica, foi bastante transcurada na produção teológica,<sup>4</sup> ocasionando, no mais das vezes, uma espiritualidade sem brilho e uma prática pastoral incapaz de atrair e transformar a vida das pessoas. Por este motivo, faz-se de novo necessária uma “Teologia da Misericórdia”, capaz de devolver a este atributo de Deus o lugar central que lhe é devido na reflexão teológica, desembocando, assim, numa autêntica espiritualidade e numa ação pastoral convincente.

A novidade desta pesquisa está no fato de que, apesar de alguns estudos e teses<sup>5</sup> sobre Apônio e sua obra, e não obstante esta última ter sido publicada em edições críticas de prestigiosas Coleções de textos patrísticos, o Comentário aponiano pode ser considerado ainda bastante desconhecido e pouco aprofundado. O modo como ele apresenta o mistério nupcial é único e original, pois ele vê nos diálogos entre os esposos do livro bíblico todo o desenvolvimento das núpcias de Cristo com a Igreja ao longo da história. Mas a novidade desta nossa pesquisa será a abordagem da Obra aponiana sob o prisma da misericórdia, entendida nos seus vários significados, conforme escreveu o Papa Francisco, ao proclamar o jubileu da misericórdia:

Precisamos sempre contemplar o mistério da misericórdia. É fonte de alegria, serenidade e paz. É condição da nossa salvação. Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 21-26; FISICHELLA, R., Sobre a teologia da Misericórdia, p. 97-113.

<sup>5</sup> Além daquela defendida por J. Witte, em 1903, temos o registro das seguintes teses doutorais: MORASSI, S., Il “Commento al Cantico dei cantici” d’Aponio; CROCIANI, L., *Apponii, In Canticum Canticorum Explanations Libri VI*. Traduzione del testo, fonti, liturgia, teologia; ZARECZKI, A., La Vie de l’Eglise dans le Commentaire d’Aponius sur le Cantique des Cantiques. Esta última tese foi defendida na Universidade de Estrasburgo (França) em 2006 e não foi publicada.

<sup>6</sup> FRANCISCO, PP., *Misericordiae Vultus*, Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 2.

A relevância deste estudo se revela não só por termos vivenciado recentemente o Ano Santo da Misericórdia, proclamado pelo Papa Francisco, mas também devido à importância fundamental do tema da misericórdia na reflexão teológica, na espiritualidade e na pastoral da Igreja. Dentre tantos frutos que poderão ser colhidos a partir deste aprofundamento, a nível eclesial ressaltamos que, por meio da contemplação do seu Esposo Misericordioso, a Igreja-Esposa poderá se tornar mais misericordiosa e os fiéis mais motivados na vivência da exortação de Jesus para que sejam misericordiosos como o Pai celeste.

Abordaremos, pois, o mistério da misericórdia à luz do Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos. Ele vê na trama de amor entre os esposos do livro bíblico uma prefiguração da história da salvação, na qual podemos contemplar a ação misericordiosa de Deus. Com efeito, Deus tem a última e definitiva Palavra, que é o Seu Filho, o Esposo, que Apônio vê prefigurado no Cântico dos Cânticos e que, por meio do Seu Espírito, conduz a Igreja às núpcias consigo.<sup>7</sup> A nossa abordagem, portanto, seguirá a dinâmica da Obra aponiana, cuja ênfase é posta, mais do que na aliança sponsal entre Deus e o homem, na atuação da economia salvífica como iniciativa do amor misericordioso de Deus. Com efeito, a relação de Cristo com a Igreja é “econômica”, e não ontológica. E é justamente nesta economia da salvação que se manifesta o Amor misericordioso de Deus, um amor que não desanima ou diminui a sua intensidade diante da infidelidade do seu povo.

O livro bíblico do Cântico dos Cânticos é, sem dúvida, um dos mais comentados pelos autores cristãos dos primeiros séculos. Tais escritores se inseriram na tradição hermenêutica judaica, a qual viu os esposos do poema bíblico como símbolos de Iahweh e do povo de Israel. Esse livro bíblico gozava de tanto prestígio entre os judeus que Rabi Akiba, um ilustre rabino do início do II século d.C., chegou a declarar que “o mundo inteiro não é tão precioso quanto o dia em que o Cântico dos Cânticos foi dado a Israel”.<sup>8</sup>

É necessário enfatizar que, segundo Apônio, dentre todos os livros do Antigo Testamento, o Cântico dos Cânticos ocupa um lugar de destaque, pois é aquele que

---

<sup>7</sup> Segundo o nosso autor, esse livro bíblico se apresenta como um cântico nupcial cantado pelo Espírito Santo por ocasião das núpcias de Cristo e da Igreja: “... *secundum quod Carmen nuptiale Christo Ecclesiae nubenti Spiritum sanctum cecinisse intellegi diximus*” (V, 457-459).

<sup>8</sup> O trecho, extraído da *Toseftah, Sanhedrin XII, 10*, é citado em RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 117.

melhor expressa a ternura de Deus. Enquanto em outros livros veterotestamentários é possível encontrar ameaças terríficas, no Cântico dos Cânticos fica evidente o terno convite divino para que todos os homens retornem ao Criador pela penitência.

A proeza realizada por Apônio consiste em ter visto nos diálogos entre os esposos todo o desenvolvimento das núpcias de Cristo com a Igreja ao longo da história. O Comentário aponiano é único e original porque não descreve, em primeiro lugar, a progressão de amor entre a alma e Deus, mas traça como uma história da humanidade que se desperta para o amor de Deus. Portanto, do ponto de vista da história da exegese, ele merece ser estudado, pois contempla a história da salvação a partir da visão espiritual da união entre Cristo e a alma.

Em seu Comentário, Apônio não busca a vanglória ou o louvor dos que já se consideram saciados, mas sim oferecer um alimento para a consolação daqueles pobres e famintos da Palavra de Deus. Por isso, na conclusão do prólogo, ele suplica que os copistas de sua obra a transcrevam com diligência, a fim de que um trabalho realizado com tanta solicitude não seja prejudicado.

O livro do Cântico dos Cânticos aparece aos olhos do nosso autor como uma lâmpada que ilumina e faz conhecer a magnitude desse amor, que São Paulo chama “caridade”. De acordo com Apônio, tal livro trata de um amor espiritual, em tudo digno de Deus e salutar à alma, pois revela de maneira evidente a qual estado de glória a natureza humana, mesmo após os inúmeros pecados cometidos, foi elevada, por meio da encarnação do Verbo e da sua extraordinária caridade. Ainda segundo Apônio, ao sapientíssimo Salomão foi revelado, por meio de figuras e enigmas, tudo aquilo que o Verbo de Deus fez e faria à Igreja, sob a forma de mistérios, desde o início até o fim dos tempos. E com a encarnação do Verbo foram reveladas e levadas a termo aquelas realidades que, no poema bíblico, estavam sob o véu dos mistérios.

Portanto, o mistério da misericórdia, que é o objeto material da presente tese, será estudado e aprofundado à luz deste objeto formal, ou seja, o Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos. Assim, estruturaremos esta pesquisa em três capítulos, num esquema que será desenvolvido na forma que explicamos a seguir.

Por se tratar de um autor desconhecido, no capítulo 2 trataremos, em primeiro lugar, da figura de Apônio, apresentando as possíveis vias de identificação, as diversas opiniões e as várias propostas de datação feitas pelos estudiosos, os quais

tentaram uma aproximação ao personagem, à pátria e ao contexto no qual viveu o nosso autor. Constataremos que as opiniões dos estudiosos apresentam divergências. Por este motivo, em nosso percurso de pesquisa e aprofundamento, será necessário apresentar o *status quaestionis* dos estudos sobre Apônio e sua obra. Em seguida, abordaremos a questão da transmissão e composição da Obra aponiana, bem como o seu valor literário, concluindo o capítulo com uma panorâmica sobre o influxo que a mesma exerceu em alguns autores posteriores.

No capítulo 3, a nossa atenção fixar-se-á na temática da interpretação do Cântico dos Cânticos. Após uma premissa sobre a complexa hermenêutica desse livro bíblico e sobre a variedade de interpretações dadas pelos estudiosos e espirituais, o nosso enfoque se voltará para o modo como o mesmo foi interpretado seja em ambiente judaico, seja na tradição patrística. De fato, o pio israelita tem um modo particular de pôr-se diante do Cântico dos Cânticos, e isso provavelmente está por trás da experiência dos Padres da Igreja. Por outro lado, se a tradição judaica viu no Cântico dos Cânticos a revelação do amor do esposo pela esposa, ou seja, do Deus sempre fiel pela comunidade de Israel – mesmo quando esta era infiel –, para os cristãos o esposo do poema bíblico é Cristo, como se nota já em Hipólito, o qual foi o primeiro comentador cristão do livro e que identifica a esposa com a Igreja. Este capítulo termina com um enfoque sobre as características da exegese de Apônio, segundo o qual o Cântico dos Cânticos foi o canto que o Espírito Santo entoou por ocasião das núpcias entre Cristo e a Igreja. Veremos que, embora declare seguir “os passos dos antigos mestres”, nosso autor escreve um Comentário único e original.

Por fim, no capítulo 4, concentrar-nos-emos no tema desta tese, ou seja, a abordagem do mistério da misericórdia a partir do Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos. À luz da Obra aponiana, resplandecerá o profundo nexos existente entre estes dois mistérios: mistério da misericórdia e mistério nupcial. Iniciaremos com uma reflexão bíblico-sistemática sobre a misericórdia como mistério, ou seja, numa perspectiva teológica. Nesta mesma seção, trataremos da Trindade, fonte de misericórdia, e do Cristo-Esposo misericordioso, mencionando alguns textos aponianos, nos quais se constata que os enunciados teológicos são inseridos nos desenvolvimentos exegéticos. A partir daí, ficará mais evidente, por um lado, que a Igreja-Esposa é depositária e missionária da misericórdia, e por outro, que o cristão é chamado a ser testemunha do Amor misericordioso de Deus.

A nosso ver, este tema não foi até agora suficientemente estudado, especialmente no que concerne à sua presença na Obra aponiana, que constitui para nós o limite dentro do qual nos movemos em nosso estudo. O horizonte-limite desta pesquisa é, portanto, o Comentário aponiano. Ao lê-lo, o humanista Erasmo de Roterdan († 1536), julgou que “ninguém, até então, jamais havia escrito algo mais sólido, mais exato e mais santo sobre o Cântico dos Cânticos”.<sup>9</sup>

O nosso sincero desejo é contribuir para o aprofundamento da reflexão sobre esta temática central da mensagem cristã, a partir de uma obra patrística, e também à contemplação do Cristo-Esposo misericordioso, que encarna e manifesta a misericórdia infinita do Pai. Assim, ser-nos-á possível experimentar a bem-aventurança prometida àqueles que são misericordiosos como o Pai celeste é misericordioso.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Citado no prefácio da edição da Obra aponiana publicada na Coleção *Sources Chrétiennes* (Tomo I [*SCh* 420], p. 7).

<sup>10</sup> Mt 5,7; Lc 6,36.

## 2 APÔNIO E SUA OBRA

Neste capítulo trataremos da figura de Apônio, apresentando as possíveis vias de identificação e as várias propostas de datação feitas pelos estudiosos. Isto se faz necessário, já que se trata de um autor ignoto. Em seguida, passaremos à consideração do Comentário aponiano, concentrando-nos sobre a sua transmissão e a estrutura da obra. Por fim, concluiremos o capítulo com uma abordagem sobre a influência do Comentário de Apônio sobre alguns autores posteriores.

### 2.1 Um autor bastante desconhecido. Propostas de datação e possíveis vias de identificação

A figura de Apônio<sup>11</sup> permanece ainda hoje bastante desconhecida e as propostas de datação feitas pelos estudiosos apresentam divergências.<sup>12</sup> Como veremos em seguida, a sua identidade é um problema que vem sendo debatido há mais de um século e só existem dois pontos de referência indiscutíveis: a posterioridade da obra em relação à difusão da Vulgata de São Jerônimo (†420), que nela foi usada, e a anterioridade em relação a Beda († 735), primeiro autor a citar explicitamente Apônio como sua fonte.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> O nome latino do nosso autor aparece escrito nas duas formas: *Aponius* ou *Apponius*, e encontra-se transcrito tanto como *Aponio* quanto como *Apponio*. Segundo a estudiosa italiana M. Didone, os testemunhos mais antigos, como Beda e Angelomus, trazem a forma *Apponius* (DIDONE, M., *L'Explanatio di Apponio in relazione all'Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica di Angelomus*, p. 77-78). No presente trabalho, utilizaremos a transcrição “Apônio”, que seria, em português, a forma mais próxima do nome primitivo.

<sup>12</sup> A propósito das várias opiniões antigas e recentes, veja-se a introdução de Bernard de Vregille e Louis Neyrand, que foram os editores da obra aponiana: APPONIUS, *Commentaire sur Le Cantique des Cantiques*, p. 111-113 (Tome I: *SCh* 420). A publicação da obra integral de Apônio é completada com os volumes 421 (Tome II) e 430 (Tome III) de *SCh*. No presente trabalho, salvo explícita menção, seguiremos tal edição para a citação dos textos de Apônio. Após o algarismo romano – correspondente ao livro da *Expositio* –, o(s) número(s) seguinte(s) indica(m) a(s) linha(s) do texto latino da edição de *SCh*. As referências à introdução e às “notas complementares” escritas pelos estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand serão feitas com a abreviação “VrN” e a indicação da página. Cabe mencionar que os mesmos editores já haviam trabalhado em outra edição crítica do Comentário aponiano, publicado na Coleção *Corpus Christianorum. Series Latina*: APPONIUS, *In Canticum Canticorum Expositio* (CCL 19). Vejam-se os seguintes estudos: DIDONE, M., *L'Explanatio di Apponio in relazione all'Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica di Angelomus*, p. 77-79; HAMBLENNÉ, P., *Peut-on dater Apponius?*, p. 5-33; HAMBLENNÉ, P., *Apponius: le moment, une patrie*, p. 425-464.

<sup>13</sup> Disto se depreende que qualquer outra indicação acerca da sua datação, lugar de origem e condição – na falta de indícios úteis na tradição manuscrita – deve ser extraída da análise interna do

Os primeiros autores que enfrentaram cientificamente esta questão foram os editores do século XVIII.<sup>14</sup> O Cardeal Angelo Mai (1841), identificando o destinatário da obra, *Armenius*, com um personagem ligado a Agnello de Ravena, propõe como datação a metade do século VI.<sup>15</sup> Os cistercienses H. Bottino e J. Martini (1843), realizando um estudo mais aprofundado e tomando como base as alusões à vida monástica e o “catálogo” dos heréticos citados, fazem de Apônio um religioso do século V.<sup>16</sup> No entanto, uma pesquisa realmente erudita foi aquela elaborada por Johannes Witte na sua Tese doutoral, apresentada em Erlangen (Alemanha), em 1903.<sup>17</sup> Ele também leva em consideração a lista das heresias conhecidas por Apônio, bem como o uso que este último fez da Vulgata. Segundo Witte, devido à ausência de referência aos pelagianos, condenados em 418 – após três anos de acirrada controvérsia –, o período de composição deve ser colocado entre os anos 405-415. Ademais, ele estima que Apônio não teria sido um monge e considera que teria vivido em Roma ou no Ocidente latino, mas a sua origem seria siríaca ou tratar-se-ia de um judeu convertido, pelos conhecimentos linguísticos e geográficos, pelo estilo e pelas suas orientações exegéticas e teológicas.<sup>18</sup> Apesar dos seus pontos fracos, as conclusões de Witte foram, em geral, assumidas pelo conjunto dos manuais e repertórios patrísticos sucessivos, que praticamente repetiram as suas proposições.

Mesmo reconhecendo a escassez de dados consistentes, no século passado vários estudiosos tentaram dar respostas ao problema da identificação e datação da figura de Apônio. Assim, A. Vaccari apresentava-o como um exegeta latino cuja doutrina floresceu na primeira metade do século V, provavelmente em Roma. Esse estudioso justifica a sua proposta com as seguintes palavras:

---

Comentário, sondagem realizada por vários estudiosos, sem que ainda hoje se tenha chegado a resultados seguros.

<sup>14</sup> A primeira edição da Obra apôniana tomou como base um manuscrito que continha apenas os seis primeiros dos doze livros que a compõem. Foi feita em 1538 por J. Faber, o qual “connaissait les emprunts faits à l’*Expositio* par Angelome, mais ignorait ceux qui se recontrent chez Bède, fait vivre Apponius dans un monastère, assez longtemps avant le IX<sup>e</sup> siècle” (VrN, Introd., p. 111). Mais adiante, quando tratarmos das Edições do Comentário de Apônio, retomaremos esta questão.

<sup>15</sup> *APPONII in Canticum Cantorum Explanatio*, p. VIII e 238.

<sup>16</sup> *APPONII... in Canticum Cantorum Explanatio Libri duodecim*, p. VI-XI. (Doravante abreviaremos com a sigla: b ou BM).

<sup>17</sup> WITTE, J., *Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede. Untersuchung über die Ziet und den Ort seiner Abfassung, über die Stellung des Kommentars in der Geschite der Austellung des Hohenliedes, unter Zugrundelegung der ersten Ausgabe des ganzen Kommentars vom Jahre 1843.* Witte era aluno de Adolf Harnack, que projetava uma edição de Apônio, mas que permaneceu irrealizada.

<sup>18</sup> VrN, Introd., p. 111-112.

A época em que este (Apônio) viveu se deduz do próprio comentário, que, tendo como base os *exemplaria Hebraeorum* (prefácio), ou seja, a versão feita por São Jerônimo no final do ano 397 d.C., não pode ser composta antes de 400 d.C., e exaltando, p. 237ss,<sup>19</sup> a *pax romana*, que liga todos os povos, mesmo bárbaros, parece ainda não ter tido notícia das invasões ostrogodas do ano 410.<sup>20</sup>

Uma datação semelhante foi proposta também por A. Amatucci, que acrescenta, porém, a probabilidade de que Apônio seja de origem oriental: “O comentário é escrito com vivacidade, mas, pela língua e pelo estilo, demonstra, às vezes, a origem oriental do escritor”.<sup>21</sup> A proposta de uma origem oriental é aceita por M. Didone, a qual afirma: “Quanto à pátria, podemos estar mais seguros. O autor é um oriental que conhece a língua hebraica, a língua siríaca e a língua grega”.<sup>22</sup> Contudo, depois de apresentar as hipóteses de datação de alguns estudiosos, a pesquisadora italiana opina pela colocação de Apônio em um período posterior ao século V.<sup>23</sup>

Um elemento de novidade, ainda que não tenha sido levado adiante, foi apresentado nas duas primeiras edições<sup>24</sup> da *Clavis Patrum Latinorum*,<sup>25</sup> que traziam também a hipótese de que Apônio teria sido um irlandês do século VII. Esta conjectura de uma origem irlandesa foi explicitamente rechaçada por B. Studer,<sup>26</sup>

<sup>19</sup> A. Vacari cita as páginas da edição completa da obra de Aponio, publicada sob os cuidados dos cistercienses G. Bottino e G. Martini: *APPONII... in Canticum Canticorum Explanationis Libri duodecim, quorum alias editi emendati et aucti, inediti vero hactenus desiderati e codice Sessoriano... nunc primum vulgantur, curantibus D. Hieronymo BOTTINO – D. Josepho MARTINI, ex Ordine Cisterciense.*

<sup>20</sup> VACCARI, A., Aponio, p. 700s. Uma opinião semelhante é apresentada por COURCELLE, P., *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, p. 128.

<sup>21</sup> AMATUCCI, A. G., Aponio, p. 1669. A tese de que Apônio fosse de origem siríaca já havia sido sustentada por WITTE, J., *Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede*, p. 28.

<sup>22</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio di Apponio in relazione all’Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica di Angelomus*, p. 79. Para justificar tal hipótese, essa estudiosa recorre aos três textos nos quais Apônio usa a expressão *patria lingua (nostra)*: “In particolare, Apponio ripetutamente chiama la lingua siríaca *patria* o *nostra*. Infatti si ha: “Libanus, ... quod thus patria dicitur lingua” (Appon., *In Cant.*, *PLS.* 1, 921, 19-20); “turris Libani ... turris thus interpretatur, eo quod thus, Libanus patria dicitur lingua” (Appon., *In Cant.*, *PLS.* 1, 981, 18-20); “Libanus enim thus in nostra lingua interpretatur” (Appon., *In Cant.*, *PLS.* 1, 889, 30-31)”. É interessante notar que esses mesmos textos são citados pelos estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand como a melhor prova da origem latina de Apônio (V, 560-561, nota 1).

<sup>23</sup> Para uma datação posterior ao ano 500 d.C., veja-se STUDER, B., Aponio. In: DI BERARDINO, A. (Org.), *NDPAC*, I, col. 430; KÖNIG, H., *Apponio*, p. 89.

<sup>24</sup> As duas primeiras edições da obra são respectivamente dos anos 1951 e 1961.

<sup>25</sup> Na terceira e última edição, tal hipótese não mais aparece. Veja-se DEKKERS, E.; GAAR, E. (Eds.), *Clavis Patrum Latinorum*. 3. ed., p. 62. Doravante abreviado: *CPL*.

<sup>26</sup> STUDER, B., Aponio. In: DI BERARDINO, A. (Org.), *Patrologia*, III, p. 536-537; STUDER, B., Aponio. In: DI BERARDINO, A. (Org.), *NDPAC*, I, col. 430: “L’autore si dimostra interessato alla vita monastica. Siccome allude alla fede calcedonese, non può aver composto la sua opera prima del 450. Anzi, dal paragone della sua interpretazione del *Ct* con l’esegesi del VI sec. risulta una datazione posteriore al 500”.

que propõe uma datação posterior ao Concílio de Calcedônia e até mesmo ao ano 500.

A publicação da edição crítica do Comentário aponiano no *Corpus Christianorum. Series Latina*,<sup>27</sup> ocorrida em 1986, representou seguramente um novo ponto de inflexão nos estudos sobre Apônio, até mesmo pela atenção que concentrou sobre o personagem. No tocante à datação, ainda que com algumas ressalvas,<sup>28</sup> os editores não se distanciaram do período proposto por Witte, mas o delimitaram entre os anos 405-410.<sup>29</sup> De fato, se a Vulgata do Cântico estava em circulação após o ano 398, pode-se considerar que a difusão daquela do Deuterônômio, também citada por Apônio, ocorreu a partir do ano 404 ou até mesmo um pouco antes. No outro extremo do arco cronológico, os editores consideraram que a exaltação da *pax Romana* e de *Roma caput omnium gentium*, que os bárbaros pareciam não ameaçar seriamente, seria impossível após a descida de Alarico e a tomada de Roma, ocorrida em 410.<sup>30</sup> Além disso, como veremos a seguir, na edição do *CCL* 19, B. de Vregille e L. Neyrand presumiam que Apônio não tivesse tomado conhecimento do Comentário origeniano ao Cântico dos Cânticos, traduzido por Rufino também no ano de 410.

Todos os argumentos de J. Witte a favor de uma origem estrangeira foram exaustivamente confutados pelos editores, os quais excluíram que Apônio fosse um oriental ou um judeu convertido, e estimaram que “se tratava de um monge, latino de origem e vivente em Roma ou na Itália do Norte”.<sup>31</sup> Chegaram a esta conclusão a partir do exame das variantes do texto bíblico utilizado, especialmente do Saltério,<sup>32</sup> bem como levando em conta a afinidade com os autores daquela área (Ambrósio, Jerônimo, Cromácio, Rufino, Zenão). Ademais, sustentaram que o autor da *Expositio* absolutamente não conhecia outras línguas nem a geografia oriental, e que o seu latim é semelhante àquele dos autores dos séculos IV-V.<sup>33</sup>

<sup>27</sup> APPONII, *In Canticum Canticorum Expositionem*. p. CVII-CVIII. (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 19). Doravante abreviado: *CCL*.

<sup>28</sup> *CCL* 19, p. CXI. Ao referir-se ao parecer emitido na primeira edição, B. de Vregille e L. Neyrand, escrevem: “Dans notre édition du *CCL*, à cette date, nous nous y sommes ralliés pour divers motifs, tout en faisant certaines réserves (p. CXI). Il nous a paru exclu qu’Apponius ait été un Oriental ou un Juif converti” (VrN, Introd., p. 112).

<sup>29</sup> *CCL* 19, p. CIX.

<sup>30</sup> “De plus, il nous a paru difficile qu’un texte aussi louangeur de la paix romaine ait été écrit après 410, date de la prise de Rome par Alaric” (VrN, Introd., p. 112).

<sup>31</sup> VrN, Introd., p. 112.

<sup>32</sup> *CCL* 19, p. LXXVII-LXXXIII.

<sup>33</sup> *CCL* 19, p. LVI-LXXXVI.

A publicação da edição da Obra aponiana no *CCL* 19 provocou numerosas reações, resenhas<sup>34</sup> e estudos<sup>35</sup> mais articulados, que retomaram a discussão sobre o problema da datação e da identidade de Apônio, concentrando a atenção principalmente em dois instrumentos de análise. Por um lado, tratou-se de examinar os conteúdos teológicos,<sup>36</sup> em busca não apenas de citações e alusões às controvérsias heréticas, mas também de consonâncias com a linguagem e as acentuações doutrinárias de épocas diversas. Por outro lado, buscou-se o estudo da relação com outros exegetas<sup>37</sup> do Cântico dos Cânticos, em vista de coletar elementos úteis para resolver a problemática acerca da identificação e da cronologia de Apônio.<sup>38</sup>

Nestes estudos, a origem italiana de Apônio não é contestada, mas as linhas de investigação conduzem vários estudiosos a uma colocação mais tardia. Tornou-se quase unânime a opinião de que o autor da obra é um testemunho da teologia posterior ao Concílio de Calcedônia (451) e que a sua datação deveria ser posta pelo menos na metade do século V.<sup>39</sup> Ao mesmo tempo, aparecem frequentemente argumentações que propõem uma datação posterior a Cassiodoro († 583) ou até mesmo a Gregório Magno († 604), mas com avaliações mais discordantes neste caso. Jean-Paul Bouhot propõe a metade do século VII, considerando que Apônio era desconhecido para ambos os autores apenas citados e que a *pax* por ele celebrada estava ligada ao papel dominante e unitário não do Império, mas da Igreja Romana,

<sup>34</sup> HAMBLENNE, P., Une nouvelle édition de l'*Expositio in Canticum Canticorum* d'Apponius, p. 313-323; BOUHOT, J.-P., Comptes rendus bibliographiques, p. 186-187.

<sup>35</sup> STUBENRAUCH, B., Apponius und sein Kommentar zum Hohenlied, p. 161-176.

<sup>36</sup> STUBENRAUCH, B., Der Heilige Geist bei Apponius. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegung. Uma abordagem teológica é aquela também seguida por GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, 1/2: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451).

<sup>37</sup> É a abordagem que se encontra na obra de SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*.

<sup>38</sup> Em outras palavras, tentou-se identificar as fontes e leitores de Apônio. No que diz respeito aos leitores, dedicaremos uma parte desta Tese a este tema, quando tratarmos da repercussão do Comentário aponiano sobre alguns autores.

<sup>39</sup> Uma exceção a esta linha de pesquisa foi o estudo inédito elaborado por Lamberto Crociani na sua Tese doutoral, defendida no *Anselmianum* (Roma): CROCIANI, L., *Apponii, In Canticum Canticorum Explanations Libri VI*. Tradizione del testo, fonti, liturgia, teologia. O estudioso italiano, como sugere o próprio título da sua tese, subdivide o Comentário aponiano em três segmentos: os seis primeiros livros seriam obra de um antioqueno, que teria vivido por volta do ano 400, e a parte restante consistiria de dois acréscimos sucessivos (livros VII-metade do IX e IX-XII). Contudo, tal reconstrução carece de um real fundamento e não foi acolhida pelo mundo científico.

alcançado depois de Gregório.<sup>40</sup> Basil Studer<sup>41</sup> e Bertram Stubenrauch<sup>42</sup> deixam aberto um arco cronológico mais amplo, que vai da segunda metade do V século até o VII século. Roger Gryson, além de colocar em dúvida o estado monástico do exegeta, identifica na obra uma tentativa de compromisso “semipelagiano” e afirma que, no tocante à eclesiologia e à cristologia, a mesma possui semelhanças com Leão Magno. Por isso, ele propõe de datá-la mais precisamente na metade do século.<sup>43</sup> Hildegard König<sup>44</sup> não apenas confirma a posterioridade em relação ao Concílio de Calcedônia, devido aos conteúdos exegeticos e teológicos,<sup>45</sup> mas observa que também a utilização das expressões *vicarius Petri* para o Papa e *vicarius Dei* para o imperador, tidas como óbvias e tranquilamente assumidas por Apônio, pressupõe uma data sucessiva à metade do século V, quando tais fórmulas

<sup>40</sup> BOUHOT, J.-P., Comptes rendus bibliographiques, p. 186-187. Ele escreve : “Après le pontificat de saint Grégoire (590-604), vers le milieu du VII<sup>e</sup> s., lorsque, dans l’Église seule se retrouve l’unité que le pouvoir impérial avait imposée, que les Barbares avaient ruinée, et que Charlemagne voudra faire revivre, au moment où l’institution monastique connaît un bel essor, Apponius, peut-être abbé (CCL 19, p. CXII-CXIII), a sans doute rédigé son *Expositio in canticum canticorum*, qui annonce les commentaires médiévaux, en ce qu’elle est davantage le fruit de la méditation que de l’érudition. Dans cette époque, littérairement pauvre, Apponius brille d’un éclat particulier, mais mieux accordé à ce temps qu’à celui de Jérôme ou de Rufin” (p. 187). Bouhot nota também como o argumento das “heresias não citadas” não tenha realmente peso, pois o autor do Comentário não tinha motivo para nomear senão aquelas heresias que possuíam relação direta com o seu discurso.

<sup>41</sup> Veja-se a sua revisão na revista *Augustinianum*: STUDER, B., *Apponii in Canticum Canticorum Expositionem* [Corpus Christianorum. Series Latina, 19]. DE VREGILLE, B.; NEYRAND, L. (Eds.), p. 635-639.

<sup>42</sup> STUBENRAUCH, B., *Apponius und sein Kommentar zum Hohenlied*, p. 161-176. O estudioso apresenta um *status quaestionis* dos estudos, que demonstra esta tendência geral de pospor Apônio ao Concílio de Calcedônia. Veja-se também STUBENRAUCH, B., *Der Heilige Geist bei Apponius*, p. 238-241. Nesta sua monografia, ele reconfirma a tendência mencionada, tomando como base a própria análise do autor e observando que, dada a proximidade de pensamento com Gregório, também o século VII seria plausível.

<sup>43</sup> GRYSON, R., *Éditions récentes des Pères latins*, p. 691-699 (especialmente p. 695-697). Muitos anos depois, em 2007, ao escrever outra obra (*Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l’Antiquité et du haut Moyen Age*, p. 200), o teólogo de Lovaina mudou a sua opinião e propôs a datação para o início do século VII, baseando-se na avaliação de Eva Schulz-Flügel, a qual, nos seus estudos preparatórios para a edição da *Vetus Latina* do Cântico dos Cânticos (SCHULTZ-FLÜGEL, E., *Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel*, 10/3: *Canticum Canticorum*, 1), notou uma dependência provável em relação a Gregório, mas certa em relação a Justo de Urgel († c. 547), que também escreveu um comentário ao Cântico dos Cânticos. Para um estudo da figura e da obra deste bispo catalão, reenviamos à seguinte obra: GIUSTO D’URGELL, *Explanatio in Cantica Canticorum*. Un vescovo esegeta nel Regno Visigoto. A cura di Rossana E. Guglielmetti.

<sup>44</sup> Veja-se a introdução da estudiosa alemã a uma parte da Obra aponiana por ela traduzida e comentada: APPONIUS, *Die Auslegung zum Lied der Lieder*, p. 76\*-85\*. (*Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 21). A presença do asterisco indica que as páginas pertencem à introdução escrita por H. König.

<sup>45</sup> G. J. M. Bartelink, na sua revisão à obra de H. König, vê uma relação entre a interpretação aponiana do Cântico dos Cânticos e as elaborações teológicas do Concílio (BARTELINK, G. J. M., APPONIUS. *Die Auslegung zum Lied der Lieder: Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König p. 97-102. (Ver principalmente o n. 6, p. 100).

se tornam comuns.<sup>46</sup> Além disso, a estudiosa alemã destaca o silêncio de Cassiodoro († c. 585) a respeito de Apônio no “catálogo” dos comentários ao Cântico das *Institutiones*, e sustenta que, na verdade, foi ele que tomou conhecimento e utilizou uma das obras produzidas em *Vivarium*:<sup>47</sup> a tradução de Filo de Carpásia<sup>48</sup> († início do séc. V), realizada por Epifânio Escolástico.<sup>49</sup> E por fim, visto que não percebe em Gregório indícios de uma utilização de Apônio, a estudiosa alemã sugere a datação na segunda metade do século VI, nos decênios entre Epifânio e o próprio Gregório.<sup>50</sup>

Apesar de todo este novo patrimônio de observações, estudos e aprofundamentos, quando os mesmos editores B. de Vregille e L. Neyrand fizeram a nova publicação da Obra para a Coleção *Sources Chrétiennes* nos anos 1997-1998,<sup>51</sup> a posição deles manteve-se praticamente inalterada.<sup>52</sup> O vocabulário e a teologia origeniana da alma de Cristo são considerados por eles como mais antigos do que Calcedônia, enquanto as estruturas imperiais são mencionadas como estando ainda em vigor. Na verdade, os editores apresentam uma proposta cronológica nova, mas postergando apenas alguns anos a datação sugerida na edição precedente. Os dois argumentos que fixavam o *terminus ante quem* no ano 410<sup>53</sup> são reconsiderados, e um novo *terminus post quem* é estabelecido em 422, ano da celebração da pacificação do Ocidente pelo imperador Onório, em consonância com o triunfalismo teodosiano do Comentário. Ademais, o argumento da citação, ou não,

<sup>46</sup> KÖNIG, H., *Apponius*. Die Auslegung zum Lied der Lider, p. 17\*, nota 23.

<sup>47</sup> Mosteiro fundado, em 555, por Cassiodoro na região da Calábria, sul da Itália, e que se tornou famoso pela sua excepcional biblioteca e por ter sido um centro onde foram copiados e transcritos importantes documentos e textos.

<sup>48</sup> Para uma edição da obra com o texto latino e uma versão em italiano, veja-se FILONE DI CARPASIA, *Commento al Cantico dei Cantici nell'antica versione latina di Epifanio Scolastico*. A cura di Aldo Ceresa Gastaldo. Torino: Società Editrice Internazionale, 1979. (Corona Patrum, 6). Ver também o verbete escrito por PRINZIVALLI, E., Filone di Carpasia. In: DI BERARDINO, A. (Org.), *NDPAC*, II, col. 1961.

<sup>49</sup> As afinidades salientadas (ver p. 101\*-2\* e, no texto, as notas 47, 53, 59) são poucas, mas não irrelevantes. Ao mesmo tempo, não se deve transcurar a possibilidade de que se trate de coincidências ou de que ambas sejam devedoras de outras fontes alternativas perdidas.

<sup>50</sup> A mesma opinião é sustentada por FREDE, H. J., *Kirchenschriftsteller*. Verzeichnis und Sigel. 4<sup>o</sup> éd. (*Vetus Latina*, 1/1). Ele propõe como localização geográfica a Itália central.

<sup>51</sup> VrN, *Introd.*, p. 111-120. Para a referência completa, ver acima.

<sup>52</sup> Concluindo o Prefácio da nova edição, os editores jesuítas assim escrevem: “Disons seulement que, dans l'ensemble, nous croyons pouvoir maintenir la plupart des vues exposées par nous en 1986, tout en reportant la composition de l'*Expositio* à une époque un peu plus tardive que celle d'abord proposée” (VrN, *Avant-propos* [*SCh* 420], p. 11).

<sup>53</sup> De fato, a utilização que Apônio fez da tradução de Orígenes, realizada por Rufino, já havia sido suficientemente demonstrada por KÖNIG, H., “*Vestigia antiquorum magistrorum sequi*”. *Wie liest Apponius Origenes?*, p. 129-136. Além disso, como veremos a seguir, na edição de *SCh* os editores admitem que a teologia aponiana da graça seja pós-pelagiana.

das heresias que agitavam estes decênios é agora apresentado para fixar a datação no período que antecede à condenação de Nestório,<sup>54</sup> em 431, e àquela de Êutiques,<sup>55</sup> em 451.

De fato, dentre as possíveis vias de identificação da figura e da época de Apônio, existe aquela da análise das heresias<sup>56</sup> conhecidas por ele. E foi justamente a cronologia da polêmica acerca do ensinamento de Pelágio e Celéstio que serviu como argumento principal para que J. Witte fixasse a composição do Comentário aponiano antes do ano 415.<sup>57</sup> Neste sentido, também os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, tomando como ponto de partida o estudo das heresias conhecidas por Apônio, afirmam que a composição da obra teria sido realizada entre os anos 420-430, ou seja, depois da condenação definitiva de Pelágio, decretada em 418, e antes daquela proferida contra Nestório, no Concílio de Éfeso, em 431.<sup>58</sup> Isso se explicaria, por um lado, pela importância dada por Apônio a uma sã teologia da liberdade do homem e da graça de Deus, a ponto de fazer disso um dos critérios de ortodoxia:<sup>59</sup> “E isso se compreende ainda melhor se ele escreve nos anos que logo

<sup>54</sup> Nestório († 451) era discípulo de Teodoro de Mopsuéstia e se tornou Patriarca de Constantinopla em 428. Ele temia que as duas naturezas em Cristo fossem misturadas e, por isso, mostrou-se contrário ao costume de chamar Maria de *theotokos* (mãe de Deus). Ele preferia falar de Maria como “mãe de Cristo” (*Christotókos*), pois considerava que tal expressão indicava melhor a integridade da natureza humana de Cristo. Se Nestório, de fato, “professava a unidade de Cristo, não tirou todas as consequências de tal convicção. Mostrou que recusava a chamada *communicatio idiomatum*, ou seja, a atribuição ao homem dos atributos do Filho de Deus e vice-versa por força do primado ontológico da pessoa de Cristo” (PADOVESE, L., Introdução à Teologia Patrística, p. 56).

<sup>55</sup> Por volta do ano 440, um monge chamado Êutiques, que era o chefe de uma comunidade monástica de Constantinopla e que tinha sido defensor de Cirilo de Alexandria no Concílio de Éfeso (431), começou a ensinar que, após a encarnação do Verbo, a natureza divina se uniu com a natureza humana em Cristo e esta última foi absorvida pela primeira. Tal doutrina é chamada de *monofisismo*, ou seja, afirma que, em Cristo, uma única (*mónos*) natureza (*physis*) passou a existir após a encarnação. Assim declarava Êutiques: “Confesso que *antes* da união nosso Senhor tornou-se *a partir* de duas naturezas, mas *após* a união só confesso *uma única* natureza (*mian physin*)” (citado em KESSLER, H., Cristologia, p. 315).

<sup>56</sup> VrN, Introd., p. 113 e a Nota Complementar IV (Tomo I, *SCh* 420), p. 369-373. Tratando dos heréticos, Apônio usa termos bastante severos: por meio deles fala o diabo, que é o pai deles (II, 471; III, 481-482); eles são as raposas que o inimigo coloca, a fim de assaltar a vinha do Senhor (II, 84; XII, 1020-1021).

<sup>57</sup> B. de Vregille e L. Neyrand resumem o pensamento de Witte com uma pergunta: “Si Apponius ne cite pas Pélage parmi les hérétiques, n’est-ce pas, pense Witte, qu’il écrit avant la condamnation définitive du moine irlandais e de son disciple, c’est-à-dire avant 415 (ou plus exactement 418)” (VrN, Introd., p. 113).

<sup>58</sup> “De peu postérieures à la condamnation de Pélage, mais antérieures à celle de Nestorius, les années 420-430 apparaissent ainsi, du seul point de vue de l’histoire des hérésies, comme la période la plus vraisemblable à assigner à la composition de l’*Expositio*” (VrN, Introd., p. 114).

<sup>59</sup> “Ce qui en revanche est frappant, c’est l’importance attachée par lui à une saine théologie de la liberté de l’homme et de la grâce de Dieu: il en fait même un des critères de l’orthodoxie” (VrN, Introd., p. 114).

se seguem à condenação definitiva de Pelágio e de Celéstio em 418”.<sup>60</sup> Por outro lado, a total ausência de alusão à condenação de Nestório<sup>61</sup> em Éfeso somente se explica se a obra é anterior a este evento, dado que tal heresia cristológica foi bastante conhecida no Ocidente.<sup>62</sup>

Levando em consideração as fórmulas teológicas utilizadas por Apônio, percebe-se que, se não há qualquer referência a Nestório e ao Concílio de Éfeso que o condenou, com maior razão ainda se nota o silêncio em relação à Êutiques e à sua condenação no Concílio de Calcedônia,<sup>63</sup> em 451. Ainda que vários críticos<sup>64</sup> tenham estimado que alguns enunciados teológicos do nosso autor tenham sido influenciados por Leão Magno († 461) e pelas fórmulas calcedonianas, segundo a opinião de B. de Vregille e L. Neyrand, “diversos traços da linguagem teológica de Apônio, como o uso que ele faz de *persona*, de *adsumptus*, de *procedere*, mostram que seu vocabulário não alcançou o rigor que caracteriza as fórmulas de Calcedônia”.<sup>65</sup>

No que diz respeito à utilização das traduções de Orígenes no Comentário aponiano, na edição do *CCL* 19<sup>66</sup> os editores B. de Vregille e L. Neyrand haviam considerado pouco provável que Apônio tivesse utilizado, além das duas Homilias<sup>67</sup>

<sup>60</sup> VrN, Introd., p. 114.

<sup>61</sup> No tocante ao nestorianismo e ao Concílio de Éfeso, veja-se a obra de COSTA, F., *Jesus Cristo, o único Salvador: Cristologia-Soteriologia*, p. 94-100.

<sup>62</sup> Daqui surge o questionamento de B. de Vregille e L. Neyrand: “Comment Apponius, si préoccupé des erreurs d’Arius et de Photin, aurait-il, s’il écrivait après 431, passé sous silence une hérésie dont la réfutation marque une étape importante dans l’élucidation du dogme?” (VrN, Introd., p. 114). “Et se pourrait-il qu’Apponius, s’il écrivait après 431, n’ait pas prononcé le nom de Nestorius, qui intéressait si vivement la christologie? Son silence à ce sujet paraît une donnée d’un grand poids pour la datation de son œuvre” (VrN, Nota Complementar IV, 373).

<sup>63</sup> O Concílio de Calcedônia (451) representou um marco relevante no desenvolvimento do dogma cristológico e existem diversos estudos aprofundados a este respeito. Para o texto da Definição dogmática, veja-se DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, n. 300-303. Para um estudo do conteúdo teológico da Fórmula de Calcedônia, do debate sucessivo e acerca releitura da reflexão teológica recente, vejam-se, por exemplo, GROHE, J.; LEAL, J.; REALE, V. (Orgs.), *I Padri e le scuole teologiche nei concili. Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia (Pontificia Università della Santa Croce)*; LADARIA, L. F., *La recente interpretazione della definizione di Calcedonia*, p. 321-340.

<sup>64</sup> Vejam-se os argumentos apresentados por H. König em: APPONIUS. *Die Auslegung zum Lied der Lieder*, p. 76\*-85\*. Conforme dissemos acima, o asterisco indica que as páginas pertencem à introdução escrita pela estudiosa alemã.

<sup>65</sup> VrN, Introd., p. 115. Os editores acrescentam ainda que “tout l’aspect ‘origénien’ de sa théologie de l’âme du Christ médiatrice, presque archaïque, apparaît comme étrangère aux préoccupations théologiques du milieu du v<sup>e</sup> siècle”.

<sup>66</sup> *CCL* 19, p. LXXXVI-XC.

<sup>67</sup> ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantiques des Cantiques* (Sources Chrétiennes 37). Para traduções em italiano, ver ORIGÈNE, *Omèlie sul Cantico dei Cantici*. Traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli; e também: ORIGÈNE, *Omèlie sul Cantico dei Cantici*. A cura di M. Simonetti.

de Orígenes sobre o *Cântico dos Cânticos*, traduzidas por S. Jerônimo em 383/384, também o Comentário<sup>68</sup> origeniano, traduzido parcialmente por Rufino, por volta do ano 410. Esta opinião, conforme dissemos acima, vinha inclusive confirmar a datação proposta naquela edição. Contudo, na edição de *SCh* os editores mudaram de parecer e passaram a admitir que Apônio efetivamente utilizou o *Comentário* de Orígenes/Rufino, mas que alguns anos se passaram após a edição deste último até que Apônio tenha tomado conhecimento do mesmo, o que reforçaria a tese de que a composição da *Expositio* aponiana teria ocorrido entre os anos 420-430.<sup>69</sup>

Um aspecto que pode servir como possível confirmação desta datação é a utilização que Apônio faz da Vulgata jeronimense do Cântico dos Cânticos, editada em 398, e daquela dos Profetas, cuja edição se deu entre os anos 390-392. O intervalo de tempo transcorrido até os anos 420-430 teria permitido uma larga difusão da versão de Jerônimo. Todavia, conforme veremos a seguir,<sup>70</sup> quando abordarmos o tema da exegese aponiana do Cântico dos Cânticos, nota-se que Apônio lança mão da Vulgata e habitualmente a prefere, mas o faz com liberdade, como demonstram as numerosas variantes que o seu texto apresenta em relação à versão jeronimense.<sup>71</sup>

Outra possibilidade de aproximação à figura do nosso autor é ver os pontos de contato com os autores antigos,<sup>72</sup> no que diz respeito ao vocabulário usado, às expressões, aos dados científicos, às lições bíblicas seguidas, às interpretações exegéticas e às ideias teológicas. Isso nos conduz a ver algumas semelhanças entre Apônio e os autores do final do século IV e do início do V, dentre os quais, os

<sup>68</sup> ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Texte de la version latine de Rufin, t. I. Introduction, traduction et notes, t. II. Traduction, notes et index par L. Brésard – H. Crouzel avec la collaboration de M. Borret (Sources Chrétiennes 375 e 376); ORIGÈNE, *Comento al Cantico dei Cantici*. Traduzione, introduzione e note a cura di M. Simonetti; ORIGÈNE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. A. Barbàra. No próximo capítulo desta tese, trataremos dos escritos origenianos sobre o Cântico dos Cânticos e da sua influência sobre a Apônio.

<sup>69</sup> VrN, *Introd.*, 115: “Admettre, comme nous le faisons à présent, qu’Apponius, en réalité, a bien utilisé le *Commentaire* d’Origène/Rufin suppose qu’un certain délai s’était écoulé depuis l’édition de ce *Commentaire*, ce qui conviendrait bien aux années 420-430 (sans qu’une date plus basse soit exclue)”.

<sup>70</sup> Trataremos do significado das palavras “*utentes exemplaria Hebreorum*”, empregadas por Apônio logo no Prólogo da obra (VrN, *Prol.*, 27-29).

<sup>71</sup> A este respeito, escrevem os editores de *SCh*: “Cette perspective d’une réelle liberté gardée par Apponius vis-à-vis de la Vulgate, dont il aurait eu le text authentique sous les yeux, nous paraît, en fin de compte, très conciliable avec les mots *utentes exemplaria Hebraeorum*. ‘Utiliser’ cette version, ‘s’en servir’, ‘y avoir recurs’, ne dis pas nécessairement: ‘s’y conformer’, ‘s’en teneir à elle’” (VrN, *Introd.*, p. 59-60).

<sup>72</sup> VrN, *Introd.*, p. 116-117.

nomes que retornam com maior frequência são os de Rufino, Jerônimo, Ambrósio e o Ambrosiaster.<sup>73</sup> Com efeito, “Apônio, sempre original, aparece, no entanto, próximo dessa época e dessas correntes literárias e teológicas. E também por esse motivo nós somos conduzidos para o norte da Itália, região que parece designar igualmente as lições do *Saltério*, familiares a Apônio”.<sup>74</sup>

Um elemento também recordado ao propor a datação de Apônio nos primeiros decênios do século V é a sua insistência sobre a *pax Romana*, estabelecida por um império aliado da Igreja e compartícipe da sua função ‘vicarial’, e inaugurada por Augusto exatamente quando ocorreu a Encarnação de Cristo, segundo uma referência que Apônio faz erroneamente ao historiador romano Tito Lívio.<sup>75</sup> Trata-se de uma ideologia de matriz teodosiana que possui muitos paralelos em autores do século IV ou dos primeiros decênios do V. De acordo com os editores B. de Vregille e L. Neyrand, se considerarmos as condições sociais e políticas descritas na obra apôniana, é possível ver uma referência àquela “paz romana” instituída pelo Império Romano e que “corresponde bem ao período da ‘pacificação do Ocidente’, realizada em 422 por Honório, continuador de Teodósio”.<sup>76</sup>

Quanto às alusões que Apônio faz às instituições da Igreja, deve-se reconhecer que as mesmas se revelam pouco satisfatórias em vista de uma localização histórica precisa. Percebe-se que “as leis são aquelas do Império cristão. Nas comunidades cristãs, a autoridade pertence aos *sacerdotes* (os bispos), que são, ao mesmo tempo, os *doctores*; eles são os vigários de Cristo e ocupam o lugar dos apóstolos”.<sup>77</sup> No entanto, o aspecto que chama a atenção é o lugar de destaque dado

<sup>73</sup> CCL 19, p. LXV-LXIII. “Au long du Commentaire, beaucoup de mots, d’expressions et d’images sont rapprochés de traits analogues rencontrés chez Jérôme et chez Rufin traducteur d’Origène et d’Eusèbe. D’autres renvoient à Ambroise, à l’Ambrosiaster, à Zénon de Vérone, à Gregoire d’Elvire, à Pierre Chrysologue et d’autres. (...) Le but de ces rapprochements verbaux et stylistiques est de faire ressortir combien l’ouvrage d’Apponius se situe aisément dans le contexte littéraire de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle” (VrN, Introd., p. 36-37).

<sup>74</sup> VrN, Introd., p. 116.

<sup>75</sup> XII, 803-809. Augusto teria estabelecido a paz universal exatamente no dia da *apparitio* de Cristo, isto é, a Epifania. Esta concepção é atestada também em diversas passagens dos livros VI e VII das *Historiae adversus paganos*, escritas por Paulo Orosio nos anos 416-417. Para Orosio, que não faz referência alguma a Lívio, “c’est le 8 des ides de janvier (6 janvier), *quo nos Epiphania, hoc est apparitionem sive manifestationem Dominici sacramenti, observamus*, qu’Auguste, l’an 725 de Rome (27 av. J.C), rentrant d’Orient en triomphe, ferma pour la première fois les portes du temple de Janus (VI, 20, p. 418). Et c’est en 752, année de la naissance du Christ, qu’il les ferma définitivement, *ab oriente in occidentem, a septentrione in meridiem ac per totum Oceani circum cunctis gentibus una pace compositis* (VI, 22, p. 426-427; VII, 3, p. 437-438)” (VrN, Nota Complementar IX [Tomo III, *SCh* 430], p. 291-292). A afirmação de Apônio e a sua referência a Tito Lívio carecem, portanto, de fundamento.

<sup>76</sup> VrN, Introd., p. 117.

<sup>77</sup> VrN, Introd., p. 117.

àqueles chamados a ser *vicarii Petri*,<sup>78</sup> o que ilustra uma visão bem “romana” da Igreja e que é um traço original da teologia de Apônio.<sup>79</sup> Além disso, o Comentário aponiano enfatiza que a Igreja se orgulha das *virgens*,<sup>80</sup> dos *mártires*,<sup>81</sup> e dedica um espaço privilegiado aos *monges*, que vivem retirados do mundo e se dedicam à escuta da Palavra e ao louvor de Deus. Comentando Ct 4,11, Apônio declara que aqueles que se dedicam à vida monástica merecem ser chamados de “lábios” da Igreja. Escreve ele:

Estes são aqueles cuja vida inteira é um martírio, aqueles que impõem voluntariamente a si mesmos, em vista da esperança futura, o exílio que os perseguidores infligiam como castigo aos mártires. Dos seus *lábios*, a doçura dos hinos e dos cânticos, imitando os louvores dos anjos, destila incessantemente o favo da alegria futura. Amando, eles cultivam a paz, obra da justiça, e embelezam, por meio do silêncio, o culto da justiça. Toda a sua atividade, na vida presente, está suspensa nos louvores de Deus.<sup>82</sup>

Segundo os editores de *SCh*, estas características das instituições eclesiais apenas mencionadas, ainda que não possam ser datáveis dentro de um período de dez ou vinte anos, aproximadamente, seriam menos adequadas a um momento mais evoluído da Igreja.<sup>83</sup>

A dificuldade de identificação do nosso autor se apresenta até mesmo naquilo que poderia ser uma ajuda. De fato, Apônio inicia o prólogo da Obra dedicando-a a um presbítero chamado Armênio, homem desejoso de conhecer os divinos mistérios<sup>84</sup> e que, por esse motivo, ter-lhe-ia pedido que fizesse uma exposição sobre o Cântico dos Cânticos. Porém, a menção desse nome, que indica um personagem contemporâneo ao nosso autor, na realidade não contribui a uma válida

<sup>78</sup> X, 560.

<sup>79</sup> VrN, Introd., p. 101. Nesta visão, o soberano é concebido como *vicarius Dei*, os sacerdotes e doutores como vigários de Cristo e o bispo romano como vigário de Pedro. Esta temática foi desenvolvida no estudo de MACCARONE, M., *Vicarius Christi*. Storia del titolo papale.

<sup>80</sup> “L’une des vertus du lis planté parmi les épines par le ‘sacrement’ de l’incarnation (*Cant.* 2,2), c’est ‘l’amour de la garde de la virginité ou de la chasteté’; les parfaits exemples en sont le glorieux ‘homme assumé’ et la bienheureuse Vierge Marie (III, 453-456)” (VrN, Introd., p. 107). Ver também VI, 127-142; XI, 117-133.

<sup>81</sup> O motivo é o testemunho supremo que estes deram, além das manifestações de suas virtudes. É o próprio Cristo que sofre (*et patitur ipse*) na pessoa do mártir (Ver XII, 278-279). Além disso, a intercessão dos mártires obtém misericórdia para outras pessoas: “*Ita et martyres saepedicti, et ipsi per suam confessionem Ecclesiam decoraverunt, suum sanguinem fundendo, et aliis proficiunt qui eorum intercessionibus misericordiam consequuntur vel eorum exempla sequi desiderant*” (XII, 456-459).

<sup>82</sup> VII, 456-463.

<sup>83</sup> VrN, Introd., p. 118.

<sup>84</sup> Apônio, logo no início do Prólogo, dirige-se a Armenio, chamando-o “homem de desejos” (*Viro desideriorum*).

identificação, já que o nome de *Armenius* ou *Arminius* encontra-se em várias épocas.<sup>85</sup>

Pelos motivos acima expostos e considerando que a mais antiga menção do personagem de Apônio, presente no colofão do Manuscrito 74 de Boulogne-sur-mer<sup>86</sup> (França), apresenta-o com o título de *sanctus abbas*, é possível afirmar, segundo os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, que se tratava do chefe de alguma comunidade monástica,<sup>87</sup> e que o mesmo gozava de um singular prestígio ainda na época em que esse antigo título foi dado ao Comentário, visto que “a qualificação de *sanctus*, análoga àquela que se dava aos bispos, ressalta uma reverência mais especial inspirada por este abade”.<sup>88</sup> Tal referência à vida monástica é importante porque vem confirmar o excepcional elogio feito por Apônio à vida de ascese e de louvor dos monges, a exemplo dos profetas Elias, Eliseu e João Batista. O nosso autor demonstra, por meio dessa exaltação da vida eremítica, a sua familiaridade com o “deserto”, no qual teria podido meditar os *mistérios* do Cântico dos Cânticos. E ao que tudo indica, teria sido justamente nesse deserto “que Armênio teria vindo para arrancá-lo do seu recolhimento, semelhante ao de uma ‘coruja’ (*nycticora*) escondida no silêncio do seu abrigo”.<sup>89</sup>

Assim, após um longo percurso de investigação, e depois de terem publicado duas edições críticas do Comentário aponiano, os editores Bernard de Vregille e Louis Neyrand resumem seu parecer acerca de Apônio da seguinte forma:

Em suma, nós não estaremos errados, pensamos, ao propormos de ver em Apônio um abade da Itália do Norte, ou talvez dos arredores de Roma, escrevendo entre os anos 420 e 430. Homem instruído, admirador dos filósofos, escritor original e vigoroso, ele colocou todos os seus conhecimentos e seus talentos ao serviço desta Igreja, esposa de Cristo, cuja história ele reconheceu, de antemão, sob as figuras do Cântico dos Cânticos. Entusiasmado pelo mistério destas núpcias que ele vê desenrolar-se ao longo do tempo, ele vai de descoberta em descoberta, sem receio de modificar suas frases, mas sem perder o fio de sua fervorosa exposição.<sup>90</sup>

<sup>85</sup> Ver VrN, Introd., p. 118 e também a nota 1 ao Prólogo (*SCh* 420, p. 132).

<sup>86</sup> Conforme veremos mais adiante, quando enfrentarmos o tema da transmissão do Comentário aponiano, esse manuscrito é o único que conserva a *Expositio* de Apônio na forma abreviada de *Burginda* (B). Esta é a segunda das duas abreviações extraídas do Comentário e se deve a uma autora com este nome. “Ce manuscrit, du début ou du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, originaire du S.E. de l’Angleterre, provient de l’Abbaye Saint-Bertin. Il est acéphale, commençant un peu avant la fin du livre III, mais un *explicit* en donne le titre détaillé: *Explicit liber XII breviter decerptimque expositionis apponi sancti abbatis in canticum canticorum*” (VrN, Introd., p. 20).

<sup>87</sup> Com efeito, “le titre d’*abbas*, qui pourrait à la rigueur convenir à un ‘abbé’ de Basilique, désigne plus normalement le chef d’une communauté monastique” (VrN, Introd., 119).

<sup>88</sup> VrN, Introd., p. 119.

<sup>89</sup> VrN, Introd., p. 119.

<sup>90</sup> VrN, Introd., p. 119.

Mais recentemente, o estudioso P. Hamblenne dedicou a estas questões uma série de contribuições. Uma delas foi um artigo, em que tratou especificamente da problemática da datação<sup>91</sup> de Apônio, fazendo um apanhado das várias teorias e hipóteses, com o objetivo de analisar a plausibilidade das mesmas. Esse autor faz uma “crítica das argumentações” utilizadas pelos estudiosos, cujas propostas de datação oscilam entre o *terminus post quem*, que corresponderia à tradução da *Historia Ecclesiastica* de Eusébio, feita por Rufino (403-404 d.C.), e o *terminus ante quem*, ou seja, a morte de Beda (735 d.C.). Hamblenne conclui o seu artigo dizendo que tais datas são as únicas que podem ser tidas como certas e que as argumentações até então feitas pelos estudiosos não o convencem. Por isso, abstém-se de “fixar o *In Canticum canticorum* de Apônio numa época precisa do período 404/5-680/735”.<sup>92</sup>

Posteriormente, num artigo<sup>93</sup> publicado na Revista *Augustinianum*, Hamblenne recolheu os resultados de seus estudos sobre o “mundo de Apônio”<sup>94</sup> e também as suas conclusões, completadas e revisadas, que haviam sido apresentadas no Instituto Patrístico *Augustinianum*, em 1999. O estudioso belga afirmou querer continuar o seu projeto inicial, que era tentar, antes de tudo, reconstituir a “biblioteca de Apônio”, a partir das palavras ou expressões dos autores que, na sua opinião, o autor do *In Canticum* pode ter conhecido ou até mesmo copiado.<sup>95</sup>

Em sua classificação cronológica das fontes identificadas no comentário de Apônio, Hamblenne percebeu o reflexo de um dos escritos de Apuleio, o *De Platone et eius dogmate*. Dessa obra, Apônio teria “praticamente recopiado uma frase (...). As palavras gregas do original desapareceram no Comentário aponiano; em compensação, a lição (*rerum omnium extortor*) é substituída, na obra de Apônio, por *rerum omnium conditor*, que é semanticamente irrepreensível”.<sup>96</sup> Além disso,

<sup>91</sup> HAMBLENNÉ, P., Peut-on dater Apponius?, p. 5-33.

<sup>92</sup> HAMBLENNÉ, P., Peut-on dater Apponius ?, p. 32.

<sup>93</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 425-464.

<sup>94</sup> Foram três artigos, publicados com o mesmo título, em três números da Revista *Euphrosyne*: HAMBLENNÉ, P., Le monde d'Apponius. n.20, p. 211-230, 1992; n.25, p. 171-205, 1997; n.29, p. 355-387, 2001.

<sup>95</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 426.

<sup>96</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 426-427. A respeito de como tal expressão chegou até Apônio, Hamblenne faz a seguinte conjectura: “Nous le supposerions tiré soit d'un enseignement oral (ce qui 'remonte' seulement le problème) dispensé par quelque *doctor (christianus)* formé à la *philosophia*, soit, plutôt, d'une annotation complétant un texte théologique dépourvu de formule claire et concise à propos des qualités de Dieu, ou apposée comme correctif à une condamnation de Platon ou d'Apulée” (p. 427).

o estudioso belga também aborda a questão da utilização aponiana das versões latinas das homilias e do Comentário de Orígenes ao Cântico dos Cânticos.<sup>97</sup> Segundo Hamblenne, tal utilização já não levanta dúvidas e, por isso, apenas reenvia ao estudo feito pelos editores de *SCh*.<sup>98</sup>

No que diz respeito às primeiras fontes propriamente latinas, a análise do vocabulário aponiano revela a presença de poucos termos ou expressões semelhantes nos textos cristãos anteriores à época de Jerônimo, Rufino e Agostinho.<sup>99</sup> Em contrapartida, segundo a opinião de Hamblenne, as *Institutiones* de Latêncio foram “fortemente solicitadas por Apônio no que diz respeito às doutrinas dos filósofos ‘pagãos’: ele provavelmente as citou de memória, ao longo do escrito, sem ulterior controle sobre algum manuscrito”.<sup>100</sup> E, em se tratando da utilização de “outras obras dos tradutores de Orígenes”, segundo o estudioso belga, foi o *corpus* de São Jerônimo que forneceu a maior parte do material usado por Apônio, o qual “parece ter conhecido de perto a exegese jeronimense da Epístola aos Efésios, o *De hebr. nominibus*, os comentários de Jerônimo sobre os profetas menores, sobre o Evangelho de Mateus e sobre os quatro profetas maiores (principalmente Isaías)”.<sup>101</sup> Ademais, Apônio teria conhecido não só as *interpretationes* de Orígenes feitas por Rufino, mas também a tradução que este último fez da *Historia Ecclesiastica* de Eusébio de Cesareia.<sup>102</sup>

A propósito da relação de Apônio com “Agostinho e o seu tempo”, Hamblenne releva que tais contatos, se existem, são superficiais, não obstante seja possível notar “alguma familiaridade de Apônio com a *Cidade de Deus*, a qual teria fornecido, totalmente ou em parte (confirmação de Latêncio), as noções que Apônio

<sup>97</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 428-431. Trataremos do influxo de Orígenes sobre a *Expositio* de Apônio quando abordarmos, no segundo capítulo deste trabalho, o tema da exegese aponiana.

<sup>98</sup> Ver I, 75, nota 1.

<sup>99</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 431. Nesta página do seu artigo, ele escreve: “D’Ambroise Apônio a pu connaître le *Tractatus in ps. CXVIII*, quoique les éléments communs ne concernent que des détails concrets, repérés aussi dans l’Origène latin et chez Jérôme; le jugement du Milanais sur la valeur symbolique des nombres se retrouve dans l’*In Cant.*, mais celle-là se rencontrait, quasiment caricaturée comme un topos, dans l’*In Amos* de Jérôme”.

<sup>100</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 432.

<sup>101</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 433-434.

<sup>102</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 435. “Si la note sur la prédication de Marc en Égypte (2,16,1) correspond à celle du *De viris* hiéronymien (ch. 8, copié probablement doute sur Eusèbe), c’est quasi certainement d’Eusèbe-Rufin, et non du *De vir.*, qu’Apponius a tiré sa notice sur Justin” (p. 436).

tinha do Platonismo”.<sup>103</sup> No que diz respeito aos textos do século V que podem ter feito parte da “biblioteca” de Apônio, o estudioso belga recorda o estudo realizado pelos editores B. de Vregille e L. Neyrand, os quais evidenciaram os numerosos elementos lexicais comuns à obra pseudopelagiana *De induratione cordis Pharaonis* e ao Comentário aponiano.<sup>104</sup> Além disso, quando Apônio usa alguns termos da fitoterapia, é possível, ainda segundo Hamblenne, perceber vários pontos de contato com outra obra desse período: o *De medicamentis* de Marcelo de Bordeaux.<sup>105</sup>

Confrontando o *In Canticum* com outros autores dos séculos VI e VII, o estudioso belga vê algumas reminiscências das obras de Cassiodoro,<sup>106</sup> Gregório de Tours<sup>107</sup> e Isidoro de Sevilha.<sup>108</sup> Porém, é sobretudo o nome de Gregório Magno que, segundo Hamblenne, não pode ser excluído do dossiê dos autores lidos por Apônio. O comentário ao Cântico dos Cânticos, que o pontífice apenas esboçou, mas não concluiu, teria sido utilizado por Apônio, o qual “parece ter tirado alguma inspiração de anotações gregorianas, simplificando ou modificando um pouco as imagens conservadas, ou, ao contrário, desenvolvendo-as de maneira pessoal”.<sup>109</sup>

Após tratar brevemente das contribuições advindas da análise dos glossários,<sup>110</sup> Hamblenne apresenta, finalmente, as suas conclusões sobre a

<sup>103</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 439. O estudioso belga afirma aqui que pelo menos uma constatação é possível fazer: “la querelle pélagienne n’apparaît pas explicitement chez Apônio”.

<sup>104</sup> VrN, Introd., p. 37: “Un cas est plus particulier, celui du traité pseudo-pélagien *De induratione cordis Pharaonis*. Ici les ressemblances de vocabulaire et de style sont si évidentes qu’elles évoquent, nous le redirons, une proche parenté entre les deux œuvres”.

<sup>105</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 442: “Quatre des recettes introduites à cause des plantes nommées dans le Cantique ou de leur utilisation se rattachent sûrement, par leur précision et leur unicité, au *De medicamentis* de Marcellus de Bordeaux”.

<sup>106</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 444: “Le créatianisme de Cassiodore (*De anima*) est patent, et les *Institutiones* (2,4,1) ravivent le cliché *numero, mensura, pondere* en l’insérant dans l’enseignement de Pythagore, lui-même gratifié d’une inspiration identique à celle de Salomon”.

<sup>107</sup> A respeito do influxo exercido por Gregório de Tour sobre Apônio, Hamblenne atribui “une importance majeure à la narration grégorienne de la réception par Clovis I<sup>er</sup> des insignes de consul, puisqu’Apponius, qui ignore visiblement tout du fonctionnement des institutions classiques, les a évoqués” (HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 444-445).

<sup>108</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 448: “Ses *Origines* justifient la numérologie, et elles ont peut-être fourni des indications sur les mœurs des *caprae* et de leurs congénères; l’opposition *ascendere/apparere* relève de la didactique des *Differentiae*, les quelles donnent aussi une définition des *curules sellae* (*Diff.* 1,108: ver *Orig.* 20,11,11)”.

<sup>109</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 445. Conforme se verá em seguida, assumindo a posição de B. de Vregille e L. Neyrand, consideramos que foi Gregório Magno que se serviu de Apônio, e não o contrário (VrN, Introd., p. 21; ver também a Nota complementar II, p. 363-365, em *SCh* 420).

<sup>110</sup> HAMBLENNÉ, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 448-451. Ao lançar mão dos glossários, o estudioso belga faz, contudo, a seguinte ressalva em seu artigo: “Nos renvois aux glossaires ont

“biblioteca de Apônio” e afirma que “o *In Canticum* seria, assim, posterior a Cassiodoro, a Gregório Magno, a Isidoro”.<sup>111</sup> Considerando esses *termini post quos*, a composição do Comentário aponiano deveria, portanto, ser colocada entre o ano 600, aproximadamente, e a época de Beda (720-730). O estudioso belga não coloca em dúvida o estado monástico<sup>112</sup> de Apônio. Contudo, afirma que “a sua ignorância absoluta dos clássicos latinos nos impede de fazer dele um monge da Itália do Norte ou um irlandês”.<sup>113</sup> Hamblenne propõe como pátria de Apônio a Gália do Norte,<sup>114</sup> onde ele teria sido instruído em uma escola episcopal e tomado consciência da própria vocação.<sup>115</sup>

Além disso, a conjectura do autor belga leva-o a afirmar que Apônio teria vivido no mosteiro de Corbie, fundado por iniciativa da rainha Bathilde, que reinou entre os anos 657-661. Supondo que, após a fundação da abadia, um certo tempo tenha passado até que a comunidade se estabelecesse e recolhesse os manuscritos utilizados por Apônio, e também considerando a sua menção a repressões sangrentas, Hamblenne conclui que seria possível colocar a redação do *In Canticum* por volta dos anos 675-690, período caracterizado por uma perseguição aos bispos.<sup>116</sup>

Como se pode perceber, muitas são as hipóteses acerca da datação de Apônio e do seu Comentário ao Cântico dos Cânticos. O nosso objetivo, nesta primeira parte do capítulo, era apresentá-las, fornecendo os argumentos de alguns estudiosos. Se dedicamos um espaço considerável ao *status quaestionis* dos estudos sobre a figura de Apônio, é porque, não obstante os ingentes esforços de vários

---

été d'autant plus prudents que les genèses de ceux-ci restent en grande partie indéterminées” (p. 448).

<sup>111</sup> HAMBLENNE, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 452.

<sup>112</sup> VrN, Introd., p. 118-120.

<sup>113</sup> HAMBLENNE, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 452-453. Nesse ponto, Hamblenne discorda dos estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, segundo os quais Apônio teria sido um “abbé d’Italie du Nord, ou peut-être des environs de Rome” (VrN, Introd., p. 119). A hipótese de Apônio como Irlandês havia sido apresentada, como dissemos, por VACCARI, A., *Notulae Patristicae*, I. *Apponii in Canticum Cantorum*, p. 725-728.

<sup>114</sup> O estudioso belga usa a expressão “Gália Barbara” em contraposição à Gália romana ou do Sul. Esta expressão foi tomada da obra de RICHÉ, P., *Éducation et culture dans l’Occident barbare. VIe-VIIIe siècles*.

<sup>115</sup> HAMBLENNE, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 453.

<sup>116</sup> HAMBLENNE, P., Apponius: le moment, une patrie, p. 457: “Mais l’audace feutrée d’Apponius dans la dénonciation des répressions sanglantes (l. X) nous ferait placer l’*In Cant.* dans les dernières années d’Ébroïn et vers la fin du règne de Thierry III, ces bourreaux d’évêques, soit vers 675-690”. Estes trabalhos relativamente recentes do estudioso belga deverão suscitar ainda respostas e ponderações. É certo, porém, que a estruturação da sua pesquisa, feita com tanta erudição, não conseguirá esconder a debilidade da linha interpretativa dos dados acumulados.

pesquisadores, em muitos pontos parece que ainda não se chegou a resultados seguros e inquestionavelmente comprovados.<sup>117</sup> Ao contrário, como se pôde notar no percurso feito até aqui, para as mesmas questões foram dadas algumas vezes respostas até mesmo diametralmente opostas, como no fundo permitia a própria natureza dos instrumentos de pesquisa utilizados, todos eles confinados no terreno escorregadio da análise interna de um texto realmente extraordinário, tanto pelas suas dimensões quanto pela sua densidade exegética e teológica.

Passemos agora à consideração da Obra aponiana e de como ocorreu a sua transmissão, pois, conforme escreve B. de Vregille e L. Neyrand, “tudo o que pode ser dito de Apônio deve ser tirado de sua própria obra. Portanto, somente a introdução a esta obra permite, pela convergência das características que ela é chamada a fornecer, uma aproximação ao personagem, ao seu ambiente e à sua época”.<sup>118</sup>

## 2.2 O Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos

Um estudo sério das obras antigas, tal como o Comentário aponiano, pertencente ao período patrístico, deve sempre levar em consideração a análise de como aquele texto escrito pelo autor chegou até nós, visto que o manuscrito original percorreu um caminho longo e, por vezes, “atribulado” até a primeira edição.<sup>119</sup> Com o termo “tribulação”, fazemos aqui uma referência ao fato de que, ao ser transmitido por meio do trabalho árduo e fadigoso dos copistas, o texto de uma obra pode passar por alterações,<sup>120</sup> gerando, assim, uma tradição manuscrita complexa e bastante diversificada, o que torna mais exigente a elaboração daquilo que, em filologia, é chamado de *stemma codicum*, ou seja, uma espécie de “árvore

<sup>117</sup> O próprio Hamblenne revela ter consciência da margem de dúvida deixada pelo método por ele utilizado. À guisa de exemplo, quando reconhece a identidade de conteúdos com o *De medicamentis*, de Marcelo de Bordeaux, o estudioso belga admite, ao mesmo tempo, que não se pode excluir também uma transmissão oral daquelas noções fitoterápicas.

<sup>118</sup> APPONII. In *Canticum Cantorum Expositionem*. DE VREGILLE, B.; NEYRAND, L. (Eds.), p. V. (Corpus Christianorum. Series Latina, 19).

<sup>119</sup> Para uma abordagem sucinta desta temática e acerca do trabalho de edição crítica de um texto, pode-se consultar a obra de SALVATORE, A., *Edizione critica e critica del testo*. Veja-se também a clássica obra de MAAS, P., *Critica del testo*.

<sup>120</sup> Por este motivo, Apônio finaliza o Prólogo da sua obra suplicando aos copistas, a fim de executem seu trabalho com diligência: “*Obtestor autem per eterni Dei iudicium omnem qui hos libellos transcripserit vel cui habere placuerit, ut ad ea exemplaria de quibus transtulit diligenter emendet, ne tanti laboris sollertia librariorum vilescat*” (VrN, Prol., 29-33).

genealógica dos códices” que contêm o texto da obra. Trata-se de uma espécie de representação gráfica, em forma ramificada, do percurso que vem desde o arquétipo, que é o manuscrito original composto pelo autor, e chega até as testemunhas de um texto.

A atenção que dedicaremos aqui a esta relevante temática é meramente instrumental, tendo em vista que o escopo da presente tese é explorar o conteúdo teológico do Comentário. Por isso, logo após tratarmos dos manuscritos e edições da Obra, o enfoque será sobre a sua estrutura e composição.

### 2.2.1

#### Transmissão da Obra: manuscritos e edições

Uma primeira consideração importante diz respeito ao título da Obra de Apônio. De fato, os dados recebidos da tradição não permitem determinar com segurança nem mesmo como o próprio autor teria intitulado o Comentário, pois os manuscritos e edições não são uniformes quanto ao título dado.<sup>121</sup> B. de Vregille e L. Neyrand optam pelo termo “*Expositio*”, que é aquele presente nos manuscritos das formas abreviadas do Comentário, as quais constituem os testemunhos mais antigos.<sup>122</sup> Além disso, os editores recordam que o termo “*Expositio*” aparece no catálogo de Pomposa, que é do século XI e que apresenta o texto completo. Deve-se, no entanto, considerar que faltam fundamentos realmente sólidos para preferir esta ou outras fórmulas atestadas (*explanatio*, *commentarius*, ou o simples *in Canticum Canticorum*).<sup>123</sup>

A confiança dos editores B. de Vregille e L. Neyrand na tradição indireta, no caso específico apenas mencionado, deve-se a um dado de fato que possui absoluta

<sup>121</sup> A estudiosa Marisa Didone, por exemplo, utiliza o termo “*explanatio*”, como se nota no próprio título do seu artigo: “L’*Explanatio* di Apponio in relazione all’*Expositio* di Beda ed alle *Enarrationes in Cantica* di Angelomus”. Esse é o termo que também já aparecia em *PLS I*.

<sup>122</sup> VrN, Introd., p. 15: “Et ce mot apparaît conforme à l’usage de l’auteur (V,279; Prol., 7; VI, 83; VII, 397)”. Contudo, o estudioso belga P. Hamblenne, em sua recensão à edição crítica do Comentário aponiano, publicado em *CCL 19* também sob os cuidados dos jesuítas B. de Vregille e L. Neyrand, apesar de estar de acordo com os editores quanto à ortografia (*Apponius*) do nome do autor do comentário, afirma: “Par contre, le titre choisi ici (edição de *CCL 19*), *Expositio*, n’est que une inférence tirée par les éditeurs d’allusions de l’auteur à son propre commentaire... Néanmoins, dans les mss de l’original, on lit *en titre*: *In Canticum Canticorum (S)*, *explanacio (R)*, ou *-tio (A)*; l’incipit du Prologue, dans *M*, contient *Tractatus*. C’est à la première formule que nous nous rallions” (HAMBLLENNE, P., Une nouvelle édition de *l’Expositio in Canticum Canticorum* d’Apponius, p. 313).

<sup>123</sup> Na presente tese, para evitar repetição de expressões, referimo-nos à Obra, usando com liberdade os vários títulos utilizados pelos editores e estudiosos.

relevância: esta é testemunhada por manuscritos mais antigos do que aqueles que sobreviveram contendo o próprio texto original. Por este motivo, é oportuno que tratemos aqui, contextualizando, da Obra e de seus dois “derivados”. De fato, ainda que estes últimos certamente não pertençam ao período patrístico, servem, no entanto, para iluminar percursos da primeira transmissão de Apônio que não são totalmente visíveis a partir dos testemunhos diretos.<sup>124</sup>

Um aspecto que chama a atenção é o fato de que, dos quatro exemplares da Obra conhecidos, apenas três manuscritos trazem o texto completo do Comentário aponiano, ou seja, fornecem os 12 livros.<sup>125</sup> Um exemplar, que é o único pertencente ao período alto medieval, contém apenas a metade do texto, ou seja, os seis primeiros livros.<sup>126</sup> Passemos agora à apresentação dos manuscritos que contêm o texto integral da Obra aponiana.

### 2.2.1.1

#### Manuscritos que contêm o texto completo

Os três manuscritos que contêm o texto completo são os seguintes: *S*: Sélestat *Bibl. Humaniste Municip.*, 77; *R*: Roma, *Bibl. Nazion. Vittorio Emanuele, Sessorianus 12* (1572); *A*: Milão, *Bibl. Ambrosiana, D 37 sup.*

O manuscrito *S* é uma cópia em papiro feita por *Ioannes Solidus* na cidade real de Blois e terminada em 1506. Tal cópia pertenceu ao humanista Beatus Rhenanus e “se encontra reunida a várias outras cópias de textos latinos inéditos até então”.<sup>127</sup> Apesar de sua data ser tardia, segundo B. de Vregille e L. Neyrand, esse manuscrito deve ser elencado em primeiro lugar, pois algumas de suas características revelam que o modelo utilizado é anterior à época carolíngia.<sup>128</sup> As formas ortográficas erradas são consequência dos típicos equívocos cometidos

<sup>124</sup> Para um estudo detalhado da tradição textual do Comentário aponiano, veja-se a introdução dos editores em APPONII, *In Canticum Cantorum Expositionem*. DE VREGILLE, B.; NEYRAND, L. (Eds.), p. VI-LX. (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 19).

<sup>125</sup> VrN, *Introd.*, p. 15-16.

<sup>126</sup> As siglas indicadas, tanto aqui quanto na referência às abreviações e às edições, são aquelas encontradas na edição *CCL 19*. As informações sobre os códices dependem, em grande parte, da descrição fornecida pelos editores, com alguns complementos extraídos das várias recensões e estudos.

<sup>127</sup> VrN, *Introd.*, p. 16.

<sup>128</sup> “Quantité de lectures (confusion entre voyelles et entre les consonnes, coupe des mots, etc.) montrent que le modèle utilisé était antérieur à l’époque carolingienne. Le copiste s’y est souvent trompé. Un réviseur contemporain a rétabli de nombreuses leçons d’après le modèle, mais parfois aussi a normalisé des formes qui lui semblaient aberrantes” (VrN, *Introd.*, p. 16).

pelos copistas diante de modelos com escritura insular.<sup>129</sup> O manuscrito *S* é, portanto, recente, mas retoma uma linha de tradição bastante antiga e bem característica. Ademais, esse é o único manuscrito que fornece uma longa passagem do livro XII (linhas 1316-1354).<sup>130</sup>

Já o manuscrito *R* se apresenta em pergaminho e numa forma elegante. Tal manuscrito, desde a sua origem, ou seja, desde a primeira metade do século XI, pertenceu à abadia de Nonantola, na região da Emília (Itália). Deve ser identificado com o ms. 12 do inventário daquele mosteiro, que registra as aquisições do abade Rodolfo I (1002-1035). Encontra-se nos inventários dos anos 1331 e 1464, mas esteve, por um período, fora da abadia, à qual foi restituído em 1450, segundo a nota final do notário Battista Prignano, de Modena, que o havia encontrado entre os bens do falecido reitor de uma igreja da sua cidade e permanecido com o manuscrito durante o tempo necessário para fazer uma cópia<sup>131</sup> do mesmo. No século XVII, no entanto, passou à abadia de Santa Cruz de Jerusalém, em Roma, cuja biblioteca se chamava *Sessoriana*.<sup>132</sup> Também em pergaminho é o manuscrito *A*, realizado no século XV, na Itália do Norte, e que parece ser uma cópia feita a partir de *R*, como se percebe pelo seu texto e por numerosos detalhes de apresentação.<sup>133</sup>

Contudo, como dissemos acima, existem também os manuscritos que contêm apenas os seis primeiros livros da Obra aponiana. Entre estes se encontra o manuscrito *M*: Épinal, *Bibl. Municip.*, 78, da primeira metade do século IX, e que é designado com essa sigla por ter pertencido à abadia de Murbach (França), onde foi restaurado em 1464, sob os cuidados do abade Bartheley d'Andlau.<sup>134</sup> De lá, ele foi levado à abadia de Mayenmoûtier (Vosges). E este não é o único exemplar que traz apenas os livros I-VI do Comentário de Apônio. De fato, também Angelomo de Luxeuil<sup>135</sup> utilizou a *Expositio* aponiana em 851, mas dispunha apenas dos seis

<sup>129</sup> Em geral, entende-se por escritura insular (do latim: ilha) aquela que foi utilizada principalmente na Irlanda e na Inglaterra, mas que foi adotada também em vários mosteiros da Europa continental.

<sup>130</sup> Para mais detalhes, ver *CCL* 19, p. VI-IX.

<sup>131</sup> Tal cópia seria justamente o manuscrito *A*.

<sup>132</sup> Para mais detalhes sobre o manuscrito *R*, reenviamos à introdução de B. de Vregille e L. Neyrand em *CCL* 19, p. IX-XI.

<sup>133</sup> *CCL* 19, p. XI-XIII. “La forme de l’adresse, du titre, du colophon appelle immédiatement un rapprochement avec le *Sessorianus* 12. (...) L’examen du texte confirme cette étroite parenté: tous les traits propres à *R* se retrouvent (orthographe, lacunes, interpolations, etc.) et il tenu compte de toutes les corrections apportées à *R* (1° ou 2° main). La conclusion s’impose: *A* est copié directement sur *R*. Il n’y a donc pas lieu de tenir compte de ce manuscrit pour l’établissement du texte” (p. XII).

<sup>134</sup> VrN, *Introd.*, p. 17.

<sup>135</sup> Trataremos mais adiante deste autor, quando abordarmos a repercussão de Apônio sobre outros autores.

primeiros livros, assim como ocorreu com Ioannes Faber, que em 1538 publicou a *editio princeps*<sup>136</sup> do Comentário de Apônio apenas com tais livros, que ele havia encontrado num manuscrito da igreja colegiada de Lautenbach, próxima à abadia de Murbach.<sup>137</sup>

A partir dos antigos catálogos de bibliotecas medievais, é possível acrescentar às cópias remanescentes da Obra apôniana outros exemplares perdidos:<sup>138</sup>

- um ms. na abadia de Pomposa: o inventário do ano 1093 recenseia como n. 63 um volume que contém também a *Expositio super cantica canticorum Apponii*, precisando inclusive o *incipit* que corresponde àquele do livro 1; devido à proximidade geográfica, poderia ser uma cópia ou parente de *R*;
- dois mss. em S. Nazário de Lorsch (Alemanha): o inventário do século IX registra duas cópias. Os editores notam que é possível atestar paralelismos no patrimônio livreiro de Lorsch e de Murbach, e que também é possível, portanto, um parentesco com *M*;
- um ms. na abadia de Fulda (Alemanha): o inventário do século IX fala de uma *Expositio in Cantica Canticorum* anônima, mas aquele do ano 1550 precisa *Apponius in Cantica Canticorum* (*Ordo* 21, n. 225), inclusive dando o número dos livros, doze, como o faz também o sucessivo, do ano 1561.

Pelo menos outros dois códices, conforme vimos antes, podem ser considerados atestados devido ao uso que deles fizeram respectivamente Angelomo de Luxeuil, para a sua compilação sobre Cântico, e Johannes Faber, para a sua *editio princeps*, baseada em um códice de Lautenbach: ambos traziam, assim como *M*, apenas os seis primeiros livros.

<sup>136</sup> *Commentariorum divi APONII... in Cantica Canticorum Solomonis Libri sex... Ad haec: Epitome Commentariorum D. APONII in eadem Cantica... Praeterea: D. CASSIODORI Abbatis... Commentaria... in eadem Cantica...*, Friburgi Brisgoiae. Excudebat Iohannes FABER Emmeus Iuliacensis. An. M.D.XXXVIII. (sigla: *f*).

<sup>137</sup> B. de Vregille e L. Neyrand fazem a seguinte hipótese: “Il a donc existé dans la région vosgienne une famille de manuscrits d’Apponius issue d’un sous-archétype incomplet. On peut supposer que l’ouvrage aura été, à un moment donné, réparti en deux volumes, dont le deuxième se sera perdu” (VrN, Introd., p. 17).

<sup>138</sup> VrN, Introd., p. 17-18.

### 2.2.1.2 As duas formas abreviadas do Comentário

Além dos manuscritos que contêm o texto original de Apônio, encontram-se também vários outros que trazem apenas versões abreviadas da *Expositio*.<sup>139</sup> Essas últimas apresentam-se de duas formas: uma é atribuída a São Jerônimo (*J*)<sup>140</sup> e inicia com as palavras *Veri amoris*; a outra é transmitida com o nome de *Burginda* (*B*).<sup>141</sup> A forma abreviada *Veri amoris*, que pode ser chamada de Pseudojerônimo, segue um procedimento conhecido na Irlanda desde o final do século VII e “reduz os 12 livros originais a 12 ‘homilias’, unindo breves passagens extraídas do texto primitivo, de maneira que se possa constituir um comentário breve, mas coerente”.<sup>142</sup> Já a segunda forma resumida da *Expositio* recebe o seu nome por causa de “uma certa *Burginda*, sem dúvida uma religiosa culta, autora do abreviado”.<sup>143</sup> Porém, a forma de abreviação desta última é completamente diferente daquela seguida pelo autor do Pseudojerônimo (*J*), pois “as frases são encurtadas, longos trechos são omitidos, palavras e expressões difíceis são simplificadas”.<sup>144</sup>

Com efeito, ao mesmo tempo em que se desenvolveram os percursos de difusão da Obra, testemunhados mediante os manuscritos e leitores recordados até aqui, um evento fundamental contribuiu para ampliar o sucesso de Apônio: num momento que não se pode precisar ao certo, mas seguramente até o século VIII, fez-se uma versão abreviada do Comentário, frequentemente denominada com as palavras iniciais *Veri amoris*. Os doze livros foram resumidos em também doze “homilias”, conforme as definem alguns códices, com um procedimento de redução por seleção e mantendo quase intacto o conteúdo dos segmentos reproduzidos. As

<sup>139</sup> VrN, Introd., p. 18-20. Ver também DIDONE, M., *L’Explanatio di Apponio in relazione all’Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica di Angelomus*, p. 80-81.

<sup>140</sup> CCL 19, p. XVII-XXVII. Nessas páginas são apresentados os numerosos exemplares que trazem a forma abreviada atribuída a São Jerônimo (*J*).

<sup>141</sup> CCL 19, p. XXVII-XXVIII.

<sup>142</sup> VrN, Introd., p. 18. O texto da forma abreviada *Veri amoris* foi publicado como apêndice em CCL 19, p. 315-390. Ver também BELLET, P., *La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares*, p. 29-38. Nesse estudo, o autor afirmava: “Para la futura edición del comentario de Aponio no han de ser inútiles los códices que tienen el resumen homilético, dada la naturaleza de este compendio, que es un extracto literal, no un resumen ideológico” (p. 31). E, um pouco mais adiante, o estudioso espanhol lançava a seguinte hipótese: “El comentario de Aponio es verdaderamente largo y algún copista habrá sentido la tentación de reducir el volumen, extractando lo que le pareció más conveniente, dándole la forma de homilías y en número de doce, para conservar el número de libros de la obra original” (p. 34).

<sup>143</sup> VrN, Introd., p. 20.

<sup>144</sup> VrN, Introd., p. 20. O texto da forma abreviada de *Burginda* (*B*) foi publicado em CCL 19, p. 391-493.

suas características indicam que o modelo usado é um parente do ms. *M*, mas claramente não caracterizado pela mesma “parcialidade”. Assim, com um conteúdo bem menor que o do texto original, esta versão abreviada seguirá uma nova linha de tradição e alcançará uma circulação ainda maior do que o próprio original. Além de ser mais acessível à leitura e à transcrição do que o longo e complexo texto de Apônio, esta abreviação ainda foi “nobilitada” pela pseudoatribuição a Jerônimo, ocorrida em alguns manuscritos.

Foram identificados quinze testemunhos<sup>145</sup> desta versão abreviada, desde o estudo de Paulino Bellet,<sup>146</sup> em 1953, até a publicação da edição do *CCL19*, sob os cuidados de B. de Vregille e L. Neyrand, os quais publicaram o texto<sup>147</sup> juntamente com o Comentário integral de Apônio. Como reflexo desta tradição direta relativamente ampla da abreviação *Veri amoris*, observam-se numerosas retomadas desta forma reduzida da herança de Apônio, já a partir do século VIII. Uma compilação de “problemas” bíblicos considerada por Bernhard Bischoff como irlandesa,<sup>148</sup> escrita antes do final daquele século, utiliza largamente a obra aponiana na parte dedicada ao Cântico dos Cânticos. Dado que a única vez em que o nome da fonte aparece menciona-se Jerônimo, deve depender do ramo de transmissão caracterizado por esta pseudopaternidade. Deve ser recordado o outro instrumento exegético, provavelmente também de ambiente insular, que depende em sua grande maioria de materiais aponianos, a glosa do fragmento de Marburgo: uma parte dos “débitos” aparece mediada pela abreviação.

Possui caráter de citação quase literal um brevíssimo texto intitulado *Super cantica canticorum*, que ocupa 26 linhas nas folhas finais do ms. OXFORD, *Bodl. Libr.*, Laud. Misc. 129 (em escritura anglo-saxônica da primeira metade do século

<sup>145</sup> No Anexo II, apresentamos a lista dos exemplares desta versão abreviada.

<sup>146</sup> BELLET, P., La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares, p. 29-38. Foi Bellet que identificou o texto, que ele lia nos manuscritos parisienses, como uma redação abreviada do Comentário de Apônio, a mesma editada pela metade por J. Faber. A partir do texto que constava no ms. de Paris, *BNF*, lat. 1808, transcreveu o prólogo e os extremos de cada uma das homilias. Visto que o códice mais antigo que ele conheceu foi aquele de Valenciennes, do século IX, corretamente indicou esta data como *terminus ante quem*.

<sup>147</sup> *CCL 19*, p. 315-390. Os editores denominaram *J* o texto desta versão. Para esta forma abreviada e para aquela de Burginda, as referências textuais terão como base a divisão em livros e linhas da edição do *CCL*.

<sup>148</sup> *CCL 19*, p. XXXVIII-XXXIX.

IX, da região do Main): o trecho I, l. 6-42,<sup>149</sup> com poucos cortes.<sup>150</sup> Na segunda metade do século IX devem ser colocadas as chamadas “Catequeses célticas”, publicadas parcialmente por André Wilmart,<sup>151</sup> compilação de materiais que compreende um esquema de pregação no qual se cita Ct 5,10-12 com uma interpretação de ascendência aponiana. A utilização parece ter sido mediada pela abreviação da Obra aponiana ou, pelo menos, por fontes posteriores interpostas. Por fim, F. Dolbeau reconhece a dependência da *Veri amoris* em uma passagem de conteúdo exegético na *Passio s. Cassiani* de Ubaldo de St-Amand, do final do século IX: a citação de Ct 4,12-14 é acompanhada por uma leitura baseada em Alcuino e na forma abreviada, numa forma que os editores desta última identificaram com aquela dos mss. *Bo* e *W*.<sup>152</sup>

Para completar o perfil do sucesso de Apônio, recordamos o já mencionado segundo caso de redução de seu Comentário, que não teve a mesma difusão e é conservado em apenas um códice: Boulogne-sur-Mer, *Bibliothèque Municipale*, 74 (82), f. 1r-62v (*CLA*, 6, 738). Este manuscrito é do início ou da metade do século VIII, em escritura minúscula anglo-saxônica de duas mãos, provavelmente da Inglaterra meridional. Visto que certos traços continentais no aspecto codicológico, paleográfico e decorativo indicam um centro que tivesse contatos com a região além do canal da Mancha, Patrick Sims-Williams lançou a hipótese de que poderia se tratar de Bath, a qual, fundada em 675, possuía na época uma abadia franca.<sup>153</sup> É acéfalo pela perda de dois fascículos e tem início a partir do ponto correspondente ao livro III, linhas 775-776. É Proveniente da abadia de St-Bertin, onde já havia sido inventariado no século XII.

O texto se conclui com um epílogo métrico de dedicação a um jovem nobre, graças ao qual conhecemos o nome da autora, Burginda, que deu origem à sigla *B* na edição de Vregille-Neyrand, *CCL* 19. O códice certamente não é autógrafo, pois traz erros bastante evidentes para ter sido escrito pela mão de quem compôs a obra. Por isso, não se pode precisar o local e a época em que viveu a autora, nem existem

<sup>149</sup> Recordando o modo de citação adotado nesta pesquisa: o número em algarismo romano refere-se ao livro da Obra aponiana, enquanto que as linhas dizem respeito às edições publicadas no *CCL* e em *SCh*.

<sup>150</sup> *CCL* 19, p. XL.

<sup>151</sup> *CCL* 19, p. XXXIX-XL. Veja-se também a bibliografia aí mencionada.

<sup>152</sup> *CCL* 19, p. XLII.

<sup>153</sup> SIMS-WILLIAMS, P., An Unpublished Seventh- or Eighth-Century Anglo-Latin Letter in Boulogne-sur-Mer Ms 74 (82), p. 1-22. Ver VrN, *Introd.*, p. 20.

outros documentos aos quais recorrer. O título final do manuscrito felizmente descreve o seu *modus operandi*: *Explicit liber XII breviter decerptimque expositionis apponi sancti abbatis in canticum canticorum*. De fato, diferentemente do anônimo redator da outra abreviação, o procedimento de Burginda não é apenas por meio de resumos, selecionando e reproduzindo fielmente partes do original, mas tende a reelaborar a sua forma. Ao reescrever, reduz a exposição a aproximadamente 2/5, dos quais conserva a divisão em livros. A veste textual, assim como no caso de *Veri amoris*, aproxima o seu modelo ao do ms. *M*.

### 2.2.1.3

#### Os percursos gerais da transmissão da Obra

Tomando como base o conjunto destes testemunhos, quase todos já recensados na época de sua edição, B. de Vregille e Neyrand propõem uma reconstrução global das linhas de transmissão da obra de Apônio.<sup>154</sup> O Comentário estava certamente presente na Itália, onde o conheceu Gregório,<sup>155</sup> e existe uma cópia do mesmo em Nonantola no século XI: o ms. *R*. Partindo da Itália, este teria alcançado, pelo menos a partir do século VII, o mundo insular, visto que a maior parte das primeiras atestações da sua utilização tem esta proveniência. No que diz respeito à Inglaterra, tanto a setentrional quanto a meridional, temos o testemunho de Beda e Burginda; e no tocante à Irlanda, temos muitos textos anônimos de algum modo atribuídos a autores de tal origem,<sup>156</sup> mas também a abreviação *Veri amoris*. Esta também teria as características de um trabalho irlandês,<sup>157</sup> além de manifestar, por sua vez, um raio de difusão principalmente em ambientes insulares. De fato, esta se encontra transmitida ou utilizada em centros anglo-saxões continentais (Würzburg e a sede originária do fragmento de Oxford) e em textos de matriz hispânica.

<sup>154</sup> *CCL* 19, p. XLI-VLIII; e *VrN*, *Introd.*, p. 23-24. A segunda versão apresenta uma articulação mais sintética, mas também algumas diferenças de detalhe, e parece que em geral valoriza as observações de Bouhot, em sua recensão. Veja-se BOUHOT, J.-P., *Comptes rendus bibliographiques*, p. 186-187.

<sup>155</sup> Recorde-se que a datação dos editores lhes consente esta cronologia relativa. Naturalmente, este dado não aparece na primeira introdução, quando ainda se admitia a ligação entre Apônio e Gregório.

<sup>156</sup> Entre estes, como diremos, os editores contam o glossário “Pomponius”.

<sup>157</sup> Segundo uma sugestão de Alberto Vaccari, o qual corrigia os *CLA* acerca do anonimato do ms. de Würzburg, reconhecendo nele o Pseudojerônimo, e colocava a hipótese de uma origem hispânica da abreviação.

No século IX, um papel fundamental no sucesso da Obra aponiana teve claramente a abadia de Saint-Amand, onde foram possuídos, copiados e colacionados entre si vários exemplares de diversas famílias, e também onde a conheceu Ucbaldo. Da própria Saint-Amand o texto passou a Salzburgo e daqui provavelmente passou a Ratisbona, segundo canais de circulação livreira amplamente conhecidos. Testemunhos conservados e inventariados mostram que o mesmo se irradiou na Renânia, Baviera e Áustria (Liegi, Fulda, Lorsch, Colmar).

No mesmo período, o Comentário integral de Apônio aparece em duas precisas áreas continentais. Uma delas é região da Loira, como atestam o Comentário ao Cântico de Fleury-Tours<sup>158</sup> e provavelmente o florilégio de Tournai, bem como o manuscrito de Blois (*S*), do século XVI, que tomou como exemplo o modelo muito mais antigo. A outra área em que aparece a Obra aponiana é aquela do Reno-Vosgi, caracterizada pela presença dos códices de Murbach (*M*), Lautenbach (aquele do editor Faber), Luxeuil (aquele que estava à disposição de Angelomo). Este último, que talvez tenha se conservado a Luxeuil desde o tempo de São Colombano († 615), poderia indicar uma origem irlandesa da própria família, se a levá-lo consigo tiver sido o próprio Colombano que fundou a abadia.

Uma reconstrução parcialmente diferente dos percursos de tradição de Apônio e da abreviação maior foi proposta por Jean-Paul Bouhot na sua recensão a edição de 1986.<sup>159</sup> Sua principal contribuição é o oportuno redimensionamento da centralidade reconhecida pelos editores aos testemunhos irlandeses. Aliás, enquanto a edição não formulava hipóteses a este respeito, Bouhot defende um “parentesco” certo entre o antígrafo pré-carolíngio de *S* e o comentário anônimo da área da Loira, que Apônio teria lido naquele exemplar, e propõe de colocar em Tours ou nos arredores no mesmo período, século VIII, também o florilégio de Tournai. Deste modo, encontra-se mais claramente isolada uma dupla tradição italiana e francesa totalmente independente de “intercessões” insulares. No tocante à terceira linha de transmissão, aquela ligada efetivamente ao mundo anglo-saxão e hispânico, Bouhot apresenta um esquema de passagens sucessivas menos prudentes do que a representação dos editores: um exemplar chega à Inglaterra de Beda e Burginda passando então da ilha maior para a Irlanda, onde se produz *Veri amoris*, e a partir daqui se expande pelo continente na forma do ms. *M* e dos seus

<sup>158</sup> BOUHOT, J.-P., Comptes rendus bibliographiques, p. 186-187.

<sup>159</sup> BOUHOT, J.-P., Comptes rendus bibliographiques, p. 186-187.

parentes perdidos, percurso seguido também pela abreviação. A este propósito, é possível acrescentar que, no plano textual, nada se opõe a esta ideia de uma linha única de tradição que compreenda todos os testemunhos anglo-saxões e irlandeses: o texto abreviado pelo anônimo e por Burginda, os únicos casos que permitem um confronto no nível do ditado, possui parentesco justamente com aquele de *M* e dos modelos de Angelomo e Faber.

#### 2.2.1.4 As edições do Comentário aponiano

Nas páginas precedentes, já recordamos alguns elementos da história editorial da obra. Esta tem início com a *editio princeps* de Johannes Faber Emmeus de Juliers (sigla *f*), publicada em Freiburg im Bressgau no ano de 1538, com o título *Commentariorum divi Aponii, viri in sacris litteris disertissimi, in Cantica Cantorum Solomonis Libri sex (...) Ad haec: Epitome Commentariorum D. Aponii in eadem Cantica, per Lucam Abbatem montis sancti Cornelii (...)*.

No prefácio, Faber explica que o modelo provinha da biblioteca colegial de Lautenbach e era incompleto (apenas os seis primeiros livros) e em péssimo estado. Para reparar a falta de qualidade textual, ele escolheu tanto lançar mão das melhores lições de Angelomo de Luxeuil, quanto introduzir correções conjecturais próprias e sugeridas a ele por Johannes Hoffmeister de Colmar. O mesmo amigo tinha-lhe também providenciado uma cópia da abreviação do Comentário de Apônio, útil para ulterior controle textual sobre os seis primeiros livros e fonte para suprir os seis que faltavam. Faber publica também, assim, a segunda metade da abreviação (sigla *f\**), a qual, por um motivo desconhecido, ele atribuía a Luca de Montcornillon, autor premonstratense do século XII. O exemplar parcial de Lautenbach demonstra, como era de se esperar, possuir um certo parentesco, também no plano textual, com aquele de Murbach, sem que haja uma pura e simples identificação com este.

Durante os três séculos sucessivos, o conhecimento de Apônio se dará por meio do texto parcial da *princeps*, reproduzido nas maiores coleções patrísticas.<sup>160</sup> Somente na metade do século XIX atribuiu-se valor a um dos testemunhos

<sup>160</sup> A segunda edição da *Sacra Bibliotheca Sanctorum Patrum* de M. de la Bigne, do ano de 1589 (1, col. 763-866).

completos, *R*, explorado por duas edições quase contemporâneas. Angelo Mai desejava publicar os livros de 7-12 do Comentário, aproveitando a disponibilidade do bibliotecário da Sessoriana, Alberico Amatori, que se disponibilizou para transcrevê-lo. Amatori, porém, foi removido da função em 1840 e interrompeu o trabalho no livro IX, linha 346. Contudo, A. Mai mandou para a impressão o material que ele possuía, a sessão Ct 4,8–6,8, no vol. 5 do *Specilegium Romanum* (Roma, 1841, p. 1-85 – sigla *m*).<sup>161</sup> Todavia, uma edição integral do códice foi preparada pelo sucessor de Amatori, Gerolamo Bottino, com a colaboração do confrade Guiseppe Martini (*Aponii scriptoris vetustissimi in Canticum Canticorum Explanationis Libri duodecim [...]*, Roma, 1843 – sigla *b*), com várias emendas baseadas na edição *princeps* o *ex ingenio*, frequentemente não indicadas no aparato e tendentes a uma normalização da sintaxe e do estilo. Enquanto o Migne havia ignorado Apônio, tomando como base esta edição, o texto será inserido no *Supplementum* da *Patrologia Latina* por Adalbert Hamman (Paris, 1958, I, col. 799-1031).<sup>162</sup>

Será necessário esperar por mais de um século para que se realize a primeira edição crítica da Obra, baseada na totalidade dos testemunhos conhecidos: a edição, várias vezes mencionada, preparada por Bernard de Vregille e Louis Neyrand (*CCL* 19, Turnhout, 1986), acompanhada do relativo *thesaurus*, aos cuidados do CETEDOC (*Instrumenta Lexicologica Latina. Series A*, 36, Louvain, 1986) e inserida no banco de dados CLCLT-2. Foram publicados em um único volume o Comentário original (p. 1-311) e as duas abreviações (respectivamente p. 315-390 e 391-463).

Tomando como base esta edição, os livros de I-III e IX da Obra aponiana foram publicados em tradução alemã, com comentário, no volume já citado de Hildegard König.<sup>163</sup> Os editores B. de Vregille e L. Neyrand tiveram oportunidade de rever e modificar, em numerosos pontos, o texto crítico, por ocasião da nova

<sup>161</sup> Na verdade, foi ocultada a função desempenhada por A. Amatori, que conhecemos, no entanto, por meio de uma nota colocada pelo próprio bibliotecário no códice. O texto apresenta, em relação ao manuscrito *R*, claras correções conjecturais.

<sup>162</sup> A breve introdução recorda também as edições precedentes e as hipóteses de Witte sobre o autor, o qual, na dúvida, é colocado entre os Padres do século V. Entretanto, outros projetos de edição surgiram e foram abandonados: aquele de Adolf Harnack, paralelamente à dissertação do aluno Witte; aquele de Donatien De Bruyne, no contexto dos seus estudos sobre o texto bíblico dos primeiros séculos; e também aquele de August Langenhorst para o *CSEL* (Veja-se *CCL*, p. L-LII).

<sup>163</sup> APPONIUS, Die Auslegung zum Lied der Lieder: Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König.

publicação com tradução francesa, limitada somente ao Comentário de Apônio (*SCh*, 420, 421, 430, Paris, 1997-1998), recolhendo também observações apresentadas por alguns revisores.<sup>164</sup> Esta última, portanto, é a veste textual que deve ser tomada como referência.<sup>165</sup>

Enquanto as resenhas dedicadas à edição se concentraram frequentemente nas questões de datação e conteúdo, quatro estudiosos enfrentaram também as questões filológicas, discutindo trechos críticos e escolhas de correção ou de seleção entre os testemunhos. A primeira intervenção densa neste sentido, baseada na análise dos primeiros cinco livros de Apônio, foi feita por Michael Winterbottom,<sup>166</sup> que propõe algumas conjecturas e diversas correções à seleção aplicada pelos editores. Pierre Hamblenne<sup>167</sup> propõe um exame analítico do texto crítico em relação à *princeps*, no qual elenca, além de todas as “novidades” convincentes, todos os trechos em que considera aberta a alternativa entre as variantes transmitidas, bem como indica o que considera erro dos editores na escolha e nas conjecturas.

A reconstrução do *stemma codicum* sobre a qual se baseia o texto crítico observa, no vértice da genealogia, a presença de um arquétipo responsável por numerosos erros, que obriga a fazer várias emendas. A partir deste descende uma tradição bipartida. De um lado são colocados *R* (com o *descriptus A*) e *S* (que não pode, ao contrário, derivar de *R*, portador de inovações separativas). Um outro ramo reúne *M*, as duas abreviações e os manuscritos perdidos de Luxeuil e Lautenbach: graças ao parentesco textual entre *M* e os textos de *J* (*Veri amoris*) e *B* (Burginda), pode-se reconstruir um subarquétipo ao qual todo o ramo remonta; e em virtude de um ulterior elemento que conjunge *M* e os dois códices perdidos, elemento este também caracterizado pela incompletude, surge a hipótese de um outro códice interposto entre eles e cópia dos mesmos.<sup>168</sup> Portanto, a *constitutio textus* se baseia

<sup>164</sup> As novas escolhas textuais são elencadas pelos editores tanto na introdução (ver VrN, Introd., p. 26, nota 1, no que diz respeito às emendas), quanto nos apêndices que constam em cada um dos três volumes de *SCh* (respectivamente p. 377-382, 341-345, 295-298).

<sup>165</sup> O texto desta edição, conforme dissemos anteriormente, é aquele que tomamos como base para a nossa pesquisa.

<sup>166</sup> WINTERBOTTOM, M., *Apponii: In Canticum Cantorum Expositio*, p. 273-276.

<sup>167</sup> HAMBLENNE, P., Une nouvelle édition de l'*Expositio* in *Canticum Cantorum* d'Apponius, p. 313-323. Veja-se também a segunda resenha dedicada à reedição dos anos 1997-1998: HAMBLENNE, P., L'édition 'Sources chrétiennes' de l'*In Canticum* d'Apponius, p. 409-412. Nesta última, o estudioso belga coloca novamente em discussão numerosas passagens do texto crítico.

<sup>168</sup> *CCL* 19, p. LIV.

em *S*, *R* e *M* para a primeira metade da obra, sobre *S*, *R* e as duas abreviações para a segunda.<sup>169</sup>

Dentro da tradição da abreviação *J*, novamente são reconhecidos dois ramos:<sup>170</sup> um formado pelos dois códices mais antigos *W* e *Bo*, possuindo em comum muitas inovações, e o outro formado pelos códices restantes, entre os quais, porém, são representados no *stemma* apenas *V*, *Vi* e *Ra* como copiados um do outro. O texto crítico é fundamentado em *V* e no par *W-Bo*; a escolha entre os dois ramos é simplificada pelo confronto com o próprio Apônio.<sup>171</sup>

Sintetizando, portanto, quanto às edições<sup>172</sup> da *Expositio* de Apônio, após a já citada *editio princeps* de Faber, que continha apenas os seis primeiros livros e que foi, em seguida, reproduzida em algumas coleções dos escritos dos Padres, somente em 1841 o Cardeal italiano Angelo Mai publicou uma nova edição,<sup>173</sup> incluindo os livros VII, VIII e uma parte do livro IX. E dois anos mais tarde, os padres cistercienses Hieronimo Bottino e Giuseppe Martini publicaram pela primeira vez a edição integral,<sup>174</sup> acompanhada de uma rica introdução, com os 12 livros do Comentário aponiano, seguindo o manuscrito *Sessorianus*, mas também a edição de Faber.

Apesar da publicação da edição integral em 1843, a *Expositio* não encontrou uma maior difusão pelo fato de não ter sido incluída na *Patrologia latina* de Migne.<sup>175</sup> Foi somente em 1958 que, sob os cuidados do Padre Adalbert Hamman, o Comentário aponiano, em sua forma completa, foi reproduzido num dos volumes do *Supplementum*<sup>176</sup> à *Patrologia*. E após alguns projetos em vista de uma nova edição, em 1986, sob os cuidados dos jesuítas Bernard de Vregille e Louis Neyrand,

<sup>169</sup> No tocante ao estabelecimento do texto para a edição de *SCh*, ver VrN, Introd., p. 24-26.

<sup>170</sup> Todos os manuscritos mencionados neste parágrafo encontram-se elencados de modo detalhado no Anexo II, presente no final da nossa tese.

<sup>171</sup> “La collation des témoins conservés du *Veri amoris* fait apparaître qu’ils se répartissent en deux familles, l’une se rattachant à *V*, l’autre à *W* et *Bo* (avec de différences). A plusieurs reprises d’anciens réviseurs, en présence d’exemplaires de familles différentes, ont tenté d’unifier le texte, grâce à des corrections ou additions en marge ou en interligne. Ce travail a abouti, dans les exemplaires plus récents, à un texte confluent” (VrN, Introd., p. 19-20).

<sup>172</sup> O elenco completo das edições do Comentário aponiano se encontra em VrN, Bibliografia, p. 123-124.

<sup>173</sup> *APPONII in Canticum Canticorum Explanatio*, in [Angelo MAI] *Spicilegium Romanum*, t. V, p. 1-85. (sigla: *m*).

<sup>174</sup> Para mais detalhes sobre essa edição, ver *CCL* 19, p. XLVII-L.

<sup>175</sup> Os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand levantam a seguinte hipótese: “Les conseillers de l’abbé Migne ont dû hésiter sur la place à lui donner, et finalement l’oublier” (VrN, Avant-propos, p. 10).

<sup>176</sup> HAMMAN, A., (Ed.), *PLS* I, Paris 1958, c. 800-1031. Esta edição reproduz o texto da edição BM.

a obra de Apônio foi publicada com uma edição crítica no *CCL*.<sup>177</sup> Tal edição, seguindo os parâmetros dos volumes do *Corpus Christianorum*, apresenta uma longa introdução, na qual são analisados detalhadamente o texto (1ª parte), a obra (2ª parte) e, enfim, o personagem, a época e o contexto no qual se pode enquadrar a figura de Apônio (3ª parte). Trata-se, portanto, de uma edição de notável envergadura, fruto de vários anos de pesquisa.<sup>178</sup>

Em nosso trabalho, como dissemos, utilizamos o texto da edição crítica da *Expositio* publicada em três tomos na Coleção *Sources Chrétiennes*,<sup>179</sup> que apresenta, além do texto latino, a tradução francesa da obra de Apônio. No prefácio à edição de *SCh*, B. de Vregille e L. Neyrand afirmam que serão breves em sua introdução e se remetem a quanto já havia sido dito pelos mesmos, de forma mais desenvolvida e aprofundada, no estudo introdutório da edição do *CCL*, “particularmente no que diz respeito às fontes manuscritas e ao estabelecimento do texto”,<sup>180</sup> reproduzido sem o aparato crítico em *SCh*. Além disso, no tocante ao próprio Comentário e ao autor, os editores afirmam ter levado em consideração as numerosas recensões, artigos e trabalhos universitários elaborados após a edição de 1986. No geral, mantêm a maioria dos pontos de vista apresentados na edição precedente. Todavia, a composição da *Expositio* é colocada em um período um pouco posterior àquele anteriormente proposto.<sup>181</sup>

Em vista de uma clarificação a respeito dos sinais gráficos e da numeração utilizada na edição de *SCh*, apresentamos aqui os critérios seguidos pelos editores na divisão do texto e nas referências.<sup>182</sup> Como veremos um pouco mais adiante, quando tratarmos da composição da *Expositio*, Apônio repartiu o seu Comentário, sem incluir o Prólogo, em 12 *libelli* de extensão desigual, cada um terminando com

<sup>177</sup> *APPONII In Canticum Cantorum Expositio* (CCL 19). “Entre autres apports, cette édition critique a pu combler la longue lacune qui subsistait dans l’édition Bottino-Martini (XII, 1326-1354)” (VrN, Avant-propos, p. 10). Veja-se a recensão à edição crítica do *CCL* 19 feita por HAMBLENNE, P., *Une nouvelle édition de l’Expositio*, p. 313-323.

<sup>178</sup> Isso se pode constatar a partir do que dizem os editores numa nota da introdução: “Il nous a été précieux de pouvoir prendre connaissance à Maredsous, en novembre 1969, grâce à l’obligeance de dom P.-M Bogaert, de tout ce qui, dans le fonds De Bruyne, intéresse les recherches du savant Bénédictin sur Apponius” (CCL 19, p. LI, nota 30).

<sup>179</sup> Veja-se a recensão de P. Hamblenne a esta última edição: HAMBLENNE, P., L’édition “Sources chrétiennes” de l’*In Canticum d’Apponius*, p. 409-412.

<sup>180</sup> VrN, Avant-propos, p. 10: “A propos de certains développements, nous nous contenterons de renvoyer à l’introduction au *CCL* 19 (p. I-CXX)”.

<sup>181</sup> De fato, em *CCL* 19 (p. CIX), a composição do Comentário aponiano era colocada entre os anos 405-410, enquanto na nova edição, como vimos acima, os editores a situam entre os anos 420-430.

<sup>182</sup> O asterisco, por exemplo, colocado ao lado de uma palavra, indica uma modificação do texto em relação à edição de *CCL* 19. Ver VrN, Introd., p. 26.

uma doxologia. Ademais, os versículos do livro bíblico do Cântico dos Cânticos são por ele recortados segundo um sistema original e numerados de 1 a 150.<sup>183</sup> Na edição de *SCh*,

Os números dos versículos fixados por Apônio aparecem na margem esquerda do texto, em algarismos romanos, seguidos pela referência habitual por capítulo e versículo, colocada entre parêntesis; por exemplo: *XXII (II,2)*, etc.; o título corrente indica o livro e os parágrafos, com a referência habitual por capítulo e versículo entre parêntesis: *Livro III, 28-30 (II.2)* etc.<sup>184</sup>

Visando a uma maior comodidade, uma operação realizada pelos responsáveis pela edição de *SCh*, e que já havia sido adotada em *CCL* 19, é a repartição do texto de cada livro em parágrafos de 10 a 20 linhas. As linhas do texto latino, portanto, são contadas por livro. E para que as referências por linhas pudessem ser feitas indiferentemente em ambas as edições, apesar da nova configuração do texto na edição de *SCh*, os editores adotaram o seguinte sistema: “uns semitrevos verticais (l) indicam o início das linhas do *CCL*; uns traços verticais (|) indicam o início das linhas 5, 10, 15, etc., também do *CCL*. A esse traço vertical se referem os números marginais 5, 10, 15, etc., que não correspondem, portanto, exatamente ao número das linhas da edição *SCh*”.<sup>185</sup> Além disso, “na margem da direita, como na edição do *CCL* 19, a indicação BM 13, etc. reenvia às páginas da edição Bottino-Martini de 1843”.<sup>186</sup>

Após este percurso de consideração da transmissão e da tradição manuscrita, bem como das edições do Comentário aponiano, passemos agora a tratar da estrutura e da composição da Obra.

### 2.2.2 Estrutura e composição da Obra

No que diz respeito à composição da Obra de Apônio, podemos ver que a mesma apresenta um Prólogo, com uma dedicatória a um religioso chamado Armênio, e em seguida os doze livros de explicação do Cântico dos Cânticos.

<sup>183</sup> “Cette numérotation est bien conservée par le ms. *B* et présente par endroits dans *S* et dans *M*. Le nombre 150, certainement voulu, peut faire penser à celui des psaumes; comme le nombre 12 il a valeur symbolique” (VrN, Introd., p. 26).

<sup>184</sup> VrN, Introd., p. 27.

<sup>185</sup> VrN, Introd., p. 27.

<sup>186</sup> VrN, Introd., p. 27.

Segundo M. Didone,<sup>187</sup> na *Expositio* aponiana poderíamos distinguir três partes, que compreendem:

- Um prefácio dedicatório: Prólogo;
- Uma introdução ao Comentário: I, 1-191;
- Os doze livros do Comentário: I, 191 - XII, 1417.

Como já vimos, Apônio inicia a sua obra com a dedicatória a um certo Armênio, presbítero, o qual lhe teria insistentemente solicitado que fizesse um comentário do livro bíblico do Cântico dos Cânticos. Diante disso, o nosso autor, ao mesmo tempo em que reconhece o profundo desejo que Armênio possui de penetrar os mistérios divinos, não oculta que uma tal obra é para ele um encargo que supera as suas forças.<sup>188</sup> Por esse motivo, ele obedecerá ao pedido de Armênio, motivado pelo fato de que este último é consciente da imperícia de Apônio e o apoiará com suas orações.<sup>189</sup> Apônio convida armênio a não procurar as palavras que ressoam a partir dos silogismos, mas o sentido da explicação que quer comunicar.<sup>190</sup> De fato, o seu Comentário não busca a vanglória ou o louvor dos que já se consideram saciados, mas sim oferecer um alimento para a consolação daqueles pobres e famintos da Palavra de Deus. E isso ele o faz seguindo os “passos dos antigos mestres”<sup>191</sup> e utilizando o texto bíblico “segundo a versão hebraica, cuja retidão de linguagem fornece não pouca luz ao conhecimento da verdade”.<sup>192</sup> Enfim, conclui o prólogo suplicando que os copistas de sua obra a transcrevam com diligência, a fim de que não se perca um trabalho realizado com tanta solicitude.<sup>193</sup>

<sup>187</sup> DIDONE, M., *L'Explanatio di Apponio in relazione all'Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p. 82. Em seu estudo, que é anterior à publicação do CCL 19, M. Didone utilizava a edição da PLS I, que, como dissemos, segue o texto da edição BM.

<sup>188</sup> Após ter se dirigido a Armênio, chamando-o “homem de desejos” (*Viro desideriorum*), escreve Apônio: “*Magno quidem illo beati Danihelis exemplo, divinorum mysteriorum intellegentiae avidissimus cupis pervasor existere, sed me acerrima iussione ultra vires sub gravissimi ponderis cogis mole succumbere, ut tibi opusculum in Canticum Cantorum sapientissimi Salomonis Christo dictante exponendo scribam*” (VrN, Prol., 3-7).

<sup>189</sup> “*In quo opere hoc mihi solum opitulari solamen confido quod te meae imperitiae auctorem sim habiturus... Adgrediar igitur tuis orationibus fretus...*” (VrN, Prol., 11-14).

<sup>190</sup> VrN, Prol., 22-23: “... *non syllogismorum resonantia verba sed sensum requirat*”.

<sup>191</sup> “*vestigia antiquorum magistrorum secutos*” (VrN, Prol., 26). Sobre o alcance dessa afirmação, ver VrN, Introdução, p. 73-77. Trataremos mais adiante sobre essa questão, quando abordarmos o tema da exegese aponiana e do influxo recebido de outros autores.

<sup>192</sup> VrN, Prol., 28-30: “...*utentes exemplaria Hebraeorum, quorum proprietates veritatis non parum intellegentiae lumen accendit*”. Segundo B. de Vregille e L. Neyrand, a expressão *utentes exemplaria Hebraeorum* faz referência ao texto do Cântico dos Cânticos da *Vulgata* de São Jerônimo, estabelecida por este último em 398 d.C. (VrN, Prol., p. 137, nota 6).

<sup>193</sup> VrN, Prol., 29-33.

Em seguida, no início do livro I e antes de começar o comentário aos versículos do Cântico dos Cânticos, Apônio faz uma introdução, na qual relewa o imenso amor de Deus pela humanidade, como se pode perceber pelo fato de que em numerosas passagens da Sagrada Escritura o Verbo de Deus a chama “irmã, filha e esposa”.<sup>194</sup> Diante disso, no homem se acende o desejo de conhecer a medida desse amor ardente existente entre o Verbo de Deus e a alma, a fim de poder retribuí-lo a Deus.<sup>195</sup> E uma via para conhecer com quanta intensidade uma alma perfeita pode amar a Deus é considerar o exemplo dos mártires, os quais morreram pelo nome do Filho de Deus.<sup>196</sup>

O livro bíblico do Cântico dos Cânticos aparece aos olhos do nosso autor como uma lâmpada que ilumina e faz conhecer a magnitude desse amor, que São Paulo chama “caridade”. De fato, tal livro trata de um amor espiritual, em tudo digno de Deus e salutar à alma, pois revela de maneira evidente a sublime glória à qual a natureza humana, mesmo após os inúmeros pecados cometidos, foi elevada, por meio da encarnação do Verbo e da sua extraordinária caridade.<sup>197</sup> Segundo Apônio, ao sapientíssimo Salomão foi revelado, por meio de figuras e enigmas, tudo aquilo que o Verbo de Deus fez ou faria à Igreja, sob a forma de mistérios, desde o início até o fim dos tempos. E com a encarnação do Verbo foram reveladas e levadas a termo aquelas realidades que, no Cântico dos Cânticos, encontravam-se sob o véu dos mistérios.<sup>198</sup>

Na continuação, o nosso autor trata dos vários nomes dados à Igreja, cujo vocábulo, em grego, significa “assembleia do povo”, e que foi designada pelo Verbo de Deus com títulos diversos, segundo os lugares e tempos. Assim, “é denominada algumas vezes ‘Jerusalém’, às vezes ‘Sião’, no mais das vezes ‘amiga’, frequentemente ‘dileta’, de vez em quando ‘irmã’ ou ‘bela’; ou então, pelos profetas, que falam em nome de Cristo, é designada ‘esposa’, ‘pomba’, ‘imaculada’

<sup>194</sup> “*Admirantibus nobis vocem Spiritus sancti qui in multis scripturae locis inenarrabili caritatis affectu humanam naturam a Verbo Dei sororem, filiam, vel sponsam adserit nuncupari...*” (I, 1-4).

<sup>195</sup> “*Accenditur animus mensuram huius amoris attingere, qui inter Verbum Dei et animam flagrat, ut dum agnoverit mensuram amoris, reciprocam reddat amoris vicissitudinem Deo*” (I, 18-21).

<sup>196</sup> I, 22-24.

<sup>197</sup> I, 38-43.

<sup>198</sup> “*...sapientissimo Salomoni quicquid ab initio mundi usque in finem in mysteriis egit acturusve erit Dei Sermo erga Ecclesiam, in figura et in aenigmatibus demonstratum. In quo Cantico omnia quae narrantur tecta mysteriis, in Verbi incarnatione revelata et completa docentur*” (VrN, I, 47-52). Para uma explicação sobre o significado da expressão “*in mysteriis*” e as suas várias acepções no Comentário aponiano, veja-se a nota 1 a I, 48.

ou ‘perfeita’”.<sup>199</sup> Para cada um desses títulos, Apônio apresenta uma justificativa, a qual algumas vezes se apoia na etimologia dos nomes bíblicos;<sup>200</sup> outras vezes, consiste numa interpretação espiritual.<sup>201</sup>

O nosso autor conclui a introdução ao Comentário citando um trecho da profecia de Ezequiel (16,2-10.13.12), no qual o profeta recebe o encargo de reprovar o povo de Israel pela sua ingratidão para com Deus, depois de tantos benefícios dele recebidos.<sup>202</sup> Uma repreensão que se aplica não somente ao povo do Antigo Testamento, mas também à multidão dos que vivem entre a primeira vinda de Cristo e o seu retorno glorioso, e que, mesmo encontrando-se num estado deplorável por causa do influxo do diabo e da própria vontade má, foram nutridos e ornados com joias preciosas pelo Cristo, que os associou ao Reino por meio do Batismo, no qual são celebradas as núpcias do Filho de Deus com a Igreja.<sup>203</sup>

Desse modo, portanto, adornada pelo Cristo – que a tomou por esposa –, a Igreja se dirige ao Pai todo-poderoso do seu esposo com as seguintes palavras: “Que ele me beije com os beijos de sua boca, pois os teus seios são melhores do que o vinho” (Ct 1,1).<sup>204</sup> Aqui inicia o Comentário aponiano, que “segue fielmente o texto, repartido em 150 versículos, agrupados de modo desigual ao longo dos 12 livros da obra,<sup>205</sup> também eles de dimensões desiguais; e ocorre que uma nova etapa da exposição não coincide com o início de um livro”.<sup>206</sup>

Os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand apresentam o seguinte esquema dos doze livros da obra de Apônio, enfatizando o estabelecimento progressivo da Igreja até o fim dos tempos, que ele vê prefigurado no Cântico dos Cânticos:

<sup>199</sup> I, 88-92.

<sup>200</sup> Por exemplo, quando trata da designação “Jerusalém”, Apônio afirma: “Hierusalem *siquidem dicitur quia, post iracundiam omnipotentis Dei, pacem de caelo missam a Patre suscepit, eo quod “pax” hebraea lingua signetur*” (I, 93-95). Ver nota 3 a I, 95.

<sup>201</sup> Como exemplo dessa interpretação espiritual, eis o que afirma Apônio acerca do título de “Esposa”: “*Sponsa vero effecta est, corpus et sanguinem suo corpori coniungendo: per quod sacramentum spondet se praeter eum nullum amatorem in toto corde diligere, pretiosum eius anulum fidei magno studio conservando*” (I, 112-115).

<sup>202</sup> I, 141-158.

<sup>203</sup> I, 167-176.

<sup>204</sup> “*His videlicet ornamentis decoratam Ecclesiam Christus, animam Sermo Dei, testatur sibi in coniungium copulare. Cuius persona in huius libri principio orare ad Patrem omnipotentem sponsi inducitur, dicentis: Osculetur me osculis oris sui, quia meliora sunt ubera tua super vinum*” (I, 188-192).

<sup>205</sup> No anexo I, oferecemos um quadro explicativo de como os 12 livros da Obra aponiana estão distribuídos e quais partes do Cântico dos Cânticos são comentadas em cada livro. Além disso, visando facilitar o confronto entre as diferentes edições e a localização dos textos, apresentamos uma coluna com a numeração seguida na edição da *PLS* e outra (em negrito) correspondente à edição utilizada no presente trabalho.

<sup>206</sup> VrN, *Introd.*, p. 71

Após a vocação da primeira Igreja, aquela de Jerusalém, saída da sinagoga, vem a vocação da Igreja dos gentios, convocada pelo Apóstolo Paulo (V-VI), depois a conversão dos sábios deste mundo. Mas logo sobrevém a perseguição (VII), e em pouco tempo a heresia (VIII). Fortificada, a Igreja, aquela dos doutores, dos discípulos e dos simples, pode cantar o louvor de Cristo, cuja alma bem-aventurada é a única e perfeita esposa do Verbo de Deus (IX). Roma perseguidora, a “filha do Príncipe”, se abre novamente à fé (X); em seguida é a vez dos bárbaros, graças às invasões. O futuro é, então, destinado à conversão do povo judeu (XI), até àquela do Israel da dispersão: virá o tempo do desencadeamento do Anticristo e do triunfo definitivo do Cristo.<sup>207</sup>

Fruto de uma reflexão aprofundada, o Comentário aponiano se caracteriza por uma coerência e densidade que realmente chamam a atenção. Às vezes, as mesmas imagens reaparecem e são interpretadas da mesma forma, inclusive mediante fórmulas bem próximas, fazendo com que as diferentes passagens se iluminem reciprocamente. E como prova da unidade da obra, percebe-se como o nosso autor procura constantemente estabelecer uma relação entre versículos às vezes tão dessemelhantes. “Os lemas são apresentados como numa sucessão e num encadeamento, seguindo um propósito lógico. A progressão da exposição é sublinhada mediante curtos resumos ou sumários no início dos livros, às vezes até mesmo dentro de um livro”.<sup>208</sup> Assim como a Escritura, vista como um todo, também no Cântico dos Cânticos cada palavra, no seu devido lugar, tem um significado e importância. A este respeito, Apônio escreve:

A alma, de fato, atenta a todos os mandamentos da lei divina, reflete continuamente sobre a maneira como cada palavra deve ser compreendida segundo a reta ordem da fé e segundo o seu lugar, ou sobre a maneira com a qual ela pode se unir ao Cristo, e mediante quais obras.<sup>209</sup>

Esta explanação acerca da estrutura e da composição da Obra demonstra que nos encontramos diante de um texto realmente fora do comum, não apenas pelas suas dimensões, mas também pela sua densidade exegética, teológica e espiritual. Desta riqueza presente no Comentário aponiano hauriram alguns autores posteriores, como veremos adiante. Antes, porém, de abordarmos tal temática, dedicaremos algumas linhas a uma apresentação do valor literário da Obra.

<sup>207</sup> VrN, Introd., p. 77.

<sup>208</sup> VrN, Introd., p. 72. Segundo os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, essa coerência e unidade que caracterizam o inteiro Comentário aponiano é “un des argumentes qui, parmi d’autres, très forts également, dissuade tout à fait de se rallier à la thèse de Lamberto Crociani, qui n’attribue à Apponius que les livres I-VI de l’*In Canticum Canticorum* et ne voit dans les livres suivants que des compléments postérieurs. Cf. le titre même de sa thèse: *Apponii, in Canticum Canticorum Explanations (sic) libri VI*, et l’exposé de pages 67-92” (VrN, Introd., p. 72, nota 1).

<sup>209</sup> III, 733-736.

### 2.2.3 Valor literário da Obra

Do ponto de vista literário, o Comentário aponiano demonstra originalidade tanto pela riqueza do vocabulário quanto pela variedade do estilo.<sup>210</sup> De fato, como observam os editores da Obra, são usadas por Apônio 5116 palavras, “o que constitui um vocabulário bastante rico, em comparação com aquele de outros autores dos séculos IV e V”.<sup>211</sup> Ademais, chama a atenção o fato de que, “junto com o vocabulário clássico e com aquele que se atesta mais ou menos frequentemente no latim tardo e no latim cristão, encontra-se na *Expositio* um bom número de palavras raras e até mesmo únicas”.<sup>212</sup> Tal riqueza de vocabulário faz com que o nosso autor utilize com bastante liberdade dos sinônimos,<sup>213</sup> bem como lance mão da aliteração.<sup>214</sup>

No que diz respeito à sintaxe, também aqui se constata a liberdade de Apônio quanto às formas das desinências e quanto ao emprego que ele faz dos casos.<sup>215</sup> O uso do genitivo frequentemente se distancia do latim clássico<sup>216</sup> e algumas desinências irregulares são encontradas no caso dativo.<sup>217</sup> Além disso, “as formas verbais também apresentam confusões entre conjugações: assim *pendit* (V, 712) para *pendet*; *riduntur* (III, 777) para *ridentur*; *respondit* (V, 138) para *respondet*”.<sup>218</sup>

Até mesmo a sintaxe das proposições apresenta-se frequentemente surpreendente, pois além dos clássicos ablativos absolutos, tão numerosos na Obra

<sup>210</sup> Para esta seção, apresentamos uma síntese do que escreveram os editores na introdução da Obra: VrN, Introd., p. 29-37. Os mesmos editores observam que, de acordo com o fascículo 36. *Series A* dos *Instrumenta Lexicografica Latina* do CETEDOC, encontram-se no Comentário aponiano 14132 “formas diferentes”.

<sup>211</sup> VrN, Introd., p. 29.

<sup>212</sup> VrN, Introd., p. 30. Dentre as palavras técnicas, encontram-se, por exemplo, as seguintes: *cariola*, *consolidus*, *correctorium*. No que diz respeito aos termos poéticos, podem ser mencionados alguns, tais como: *aliger*, *blandities*, *spiniger*. Nota-se, ainda, a presença de vocábulos gregos (*archiapostolus*, *caminus*, *peripata*...), bem como de palavras derivadas ou compostas de maneira regular (*carnefactus*, *indissolubilter*, *peraedificatus*...).

<sup>213</sup> Apenas alguns exemplos: *blasphemia* e *blasphemium*, *lampas* e *lampada*, *deitas* e *divinitas*.

<sup>214</sup> “... a sua notitia notat” (I, 620); “...sucus, similis salicis subtilissimus virgulis...” (III, 175). Além disso, os editores chamam a atenção para “une curieuse coquetterie d’auteur, qui consiste à ne pas employer les termes propres relatifs aux institutions de l’Église: on ne recontre jamais chez lui *episcopus*, *presbyter* (sauf dans l’adresse), *diaconus*, *clericus*, *abbas*, *monachus*, *monasterium*, *basilica*..., mais seulement des équivalences plus littéraires” (VrN, Introd., p. 30).

<sup>215</sup> A título de exemplo, nota-se a hesitação entre *-e* ou *-i* no ablativo da 3ª declinação.

<sup>216</sup> Apônio utiliza com frequência “*huiusmodi* au sens de *talis* pour caracterizer un nom: in *huiusmodi mentibus* (I, 256); *huiusmodi anima* (II, 244)” (VrN, Introd., p. 31). Um exemplo pouco clássico de uso do genitivo observa-se na seguinte passagem: “*tanti piaculi collapsa*” (“caída em tal sacrilégio”: IV, 553).

<sup>217</sup> Por exemplo, a desinência *-o* ao invés de *-i*, na 3ª declinação: *Danihelo* (IV, 427; V, 509.525).

<sup>218</sup> VrN, Introd., p. 32.

aponiana, observam-se pelo menos três exemplos de acusativos absolutos.<sup>219</sup> Os editores recordam que diversas particularidades sintáticas do Comentário indicam a presença do latim tardio ou do latim cristão.<sup>220</sup> Na opinião deles, é visível que “Apônio, tanto na sintaxe como no seu vocabulário, mostra-se bastante influenciado pela língua da Escritura, quer se trate da Vulgata, quer de outras antigas versões que ele tão longamente meditou”.<sup>221</sup>

Quanto ao estilo, a Obra é cativante e até mesmo instigante, pois Apônio escreve com convicção e entusiasmo.<sup>222</sup> É o que se constata desde o início do Comentário, cujo exórdio já apresenta, em tom solene, o amor de Deus pelo homem.<sup>223</sup> Ademais, o nosso autor não hesita em deslocar a posição de uma palavra ou de um grupo de palavras, com a finalidade de dar mais valor às mesmas.<sup>224</sup> Para tanto, Apônio lança mão de dois procedimentos: “a justaposição de construções diferentes, que rompe uma simetria excessivamente oratória (...); outro procedimento: aquele que Faber, o primeiro editor, denomina dos ‘hipérbatos’, isto é, um entrelaçamento das palavras no interior das frases”.<sup>225</sup>

Merece destaque o fato de que o nosso exegeta “abusa, de bom grado, sobretudo no final da frase, de infinitivos e de proposições infinitivas introduzidas por auxiliares, frequentemente impessoais, cujo sentido é bastante atenuado”.<sup>226</sup> Por este motivo, os editores não julgaram necessário traduzir tais palavras todas as vezes que elas aparecem no texto, por considerar que as mesmas representam, no mais das vezes, apenas uma cláusula de estilo.<sup>227</sup> E por falar em estilo, aquele de

<sup>219</sup> I, 856: *\*impia \*consortia \*derelicta*; II, 87: *\*ea quae operata est \*bona \*postposita*; III, 184-185: *“alia multa... suscepta”*. Note-se que o asterisco, como já foi dito, indica que tais palavras sofreram uma modificação em relação à edição do CCL 19.

<sup>220</sup> Tais particularidades foram evidenciadas no CCL 19, p. LXIII-LXV.

<sup>221</sup> VrN, Introd., p. 33.

<sup>222</sup> Os editores observam que Apônio “n’hésite pas à surcharger sa phrase de remarques et d’explications. Il en résulte parfois d’immenses périodes, dont le déroulement s’infléchit plus ou moins en cours de route” (VrN, Introd., p. 33).

<sup>223</sup> O mesmo tom solene aparecerá no livro IX, 6-17, quando o nosso autor fala da necessidade de suplicar que o Cristo ilumine a nossa inteligência na compreensão dos mistérios; e sobretudo no epílogo de todo o Comentário (XII, 1291-1328.1410-1417).

<sup>224</sup> Exemplo disso é o seguinte trecho do livro II, 377-378: *Quod malum perfecta anima praesenti loco omnimodo cavere monetur*.

<sup>225</sup> VrN, Introd., p. 34. Dentre os inumeráveis exemplos de justaposição, recordamos aqui os seguintes: *post mutatam... pellem, et ad genuinam pulcritudinem revocata...* (I, 109-110); *per casta verba bonisque operibus* (IX, 637-638).

<sup>226</sup> VrN, Introd., p. 27. Os editores observam que Apônio “emploie surtout *probatum* (63 occurrences) ou *probatum* (29) et leur composés: *comprobatum* ou *comprobantur* (11), *approbatum* ou *approbantur* (4), mais aussi *noscentur* (12), *cognoscitur* (8), *agnoscitur*, *monstratur* (15), *demonstratur*, *docetur* (13)” (VrN, Introd., p. 27-28).

<sup>227</sup> VrN, Introd., p. 28.

Apônio é frequentemente prolixo e, às vezes, até mesmo obscuro, ainda que algumas passagens demonstrem que o nosso autor sabe também ser conciso.<sup>228</sup>

Sob o prisma linguístico, o que se observa no Comentário aponiano é “a sobrepujança de uma linguagem que bem se harmoniza com a abundância dos pensamentos e das imagens”.<sup>229</sup> O fato de que o nosso autor, por uma questão de modéstia, peça a compreensão do leitor para com a sua linguagem “rústica e tosca”,<sup>230</sup> não muda a realidade de que o texto foi longamente trabalhado e burilado, como se depreende das palavras que Apônio, no final do prólogo, dirige aos copistas, suplicando-lhes que sejam solícitos e zelosos em seu trabalho, a fim de que o ingente labor do autor não venha a ser prejudicado pela sonolência de quem transcreve a Obra.<sup>231</sup>

Concluimos esta parte dedicada ao valor literário do Comentário aponiano ressaltando que tanto o vocabulário quanto o estilo do texto de Apônio demonstram semelhanças com os escritos de alguns autores dos séculos IV e V.<sup>232</sup> De acordo com os editores, a partir destas aproximações verbais e estilísticas, é possível observar o quanto “a Obra de Apônio se situe facilmente no contexto literário do final do século IV e do início do V”.<sup>233</sup> Passemos agora à consideração da influência que o Comentário aponiano exerceu sobre alguns autores posteriores.

### 2.3 Repercussão do Comentário em alguns autores posteriores

Apresentar um estudo das fontes de um autor antigo é uma tarefa exigente, até porque na Antiguidade, diferentemente da realidade acadêmica em que nos encontramos, era comum que os escritores lançassem mão de outras obras, sem, contudo, citar o nome do autor ou do escrito que lhe servia como fonte. Aliás,

<sup>228</sup> Citamos aqui, a título de exemplo, os seguintes trechos: *Nulla enim tam foedissima lepra quam nota peccati, quae facit proici a facie Dei* (III, 128). *Sapiens enim quisquis unum damnum in sua et proximi culpa deputat Christi* (X, 288).

<sup>229</sup> VrN, Introd., p. 35.

<sup>230</sup> “*Agrestis et hispidus sermo*” (Pról., linha 21). Ver também o epílogo, no livro XII, 1292.

<sup>231</sup> “*Obtestor autem per eterni Dei iudicium omnem qui hos libellos transcripserit vel cui habere placuerit, ut ad ea exemplaria de quibus transtulit diligenter emendet, ne tanti laboris sollertia librariorum dormitatione vilescat*” (Pról., linhas 29-33).

<sup>232</sup> Dentre os autores deste período, cujos textos apresentam traços análogos àquele de Apônio, podemos citar os seguintes nomes: Jerônimo, Rufino, Ambrósio, o Ambrosiaster, Zenão de Verona, Gregório de Elvira e Pedro Crisólogo. Ver VrN, Introd., p. 36.

<sup>233</sup> VrN, Introd., p. 36-37.

devido à dificuldade de, às vezes, dispor do próprio texto que tinha servido como inspiração, muito era conservado na memória e colocado por escrito com enorme liberdade. Tal fato ocorreu também em relação ao Comentário de Apônio, cujo nome será expressamente nomeado pela primeira vez apenas por Beda, o Venerável.

Visto que o nosso objetivo aqui não é apresentar, de forma exaustiva, a repercussão da Obra aponiana, e sim mostrar o interesse suscitado pela mesma, limitar-nos-emos a apenas três autores. Além de Beda, consideraremos os pontos de contato com o Papa Gregório Magno e a utilização que Angelomo de Luxeuil fez do Comentário aponiano.

### 2.3.1 Gregório Magno

Tratando da relação entre a Obra aponiana e o comentário ao Cântico dos Cânticos, escrito por Gregório Magno († 604), a estudiosa italiana R. Gugliemetti afirma que as correspondências entre os dois autores se dão “sempre no nível do conteúdo, sem que existam provas formais decisivas para estabelecer a direção da dependência”.<sup>234</sup> De fato, as semelhanças de conteúdo são claras, porém, devido à incerteza cronológica acerca da figura de Apônio, não é possível, segundo Gugliemetti, colocar o nome de Gregório entre os autores da Alta Idade Média que utilizaram o Comentário aponiano. A questão aqui colocada pode ser formulada da seguinte maneira: em sua *Expositio in Canticum canticorum*,<sup>235</sup> da qual possuímos apenas o início, teria o Papa Gregório Magno se servido da Obra aponiana?

O estudioso italiano A. Lai,<sup>236</sup> em sua tese doutoral sobre as fontes do Comentário de Gregório ao Cântico dos Cânticos, examina a relação entre este último e Apônio, deixando aberta, contudo, a questão cronológica e, por conseguinte, a indefinição quanto à direção de um eventual influxo. Ele conclui que entre os dois autores parecem existir pelo menos seis pontos de contato exclusivos,

<sup>234</sup> GIUSTO D’URGELL, *Explanatio in Cantica Canticorum*. Un vescovo esegeta nel Regno Visigoto. A cura di Rossana E. Gugliemetti, p. XXX.

<sup>235</sup> SANCTI GREGORII MAGNI, *Expositio in Canticum canticorum*, in *Eiusdem Expositiones in Canticum canticorum et in Librum primum Regum*, recensuit P. Verbraken, p. 3-46. (*Corpus Christianorum. Series Latina*, 144).

<sup>236</sup> LAI, A., *Indagine sulle fonti dell’Expositio in Cantici Canticorum* di Gregorio Magno, p. 212-213.

mas observa que as intercessões entre os dois comentários chegam a vinte e quatro, se contarmos as afinidades em leituras para as quais Gregório poderia ter sido inspirado também por outras fontes. Após apresentar um quadro comparativo, mostrando os seis pontos de contato exclusivos entre as duas obras, escreve A. Lai:

Admitindo que Apônio tenha vivido antes de Gregório, ao prospecto dos trechos paralelos apenas proposto, deve ser acrescentado que o Papa pareceria reportar-se a este riquíssimo escrito com uma certa metodização: ele recorre à copiosa abundância dos *exempla* bíblicos fornecidos por Apônio, oferecendo ao público dos seus ouvintes apenas ensaios, com o escopo de sustentar a própria construção exegética.<sup>237</sup>

Os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, na introdução à edição do Comentário aponiano em *CCL* 19, haviam considerado “difícil enumerar Gregório Magno entre os leitores de Apônio”.<sup>238</sup> No entanto, levando em consideração as várias recensões feitas àquela edição e também alguns estudos publicados posteriormente, tais estudiosos foram persuadidos de que “uma dependência de Gregório com relação a Apônio é, de fato, mais do que provável”.<sup>239</sup> Como prova disso, são elencados alguns exemplos, dentre os quais apresentamos aqui apenas três.

Em várias passagens da sua obra, Apônio interpreta os “seios” do esposo como uma referência aos apóstolos e aos seus continuadores, os quais nutrem as almas dos fiéis com o “leite” da doutrina.<sup>240</sup> Ora, nesse mesmo sentido, Gregório afirma que “este esposo (Cristo) possui ‘seios’, (que seriam) os homens que de coração aderem a Ele (...). Seus ‘seios’ são os apóstolos, seus ‘seios’ são todos os pregadores da Igreja”.<sup>241</sup> Um outro exemplo da dependência de Gregório em relação à *Expositio* aponiana pode ser constatado na interpretação de Ct 1,4, em que Apônio sugere que os verdadeiros cristãos, “imitando a vida da Igreja, sua mãe, a

<sup>237</sup> LAI, A., Indagine sulle fonti dell’*Expositio in Cantici Cantorum* di Gregorio Magno, p. 212-213.

<sup>238</sup> *CCL* 19, p. XXIX. “Malgré les réponses positives qu’avaient données à cette question J. Witte (*Der Kommentar des Aponius*, 1903), puis R. Bélanger (Introduction à *Grégoire le Grand, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 1984: *SC* 314, p. 37-41), nous n’avions pas cru, précédemment, pouvoir répondre par l’affirmative” (VrN, Note complémentaire II [TOME I = *SCh* 420]: Grégoire le Grand et Apponius, p. 363).

<sup>239</sup> VrN, Note complémentaire II (TOME I = *SCh* 420): Grégoire le Grand et Apponius, p. 363.

<sup>240</sup> “*Quamquam enim omnes perfecti viri apostolici, qui praesunt populo christiano doctores, ubera Christi intellegantur, per quos Christus parvulas animas nutrit...*” (I, 299-311). Veja-se também I, 321-326 e XI, 139-141.

<sup>241</sup> “*Habet iste sponus ubera, qui etiam rex propter reverentiam vocatur. Habet ubera, sanctus viros corde adherentium sibi. Ubera in arca pectoris fixa sunt: ex interno nutrimento trahunt ad eos, quos foras nutriunt. Sancti ergo viri ubera sponsi sunt: quia ex intimis trahunt et exterius nutriunt. Ubera illius sunt apostoli, ubera illius sunt omnes praedicatores ecclesiae*”(GREG. MAGNUS, *In Cant.*, *CCL* 144, linhas 560-566).

qual se compara às ‘peles de Salomão’, reduzem a própria carne à guisa de peles mortas ao crucificá-la com Cristo, a fim de que possam trazer em si mesmos a semelhança de Cristo”.<sup>242</sup> De modo análogo, Gregório afirma que “todas as almas que aderem a Deus são ‘peles de Salomão’, mortificando-se a si mesmas e renegando-se em obséquio do rei de paz”.<sup>243</sup> Tal exaltação da penitência revela como uma breve intuição de Apônio tenha servido a um desenvolvimento da mesma por parte de Gregório.

Ainda um outro exemplo diz respeito à interpretação dada às palavras do Sl 30,20, que tratam do temor de Deus. Tanto Apônio<sup>244</sup> quanto Gregório<sup>245</sup> interpretam esse versículo no sentido de que “o temor de Deus impede de experimentar a sua doçura, enquanto que o salmista, seguido pelo conjunto dos comentadores, faz do temor de Deus um meio para chegar à sua doçura”.<sup>246</sup> A partir desses exemplos de semelhança entre os dois autores, segundo os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, pode-se perceber que é Gregório que depende de Apônio, não o contrário.<sup>247</sup> Ademais, esse seria um argumento suficiente para impedir a colocação de Apônio no século VII.<sup>248</sup>

### 2.3.2 Beda, o Venerável

Entre os leitores de Apônio, é possível elencar seguramente o nome de Beda. Este, com efeito, escrevendo entre os anos 710 e 720, na Inglaterra do Norte, o seu próprio comentário *In Canticum Canticorum*, cita duas vezes explicitamente o nome de Apônio.<sup>249</sup> Além dessas duas menções explícitas, “numerosas

<sup>242</sup> I, 754-757.

<sup>243</sup> “*Quia omnes animae adherentes deo pelles Salomonis sunt, macerantes se ipsas et in obsequium Regis pacis redigentes*” (GREG. MAGN., *In Cant.*, CCL 144, linhas 639-641).

<sup>244</sup> I, 470-474.

<sup>245</sup> GREG. MAGN., *In Cant.*, CCL 144, linhas 595-616.

<sup>246</sup> VrN, Note complémentaire II (TOME I = *SCh* 420), p. 365.

<sup>247</sup> Portanto, trata-se de uma opinião oposta àquela de P. Hamblenne, que, como vimos acima, afirma que é Apônio que depende de Gregório (HAMBLENNE, P., *Apponius: le moment, une patrie*, p. 445-447).

<sup>248</sup> VrN, Note complémentaire II (TOME I = *SCh* 420), p. 365.

<sup>249</sup> BEDA, CCL 119 B, p. 223, l. 470-472 = *Apponius*, IV, 418-420; p. 285, l. 534-538 = VIII, 524-527. Como consequência, os padres B. de Vregille e L. Neyrand afirmam: “Tel est le premier jalon chronologique et géographique bien assuré de la diffusion de l’ouvre d’Apponius (sous sa forma complète)” (VrN, *Introd.*, p. 21).

características do seu comentário fazem supor que ele conheça aquele de Apônio, seja que ele adote a exegese deste último, seja que algumas vezes a rejeite”.<sup>250</sup>

M. Didone realizou um acurado exame da *Expositio allegorica in Cantica Cantorum* de Beda, relevando as várias passagens a partir das quais “pode-se conjecturar, com suficiente segurança, a presença de Apônio”.<sup>251</sup> Tal estudiosa elenca pelo menos dezesseis trechos que considera os principais lugares onde se percebe a influência de Apônio na obra de Beda.<sup>252</sup> A primeira menção explícita do nome de Apônio aparece quando Beda comenta o texto de Ct 2,13. Eis como escreve o monge inglês: “Apônio expõe assim esse versículo: a figueira produziu seus primeiros frutos quando deu à luz os apóstolos, os quais, sendo por ela gerados, ofereceram aos fiéis um dulcíssimo alimento de doutrina”.<sup>253</sup> Contudo, em sua interpretação, apesar de citar abertamente Apônio, Beda não o segue literalmente, mas reelabora o texto aponiano, modificando as últimas palavras.<sup>254</sup>

A outra citação explícita do nome de Apônio ocorre quando Beda comenta Ct 5,11b. E também nesse caso percebe-se como ele “antes de tudo reproduza um texto de Apônio em parte livremente e, em parte, literalmente”.<sup>255</sup> Eis como escreve: “Apônio interpreta os cabelos do esposo como os exércitos dos anjos e acrescenta dizendo...”.<sup>256</sup> A citação do texto aponiano continua até o final da frase.<sup>257</sup> Contudo, como observam B. de Vregille e L. Neyrand, na mesma citação percebe-se “uma

<sup>250</sup> VrN, Introd., p. 21. A esse propósito, eis o que afirma P. Bellet: “El uso que hace Beda del comentario de Aponio es inteligente e personal. No es un catenista que se contente de copiar literalmente de sus fuentes. Por esto es más difícil de conocer la influencia recibida” (BELLET, P., *La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares*, p. 34, nota 13).

<sup>251</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio di Apponio in relazione all’Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p. 87.

<sup>252</sup> O elenco completo é apresentado nas páginas 87-88 do artigo citado na nota anterior.

<sup>253</sup> “*Apponius hunc versiculum ita exponit quod ficus protulerit grossos suos cum sinagoga procreavit apostolos qui de ea generati dulcissimum cibum doctrinae credentibus ministrarent*” (BEDA, CCL 119 B, p. 223, linhas 470-472).

<sup>254</sup> De fato, Apônio escreve da seguinte forma: *Nunc autem, in eius adventu, apostolos protulit grossos suos, qui de ea generati dulcissimum < in > cibum doctrinae animarum effecti sunt*” (IV, 418-420). Na opinião dos estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, “les derniers mots ont été modifiés, certainement pour éviter la construction, jugée fautive: *dulcissimum cibum... effecti sunt*. Angelome, qui reproduit la phrase d’Apponius, l’a également retouchée, comme l’ont fait plus tard les éditeurs Faber et Bottino-Martini: *apostolos... dulcissimus cibus animarum effecti sunt* (PL 115, 599 B)” (VrN, nota 2 a IV, 420).

<sup>255</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio di Apponio in relazione all’Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p. 100.

<sup>256</sup> BEDA, CCL 119 B, p. 285, l. 534-538: “*Apponius comas sponsi virtutes angelorum interpretatur et addit dicens: Elatae vero palmarum quod dixit...*”.

<sup>257</sup> Eis como escreve Apônio: “*Elatae vero sicut palmarum comae, quod dixit, docuit praedicta ministeria numquam inclinari a sua potentia suoque officio, sed semper sublimia permanere, sicut palmarum comae, semper viroris virtutem tenentes, in sublime elatae sunt et numquam marcoris infirmitate mutantur*” (VIII, 524-527).

inversão: *semper comae*, e a transformação accidental da última palavra: *mutantur* em *coutantur*”.<sup>258</sup>

### 2.3.3 Angelomo de Luxeuil

Um outro autor que pode ser incluído entre os leitores da Obra aponiana é o monge beneditino Angelomo de Luxeuil († c. 855).<sup>259</sup> De fato, este compilou, a pedido do imperador Lotario, um comentário ao Cântico dos Cânticos,<sup>260</sup> concluído em 851, e que “se apresenta como um mosaico de citações patrísticas, colocadas do início ao fim, normalmente sem referências”.<sup>261</sup> Convém notar que uma parte considerável dos textos utilizados por Angelomo pertence aos livros I, III-VI da *Expositio* de Apônio e que não encontramos citação alguma que provenha dos livros VII-XII do Comentário aponiano. Isso seria uma prova de que “o exemplar possuído por Luxeuil não continha tais livros”.<sup>262</sup>

Na realidade, como observou M. Didone, Angelomo de Luxeuil compõe a sua obra realizando uma compilação de textos extraídos de vários autores, tais como Apônio, Gregório Magno, Beda e outros.<sup>263</sup> Além disso, segundo a estudiosa, a influência de Apônio sobre Angelomo pode ser percebida até mesmo pelo modo como este último fixou o esquema da sua compilação, que, assim como a *Expositio* aponiana, pode ser dividida em três partes: a) Prefação dedicatória;<sup>264</sup> b)

<sup>258</sup> Ver nota 3 a VIII, 528.

<sup>259</sup> BELLET, P., La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares, p. 32-33: “Para el conocimiento de Aponio han de ser también muy útiles las citas de los autores medievales, en primer lugar los largos fragmentos que cita Angelomo de Luxeuil a mediados del siglo noveno. El extracto homilético y las citas de los posteriores suponen una influencia considerable de la obra”.

<sup>260</sup> ANGELOM., *Enarrationes in Cantica Cantorum*, PL 115, 551-628.

<sup>261</sup> VrN, Introd., p. 21.

<sup>262</sup> VrN, Introd., p.22. Segundo B. de Vregille e L. Neyrand, “si le livre II n’a pas été exploité, c’est que pour cette section Angelome disposait du Commentaire (fragmentaire) de Grégoire le Grand” (VrN, Introd., p. 21-22).

<sup>263</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio* di Apponio in relazione all’*Expositio* di Beda ed alle *Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p. 101. A esse propósito, afirma P. Bellet: “(Angelomo) a pesar de ser un compilador hace atención menos a las palabras que a las ideas de sus predecesores. No, Angelomo es un simple catenista que copia literalmente de sus fuentes y éste es casi el único interés y el grande interés de su obra” (BELLET, P., La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares, p. 32, nota 11).

<sup>264</sup> ANGELOM., *In Cant.*, PL 115, 551-556.

Introdução;<sup>265</sup> c) Comentário ao Cântico dos Cânticos.<sup>266</sup> A estudiosa da Universidade de Chieti (Itália), após analisar os prefácios de ambas as obras e apresentar vários elementos que ligam os dois autores, elenca uma série de passagens da introdução da obra de Angelomo, em que ele “nos dá uma transcrição quase literal de textos de Apônio (e de Gregório Magno)”.<sup>267</sup> Contudo, não obstante o fato de que Angelomo utilize, remodelando, extensas citações<sup>268</sup> do Comentário aponiano, o nome de Apônio é mencionado apenas uma vez.<sup>269</sup> E isso ocorre quando o monge beneditino faz uma longa citação do escrito de Apônio, o qual, comentando o título de “imaculada” aplicado à Igreja, afirma que esta é purificada e resplandece por meio do martírio: “De fato, nenhuma outra ferramenta é mais eficaz, para remover as antigas impurezas da alma, do que a lima do martírio”.<sup>270</sup>

O fato de que Angelomo, mesmo sabendo que se encontra diante de textos de Apônio, não somente não reconheça a paternidade aponiana destes, mas até mesmo os atribua a outros escritores, causa estranheza a M. Didone, segundo a qual isso se explica porque “provavelmente, sendo Apônio um escritor obscuro, podia ser utilizado sem escrúpulos; e isso não podia acontecer no caso de Gregório, que gozava de muito mais fama e notoriedade”.<sup>271</sup> Um exemplo disso pode ser percebido quando Angelomo comenta Ct 1,2. Após citar um longo texto de Gregório, ele continua o seu Comentário e insere um trecho da Obra aponiana.<sup>272</sup>

<sup>265</sup> Na opinião de M. Didone, esta introdução “può comprendere una parte della *Prefatio*, con testi di Gregorio Magno sull’interpretazione allegorica del *Canticum* (PL 115, 553, 58-554, 1-57); e particolarmente la sezione, contrassegnata dall’*inscriptio* ‘Incipit liber’, che illustra il significato, la struttura, l’eccellenza del Cantico, nel quale si riflette tutta l’economia della Salvezza (PL 115, 555, 6-562, 1-28)” (DIDONE, M., *L’Explanatio* di Apponio in relazione all’*Expositio* di Beda ed alle *Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p. 101-102).

<sup>266</sup> ANGELOM., *In Cant.*, PL 115, 562, 29-628.

<sup>267</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio* di Apponio in relazione all’*Expositio* di Beda ed alle *Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p.112. O elenco completo dos textos compilados por Angelomo pode ser visto nas páginas 112-114. Apresentamos aqui apenas um exemplo: ANGELOM., PL 115, 557, 7-15: *coelestis... titulatur* (APPON., PLS I, 228-235).

<sup>268</sup> “Las citas de Angelomo son muy extensas y para los seis primeros libros (da obra de Apônio) hacen casi el oficio de un código de tradición directa por su literalidad, y esto a pesar de que a veces pone alguna expresión propia, que parece introducir una nueva fuente” (BELLET, P., *La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares*, nota 11, p. 33).

<sup>269</sup> ANGELOM., *In Cant.*, PL 115, 559, 9. “*Nullum aliud ferramentum fortius potuit reperire, per quod antiqua scoria animae, ut Apponius ait, limaretur, nisi martirum limam...*” (linhas 8-10).

<sup>270</sup> APPON., PLS I, 128-130.

<sup>271</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio* di Apponio in relazione all’*Expositio* di Beda ed alle *Enarrationes in Cantica* di Angelomus, p.115.

<sup>272</sup> Ver ANGELOM., *In Cant.*, PL 115, 566, 30-41. As palavras do texto aponiano inseridas por Angelomo em seu próprio Comentário são as seguintes: “*Ubi nimium gaudium amoris completum per attractionem uberum demonstratur*” (PLS I, 286-288).

Em seguida, utiliza a expressão “sumo comentador” referindo-se ao texto de Gregório. Portanto, faz uso do texto de Apônio, mas não o menciona.

Outro exemplo ocorre quando Angelomo, sem citar nomes, comenta Ct 1,10 e mais uma vez reproduz Apônio.<sup>273</sup> Na continuação, ele acrescenta um texto de Beda e, logo após, insere, retocando-o, um texto de Apônio.<sup>274</sup> Tal procedimento revela como Angelomo “não somente interrompeu o texto de Apônio, introduzindo um de Beda; mas, em seguida, quase como se fossem suas próprias observações, retocou uma parte do texto e continuou a exposição deste, como se fosse o pensamento de outros escritores”.<sup>275</sup>

Tudo isso ilustra a repercussão considerável da *Expositio* aponiana em alguns autores posteriores. Após termos considerado a figura de Apônio, a sua obra e a influência exercida pela mesma, passemos agora a tratar da interpretação do Cântico dos Cânticos e das características da exegese aponiana.

---

<sup>273</sup> ANGELOM., *In Cant.*, PL 115, 577, 49-578, 1-25 = Apônio: III, 1-31.

<sup>274</sup> O texto aponiano é o seguinte: “*Haec quidem secundum ordinem historiae dicta sunt, sed opinor praecelsiorem sensum in hac comparatione latere, nam mihi videtur illius turtutris pulchritudini genas Ecclesiae comparari...*” (III, 32-35). E eis o texto depois de ter sido retocado por Angelome: “*Haec quidem secundum historiae dicta sunt, sed secundum opinionem aliquorum praecelsior sensus in hac comparatione latere dicitur. Nam quibusdam videtur illius turturis pulchritudinis genas Ecclesiae comparari...*” (ANGELOM., *In Cant.*, PL 115, 578, 30-34).

<sup>275</sup> DIDONE, M., *L’Explanatio di Apponio in relazione all’Expositio di Beda ed alle Enarrationes in Cantica di Angelomus*, p.117.

### 3 O CÂNTICO DOS CÂNTICOS E A EXEGESE APONIANA

O escopo deste capítulo é compreender as características da exegese aponiana, a fim de que possamos, no capítulo seguinte, adentrar-nos na sua teologia, dando atenção especificamente ao mistério da misericórdia presente na sua Obra. Antes, porém, de tratarmos da exegese de Apônio, veremos como o Cântico dos Cânticos foi interpretado, seja em ambiente judaico seja na tradição patrística. Segue uma premissa acerca da interpretação do Cântico dos Cânticos, com a finalidade não apenas de aclarar a diversidade de procedimentos hermenêuticos e a importância de lançar mão de todos eles, mas também de evidenciar a relevância de um modelo exegético que, sem abandonar “a sincronia da origem e a procura do primeiro efeito”, leva em consideração a “diacronia da transmissão”.<sup>276</sup>

#### 3.1 Premissa sobre a interpretação do Cântico dos Cânticos

O livro bíblico do Cântico dos Cânticos exerceu um fascínio sobre a alma cristã de todos os tempos, o que ocasionou uma enorme produção hermenêutica sobre o mesmo. E isto se deu de modo tal, que acabou por obscurecer o desígnio da obra e o seu significado. Este poema bíblico pode ser considerado como um dos livros mais difíceis de toda a Sagrada Escritura. A propósito, eis o que escreve R. Feuillet:

De todos os livros da Escritura, o Cântico é certamente o mais difícil, mas é também aquele que teve a sorte mais estranha. Hoje muitos críticos não lhe atribuem senão uma importância moral e religiosa extremamente tênue, ou até mesmo negam que possua algum significado desse gênero; muitos chegam a considerá-lo uma obra erótica e licenciosa. Praticamente as teologias bíblicas do Antigo Testamento não o levam em consideração, e quase nunca o citam.<sup>277</sup>

A dificuldade do texto era tal, que os rabinos reservavam a leitura do Cântico dos Cânticos somente àqueles que haviam superado os trinta anos de idade. “De

---

<sup>276</sup> PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des cantiques*, p. 125. Veja-se também a obra de TÁBET, M., *Lettura multidimensionale della Sacra Scrittura*.

<sup>277</sup> FEUILLET, R., *La formule d'appartenance mutuelle (Ct 2,16) et les interprétations divergeants du Cantique des Cantiques*, p. 305.

fato, os hebreus habitualmente ensinavam às crianças todas as Escrituras, mas reservavam como última a leitura dos seguintes textos: o princípio do *Gênesis*, o início e o fim de *Ezequiel*, o *Cântico*”.<sup>278</sup>

Essa dificuldade talvez explique a variedade de interpretações dadas ao Cântico dos Cânticos por parte dos estudiosos e espirituais.<sup>279</sup> De modo geral, as diversas interpretações do poema bíblico se apresentam sob as seguintes formas:<sup>280</sup>

- 1) *interpretação alegórica*, “que se preocupa em descobrir, para além do texto, um significado mais profundo, de ordem teológico-espiritual: por exemplo, Deus-Israel; Cristo-Igreja; homem-Torah; Deus-alma; interpretação mariológica, etc.”;<sup>281</sup>
- 2) *interpretação dramática*, que vê o *Cântico* como uma espécie de drama com uma trama bastante precisa, durante a qual os personagens entram em cena; 3) *interpretação lírica*: o *Cântico* seria um simples canto de amor ou uma coletânea de canções de amor; 4) *interpretação cultural*, segundo a qual o *Cântico* seria, originalmente, não um texto que celebrava o amor entre dois jovens, mas sim o amor entre duas divindades ligadas ao culto da fertilidade; 5) uma interpretação cultural na mesma linha da precedente, porém que liga o *Cântico* a “*celebrações funerárias de caráter orgiástico*, das quais veríamos vestígios em Amós 6, 4-7 e Jr 16, 6-9”.<sup>282</sup>

A proposta apresentada e seguida por Gianfranco Ravasi para a interpretação do Cântico dos Cânticos, evitando a contraposição entre uma leitura metafórica, por um lado, e uma literal, por outro, convida a uma aproximação *simbólica* ao texto bíblico.<sup>283</sup> O biblista italiano afirma que o coração deste poema bíblico é o amor enquanto tal, na sua pureza e totalidade. Ele escreve:

<sup>278</sup> ORIGENE, Commentario al Cantico dei Cantici. *Testi in lingua greca*, a cura di Maria A. Barbàra, p. 63.

<sup>279</sup> A documentação bibliográfica é ingente. Eis alguns títulos que podem ser consultados: RAVASI, G., Il Cantico dei Cantici: commento e attualizzazione; DE ENA TARDI, J.-E., Sens et interprétations du “Cantique des Cantiques”: sens textuel, sens directionnels et cadre du texte; SIMOENS, Y., Il libro della pienezza: il Cantico dei cantici. Una lettura antropologica e teologica; BARBIERO, G., Non svegliate l'amore: una lettura del Cantico dei cantici; BONATO, V., Il Cantico dei Cantici: significato letterale, teologico e mistico.

<sup>280</sup> Resumimos aqui a exposição feita por GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 128-129.

<sup>281</sup> GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 128.

<sup>282</sup> GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 128. Segundo Gargano, esta é a leitura que faz POPE, M. H., Song of Songs. A New Translation with Introduction and Commentary.

<sup>283</sup> “Contro chi considera il testo come una gelida pietra preziosa da scrigno (l'esegesi meramente filologica) e contro chi lo considera un caleidoscopio mutevole a piacere o a una Medusa dai mille, instabili volti, come vorrebbe la pura alegoria, ribadiremo il nostro approccio ‘simbolico’ che

O amor do Cântico dos Cânticos é veementemente humano, mas possui em si uma centelha divina; é o paradigma para o conhecimento do “Deus que é amor” (1Jo 4,8.16). O amor do Cântico dos Cânticos é refinadamente “simbólico” no sentido genuíno do termo porque une, “coloca junto” (*syn-ballein*) aquilo que a exegese nos séculos frequentemente separou, amor e Amor, humanidade e divindade. (...) O ponto de partida do Cântico dos Cânticos é terrestre e humano, mas aberto à epifania do teológico e do místico. Deus se instala no amor humano autêntico, e então este se torna o símbolo real, mesmo que às vezes ofuscado, do amor total e infinito de Deus.<sup>284</sup>

De fato, a antiga tradição havia privilegiado o sentido “espiritual”, ao passo que a exegese recente se concentrou sobre o sentido “natural”, em que o Cântico dos Cânticos é considerado apenas um canto de amor humano. Segundo Ravasi, foram estas as duas fundamentais trajetórias hermenêuticas que conduziram a leitura deste livro bíblico durante os séculos.<sup>285</sup> Passemos agora a tratar das características de ambas, e em seguida faremos uma apresentação da interpretação simbólica, proposta por Ravasi.

### 3.1.1 Interpretação literal

A interpretação literal viu no Cântico dos Cânticos uma celebração do amor entre um homem e uma mulher, os quais representam todos os casais que, ao longo da história, repetem o milagre do amor. O primeiro assertor desta ótica interpretativa foi Teodoro de Mopsuéstia (350-428), para o qual, em conformidade com a tendência da escola antioquena e em oposição à interpretação alegórica predominante no período patrístico, o teor deste livro bíblico é simplesmente amoroso e histórico. Tratar-se-ia de um poema de amor composto por Salomão, com a finalidade de enfatizar a sua opção por uma princesa egípcia negra. O Comentário de Teodoro foi alvo de muitas críticas e o mesmo foi condenado no Concílio ecumênico de Constantinopla, ocorrido no ano de 553, ainda que as Atas conciliares não pareçam indicar uma censura da sua hermenêutica do livro bíblico, mas principalmente da sua cristologia, aliada ao fato de que este autor não considerava o Cântico dos Cânticos uma obra inspirada.

Cerca de um milênio depois, precisamente no ano 1547, um amigo de Calvino, Sebastiano Castellion, escreveu um comentário ao Cântico dos Cânticos,

---

nell’altro’ offerto dal testo non dimentica la base e la radice da cui quell’altro’ si espande” (RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 41).

<sup>284</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 42-43.

<sup>285</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 123.

considerando que este livro bíblico era um refinado canto amoroso e manifestando-se contra a sua presença no cânon. Porém, foi sobretudo no século XIX que a interpretação histórico-literária começou a triunfar, como se nota pela publicação de algumas obras, tais como aquela intitulada *The literary study of the Bible*, escrita por R. G. Moulton em 1896. Este autor reconstruiu os acontecimentos do livro bíblico da seguinte forma: “O rei Salomão, visitando a sua vinha aos pés do monte Líbano, encontra-se com uma moça estupenda, a Sulamita; esta foge dele; então ele se disfarça de pastor, visita a moça e conquista o amor dela”.<sup>286</sup>

Dois modelos predominam na interpretação literal. O primeiro deles considera dois atores: Salomão e a pastorinha Sulamita. O rei encontra a jovem no campo e se apaixona por ela de modo tal, que a leva até o seu palácio, em Jerusalém, onde celebra as núpcias com um doce idílio. O outro modelo é “triangular”, cujos atores são a pastorinha, seu noivo e Salomão. Este último, tendo-se enamorado da jovem, leva-a consigo ao palácio, mas todos os seus esforços por conquistá-la são inúteis, pois o coração da mesma está cada vez mais ligado ao seu amado noivo. Por isso, o rei é obrigado a reconhecer a força do amor, capaz de superar todos os atrativos e as pompas reais. Na opinião de Ravasi, tais reconstruções, mais do que literais, na verdade são “naturalísticas”, pois oferecem tramas que vão muito além daquela sobriedade do original literal. O Cântico dos Cânticos não seria outra coisa, senão um poema de amor, provavelmente nupcial, composto por ocasião de um dos matrimônios de Salomão com uma princesa estrangeira.<sup>287</sup>

Alguns autores católicos do século XX também seguiram a interpretação literal e reagiram à exegese alegórica. Foi o caso, por exemplo, de A.-M. Dubarle, que se preocupou em afirmar a legitimidade exegética e doutrinal da interpretação literal. Posicionando-se contra uma leitura antropomórfica, e conseqüentemente teológica, usada para o Cântico dos Cânticos, ele declarou que o recurso aos paralelos proféticos, ao invés de facilitar a leitura alegórica, traz uma crítica a esta última, dado que “é absolutamente contrário ao estilo dos autores bíblicos aplicar a Iahweh um simbolismo de natureza sexual ou falar longamente d’Ele sem jamais nomeá-lo”.<sup>288</sup> Outro autor que segue nesta mesma linha de argumentação é J.-P.

<sup>286</sup> MOULTON, R. G., *The literary study of the Bible*, p. 194. Citado em RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 124.

<sup>287</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 124-125.

<sup>288</sup> DUBARLE, A.-M., *L’amour humain dans le Cantique des Cantiques*, p. 67-86.

Audet, para o qual o Cântico dos Cânticos permanece uma obra espiritual e teológica, ainda que trate do amor humano, um valor, aliás, tão exaltado na Bíblia.<sup>289</sup> Neste sentido, Audet propõe a colocação deste livro no âmbito sapiencial, entendendo que este poema bíblico, originalmente utilizado como canto nupcial para celebrar a instituição matrimonial, recebeu uma redação sapiencial, que o colocou entre os Escritos (*Ketubim*).<sup>290</sup>

À luz do que foi dito acima, fica evidente que o amor humano é a base “teológica” e ética suficiente para explicar o Cântico dos Cânticos, que é, por sua vez, uma obra sapiencial e teológica. Escreve P. Grelot a este respeito:

O amor humano corretamente entendido não constitui na revelação bíblica um valor real, cuja expressão seria em si mesma digna da palavra de Deus? (...) O sentido teológico do Cântico reside exatamente ali, na tranquila afirmação do valor positivo que possuem a sexualidade e o seu uso, em conformidade com a visão do Criador. (O Cântico dos Cânticos) reflete uma metafísica do amor, ao invés de uma realidade social ou até mesmo um ideal social.<sup>291</sup>

Em âmbito protestante, merece destaque a proposta de interpretação “literal” apresentada por D. Lys.<sup>292</sup> Este exegeta francês toma como base o nexos com a teologia do amor humano presente em Gn 2 e afirma que o motivo pelo qual o Cântico dos Cânticos foi o único texto escolhido, dentre tantos outros da literatura amorosa de Israel, para entrar no cânon das Escrituras é porque o sentido natural do texto possui um alcance teológico. Em outras palavras, o sentido espiritual do Cântico dos Cânticos está totalmente compreendido dentro do sentido literal do poema.

Esta interpretação “literal” foi, sem dúvida, marcada por degenerações e exasperações, chegando ao extremo de ver um sentido erótico em cada parte do texto. Contudo, conforme afirma Ravasi,

é indiscutível que a proposta hermenêutica ‘literal’ constitua a melhor base para compreender o Cântico dos Cânticos, ainda que talvez seja possível ir além, como veremos. (...) Ora, o sentido direto, primário, imediato do Cântico dos Cânticos é obviamente aquele de um diálogo entre dois enamorados. (...) A dimensão ‘histórica’ da Revelação bíblica consegue nos fazer compreender como existe uma qualidade teológica, isto é, uma epifania divina e uma mensagem já dentro da realidade humana criada, especialmente naquela – tão alta e exaltante – do amor da mulher e do homem.<sup>293</sup>

<sup>289</sup> AUDET, J.-P., *Le sens du Cantique des Cantiques*, p. 197-221.

<sup>290</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 125.

<sup>291</sup> GRELOT, P., *Le sens du Cantique des cantiques d’après deux commentaires récents*, p. 46.

<sup>292</sup> LYS, D., *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*.

<sup>293</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 127.

Concluindo esta parte, que dedicamos à proposta hermenêutica literal, apresentamos uma citação do biblista A. Bonora, o qual, ao mesmo tempo em que recorda o contexto religioso no qual se insere o Cântico dos Cânticos, indica o amor humano como realidade transcendente e capaz de nos remeter ao Criador, que é Amor. Ele escreve:

Uma leitura religiosa do Cântico dos Cânticos não precisa realizar transposições alegóricas, talvez sutilmente artificiosas e sofisticadas, além de discutíveis. O leitor de fé sabe que o amor humano é uma realidade criada por Deus, que é o Amor. O Cântico dos Cânticos jamais fala de Deus, exceto talvez em 8,6, onde *šalhebetjah* (“chama de Jah”) poderia ser entendido como uma referência a Jah(weh). Todavia, sendo livro bíblico, é uma composição de crenças e se coloca dentro do contexto religioso dos livros bíblicos.<sup>294</sup>

### 3.1.2 Interpretação espiritual

Passemos agora a tratar da interpretação “espiritual”, uma definição que se originou a partir da contraposição a “literal” e que designa aquele tipo de hermenêutica que, transcurando o significante, vai imediatamente à procura do significado que está para além do texto. Cada palavra se torna, pois, um sinal de algo que está além. Por isso, cunhou-se o termo “alegoria”, com o significado etimológico de “dizer outra coisa”, sendo que este ir além prescinde da base textual, que deveria ser o ponto de partida, e anula frequentemente o valor semântico próprio. Trata-se de um procedimento em que se diz e se revela algo com a intenção de, na verdade, significar outra coisa.<sup>295</sup> De fato, a alegoria reduz “o ‘significante’ a um vidro tão transparente que é quase ignorado, pois o que conta é aquilo que deve ser visto para além deste. O conceito que deve ser transmitido é a realidade que verdadeiramente conta”.<sup>296</sup>

<sup>294</sup> BONORA, A., *Cantico dei cantici*, p. 331.

<sup>295</sup> A este propósito, escreve M. Simonetti: “Per *allegoria*, *allegoréin* (= dire altre cose) s’intende il procedimento espressivo per cui si dice una cosa per significarne un’altra. (...) Si tenga presente che comunemente s’intendono per alegoria due procedimenti bem distinti: uno, compositivo, è quello per cui uno scrittore esprime concetti che, al di sotto del significato letterale, ne cellano un’altro più significativo, per cui la selva dantesca è già nelle intenzioni del poeta simbolo del peccato; l’altro procedimento, ermeneutico, consiste nello scoprire in un testo poetico, o di altro genere, un altro significato, oltre quello letterale, al di là di quelle che erano state le intenzioni dell’autore (...). Oggi alcuni distinguono questo secondo procedimento rispetto al primo col nome di allegoresi. Ma in ambito cristiano antico non si fece distinzione fra i due procedimenti fino alla reazione antiorigeniana, perchè si pensava che il testo sacro realmente presentasse uno o più significati nascosti, oltre quello letterale” (SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria*, p. 14, nota 13).

<sup>296</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 128.

Na verdade, existem modalidades diversas de alegorização e diferentes maneiras de entendê-la. Alguns autores chegam inclusive a identificá-la com o símbolo, como se ela mantivesse a correspondência entre aquilo que foi evocado e o real.<sup>297</sup> Contudo, de acordo com Ravasi, isso é incorreto, porque a alegoria opera uma cisão entre o real e a nova realidade que se considera evocada alegoricamente.<sup>298</sup>

A aplicação da alegoria ao Cântico dos Cânticos é documentada amplamente já no seio do judaísmo, como veremos a seguir, ao considerarmos o Targum, dos séculos VI-VII d.C.; também é presente no *Midraš Rabbah*, dos séculos VII-VIII. Na exegese cristã, já a partir de Hipólito (século II), ocorre o triunfo desta alegorização, que provavelmente foi motivada, ainda que inconscientemente, pela dificuldade ou o medo de lidar com a carga erótica do poema bíblico.<sup>299</sup> Atualmente, percebe-se que esta tendência é minoritariamente privilegiada. E mesmo aqueles que a seguem, tendem a suavizar o alegorismo absoluto. É o caso, por exemplo, do exegeta francês R. Tournay, o qual escreve:

Seria exagerado interpretar todas as palavras e todas as expressões do Cântico dos Cânticos à luz da alegoria nupcial profético-messiânica. Passagens inteiras, sobretudo aquelas que se assemelham aos cantos de amor egípcios, possuem em si mesmas um sentido imediato e não necessitam ser relidas em chave espiritual para encontrar nelas alguma alusão à história de Israel. Muitos comentadores, hebreus ou cristãos, caíram nesta tentação, procurando, alguns mais e outros menos conscientemente, eliminar do Cântico dos Cânticos qualquer sinal erótico. Em todas as passagens, é preciso reconhecer, a descrição do amor carnal subentende as efusões do novo Salomão com a filha de Sião, a descendente da bela Sara. A graça não suprime a natureza: insere-se nesta. E estas passagens aparentemente profanas adquirem uma nova ressonância pelo fato de serem incorporadas em um contexto que evoca o amor inefável do Deus vivente pelo seu povo.<sup>300</sup>

Dentre as formas mais comuns de alegoria, encontramos aquele modelo que nos é oferecido pelo Targum e que pode ser definido como *histórico-salvífico*, pois entrevê no Cântico dos Cânticos uma sucessão semelhante àquela da história da salvação. A Esposa é evidentemente Israel e o Esposo, Iahweh. O Cântico dos Cânticos, portanto, é considerado uma narração da história bíblica.<sup>301</sup> Este modelo

<sup>297</sup> É o caso, por exemplo, de BOUSOÑO, C., *El irracionalismo poético*, p. 69.

<sup>298</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 128.

<sup>299</sup> “È probabile che in questa linea di lettura, al di là dell’esegesi dell’AT alla luce del NT, penetrasse anche un’esplicita o inconscia paura per la carica ‘erotica’ del poemetto biblico. Si spogliavano, così, i simboli e temi di ogni concretezza per renderli pure metafore, destinate a rimandare ad alti e altri valori ‘spirituali’. Questo era favorito dalla messa a confronto del Ct coi testi profetici ‘nuziali’ (Osea, ad esempio)” (RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 129).

<sup>300</sup> TOURNAY, R., *Il Cantico dei cantici*, p. 19.

<sup>301</sup> “Da 1,2 fino a 3,6 si descrive l’esodo dall’Egitto alla Terra promessa; da 3,7 fino a 5,1 è di scena il periodo monarchico con l’erezione del tempio salomonico; da 5,2 fino a 6,1 saremmo di fronte all’esilio babilonese, mentre in 6,2–7,11 si avrebbe il ritorno da Babilonia e la costruzione del

é particularmente relevante para a presente tese, visto que, conforme já vimos, também Apônio faz um paralelo entre este livro bíblico e a história da salvação.

Outra via percorrida neste processo de alegorização do Cântico dos Cânticos é aquela puramente *histórica*, segundo a qual a pastorinha representaria “as dez tribos setentrionais, destinadas a encontrar-se e a reconciliar-se, no estado salomônico futuro e esperado, com a tribo meridional de Judá (...). A Sulamita era o sinal do acordo alcançado”.<sup>302</sup> Contudo, as alegorias realmente mais comuns são aquelas de tipo *espiritual* ou *místico*, como se vê, por exemplo, em Orígenes, para o qual a esposa seria a Igreja ou a alma fiel, enquanto o esposo seria o Cristo.<sup>303</sup> Trata-se de um tipo de hermenêutica fluida e aleatória, que tem na liberdade das conexões com os temas “ulteriores” extraídos do texto a sua força propulsora, mas também a sua radical fragilidade. De fato, como observa Ravasi, enquanto em alguns textos de outros livros<sup>304</sup> do Antigo Testamento é possível notar sinais evidentes de utilização da metáfora ou do recurso à alegorização, “no Cântico dos Cânticos, ao contrário, não existem reais pontos de apoio no texto para fazer florescer qualquer tipo de alegoria”.<sup>305</sup>

Há ainda outro modelo alegórico, que oscila entre o sentido literal e a metáfora e que é frequentemente definido *tipológico* ou *parabólico*. Ele se caracteriza pelo fato de que ao sentido imediato do texto é associado a um sentido figurado. Assim, o canto de amor do poema bíblico é *typos*, ou seja, figura e imagem da aliança entre Deus e Israel, da mesma forma que Salomão é o “tipo” d’Aquele a respeito do qual se pode dizer “aqui está algo mais do que Salomão” (Mt 12,42). Ademais, de acordo com este modelo interpretativo, a parábola bíblica diz respeito à inteira trama contida no livro, a qual possui, segundo Ravasi,

(...) um sentido primário e um sentido ulterior, um valor narrativo e um valor teológico, unitários em ambos os níveis. Cada um dos vocábulos, as frases, os atos das narrações valem em si mesmos, não devem significar obsessivamente outras coisas; mas o conjunto do discurso possui um significado ulterior. Assim, para o Cântico dos Cânticos, a narrativa de amor entre os dois protagonistas é o enredo de base constante; este, porém, implica uma permanente e unitária referência ao amor entre Deus e Israel.<sup>306</sup>

---

secondo tempio; in 7,12-13 con l’ultimo esilio si preparerebbe l’avvento del Messia (7,14-8,4) con gli ultimi giorni e la risurrezione finale (8,5-14)” (RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 131).

<sup>302</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 131.

<sup>303</sup> Mais adiante, dedicaremos uma parte do nosso trabalho à importante atividade exegética deste autor alexandrino, principalmente no tocante ao Cântico dos Cânticos.

<sup>304</sup> Como exemplos, podem ser vistos os seguintes textos: Ecl 12,1-8; Is 5,1-7; Sl 80.

<sup>305</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 131.

<sup>306</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 132.

Sob este prisma, portanto, não se deve procurar o significado de cada termo ou dos elementos da narração, tomados em particular. Passemos agora àquele modelo hermenêutico proposto por Ravasi: a interpretação simbólica.

### 3.1.3 Interpretação simbólica

A proposta de interpretação simbólica nasce da constatação de que as duas hermenêuticas clássicas acima apresentadas são insuficientes. A “literal”, que certamente deve ser a base, mostra-se, contudo, incapaz de justificar o fato de que tanto a tradição judaica quanto a cristã viram um significado ulterior inscrito no sinal nupcial. Por outro lado, como vimos, a interpretação espiritual frequentemente não leva em consideração a realidade do texto e a reduz a um campo totalmente livre para exercitações “espirituais”. A este respeito, eis o que escreve A. Bonora:

O intérprete é constringido a um exercício fatigante de investigação sutil e difícil (e nós acrescentaríamos, hipotética) de alusões, referências, evocações, símbolos. É uma interpretação demasiadamente dominada por preocupações apologéticas de transformar em livro expressamente “religioso” um texto considerado profano. É árduo encontrar indícios verdadeiramente comprobatórios a favor de uma interpretação simbólico-alegórica, senão aceitando uma tese apriorística.<sup>307</sup>

A proposta de Ravasi é estabelecer uma ligação entre os dois “sentidos”, mas respeitando a primazia que toca ao sentido literal, dado que este é o ponto de partida do texto. Evitando uma autonomia ou uma independência de uma das duas linhas interpretativas, o objetivo é chegar à harmonia, que “pode ser conquistada somente com uma exegese *simbólica*, sendo que por ‘símbolo’ não se compreende a acepção popular de vaga imagem, de metáfora, de figurado, mas o seu significado específico de realidade concreta que em si contém também potencialidades semânticas ulteriores”.<sup>308</sup>

Quando falamos de “símbolo”, é necessário precisar que o mesmo tem como característica o fato de estar enraizado na experiência concreta. Tal como a “analogia”, não consiste num simples reenvio a outra realidade, mas evidencia a relação com algo ou alguém. Isto leva a conservar a qualidade “sim-bólica” do Cântico dos Cânticos, que em si contém, por este motivo, uma gama de significados. Esta leitura simbólica do poema bíblico parte de um dado real: o amor

<sup>307</sup> BONORA, A., Cantico dei cantici, p. 330.

<sup>308</sup> RAVASI, G., Il Cantico dei cantici, p. 133.

do casal, já exaltado no âmbito sapiencial bíblico e sobretudo em Gn 1-2. Sendo uma celebração do amor nupcial em toda a sua plenitude, o Cântico dos Cânticos é também afirmação de todos os seus valores referenciais. De fato, “o amor humano perfeito, no qual corporeidade e *eros* já são linguagem de comunhão, sem perder a sua carga concreta e pessoal, chega, por sua natureza, a comunicar o mistério do amor que tende ao infinito e exprime a realidade transcendente e divina”.<sup>309</sup>

No Cântico dos Cânticos, encontramos-nos diante de um hino do amor como símbolo; portanto, capaz de remeter ao infinito e à plenitude, como bem sintetiza o biblista italiano:

Plantado na terra, por sua natureza o amor é sagrado e se ramifica nos céus. (...) O símbolo “Amor” fala, em si mesmo, de amor e de Amor, de corpo e de alma, de limite e de plenitude. (...) O Amor tem, inscritos em si, significados ulteriores, compaginados com a realidade humana do *eros*. São significados que não elidem a base humana, mas florescem necessariamente desta. Certamente, o ingresso do Cântico dos Cânticos no cânon ocorreu por influência da teologia profética, que havia explicitado o símbolo nupcial em metáfora bem articulada da aliança entre JHWH e Israel. Mas, por si só, a “santidade” do Cântico dos Cânticos era já intrínseca ao seu ser celebração do Amor pleno e supremo do casal. Também a primeira Carta de João vê no amor genuíno humano o símbolo do conhecimento de Deus que é amor (1Jo 4,8.16). O amor humano em si (e não como exangue metáfora) fala de Deus; na vida terrena, quem ama conhece Deus e o irradia, precisamente mediante o seu amor, revelando-o à humanidade.<sup>310</sup>

Esta qualidade simbólica do livro bíblico possui também uma função hermenêutica, fazendo com que a trama de amor não perca a sua realidade histórica e concreta, mas transmita uma lição mais alta. Por isso, para entrar neste “jardim dos símbolos”, é importante ter presente que “no centro do Cântico dos Cânticos há, em primeiro lugar, o amor de duas pessoas que expressam com naturalidade, simplicidade e pureza o calor da sua intimidade e da sua paixão (...). O amor é talvez o símbolo supremo que consegue recolher em si múltiplos significados”.<sup>311</sup> Neste sentido, até mesmo a fria exegese do passado, que se caracterizava por uma rígida procura pelo aspecto filológico e teológico, teve que se interessar pela simbólica do

<sup>309</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 133. Significativo, a este propósito, é o que afirma Bento XVI, ao tratar da “diferença e unidade” entre “*eros*” e “*ágape*”. Ele escreve: “Dois dados resultam claramente desta rápida visão sobre a concepção do *eros* na história e na atualidade. O primeiro é que entre o amor e o Divino existe qualquer relação: o amor promete infinito, eternidade – uma realidade maior e totalmente diferente do dia-a-dia da nossa existência. E o segundo é que o caminho para tal meta não consiste em deixar-se simplesmente subjugar pelo instinto. São necessárias purificações e amadurecimentos, que passam também pela estrada da renúncia. Isto não é rejeição do *eros*, não é o seu ‘envenenamento’, mas a cura em ordem à sua verdadeira grandeza” (BENTO XVI, PP., Carta Encíclica *Deus caritas est* sobre o amor cristão, n. 5).

<sup>310</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 134.

<sup>311</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 103.

Cântico dos Cânticos. Surgiram, com efeito, muitos estudos específicos a este respeito, dando origem a uma nova sensibilidade.<sup>312</sup>

No tocante à hermenêutica do Cântico dos Cânticos, é importante ressaltar que tanto a tradição judaica quanto a cristã reconheceram tal livro como canônico, ou seja, atestam que a Palavra de Deus é presente neste poema de amor. Se no seio da comunidade hebraica, como veremos,<sup>313</sup> o processo de “canonização” foi lento e fadigoso, em âmbito cristão o livro foi acolhido no cânon sem grandes dificuldades.<sup>314</sup> Ora, ao afirmar isto, somos conduzidos ao tema da “interpretação canônica”, que se preocupa não apenas com o nexos entre a inserção de um livro no cânon e a interpretação específica que lhe é dada, mas também evidencia “a necessidade, por parte do leitor, de considerar o fato de que cada obra bíblica, após o processo de canonização, é englobada numa macroestrutura, o cânon, isto é, a Escritura, que lhe atribui um sentido ulterior, além daquele inicial da obra autônoma”.<sup>315</sup>

Além disso, os vários estudos de J. A. Sanders<sup>316</sup> chamaram a atenção para o inteiro “processo canônico”, entendido como o progressivo desenvolvimento das Escrituras em suas várias fases, e não apenas na sua forma final do texto que recebeu o selo da canonicidade. De fato, como observa Ravasi,

o cânone não é a simples declaração terminal, mas é também o processo vivo da sua formação no âmbito da comunidade de fé. (...) No decurso deste ‘processo canônico’ e na própria forma terminal se registra uma interação constante entre texto e comunidade, entre Escritura e tradição, que deve ser considerada e não ignorada, porque faz parte da realidade ‘Bíblia’, que nós usamos, lemos e interpretamos.<sup>317</sup>

<sup>312</sup> Vejam-se, por exemplo, as contribuições de BERNARD, C. A., *Teología Simbólica*; DES ROCHETTES, J., *Il più grande segreto del mondo*, p. 81-94; RAVASI, G., *Simbolo e ermeneutica biblica*, p. 3-30; RIVA, R., *Simbolo*, p. 1472-1490.

<sup>313</sup> Mais adiante trataremos da questão da canonicidade do Cântico dos Cânticos por parte da comunidade hebraica.

<sup>314</sup> AUDET, J.-P., *Le sens du Cantique des cantiques*, p. 202. Uma apresentação do processo de formação e fixação do cânone encontra-se na obra de MACDONALD, L. M., *A origem da Bíblia. Um guia para os perplexos*. Veja-se também MACDONALD, L. M.; SANDERS, J. A. (Orgs.), *The Canon Debate*.

<sup>315</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 118: “Nasce, così, la locuzione ‘contesto canonico’ destinata a indicare che ogni testo della Bibbia dev’essere interpretato alla luce della testimonianza del canone, cioè di tutta la Bibbia, cercando di individuare l’unico disegno ad essa sotteso”. Para um aprofundamento desta temática, reenviamos às seguintes obras: CHILDS, B. S., *The New Testament as Canon. An Introduction*; CHILDS, B. S., *Old Testament Theology in a Canonical Context*.

<sup>316</sup> Vejam-se principalmente as seguintes obras do biblista estadunidense: SANDERS, J. A., *Torah and Canon*; SANDERS, J. A., *Canon and community. A guide to canonical criticism*; SANDERS, J. A., *From sacred story to sacred text: Canon as paradigm*.

<sup>317</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 119.

Esta exigência de atentar para o inteiro processo de “canonização” de um livro bíblico tem um fundamento tanto do ponto de vista teológico quanto hermenêutico geral. A fundamentação teológica encontra-se explicitada na *Dei Verbum*, na qual se lê:

Mas, como a Sagrada Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo espírito com que foi escrita, não menos atenção se deve dar, na investigação do reto sentido dos textos sagrados, ao contexto e à unidade de toda a Escritura, tendo em conta a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé.<sup>318</sup>

Assim sendo, percebemos que este método “canônico” representa uma reação ao exclusivismo textual, que se interessa apenas pelo texto considerado em si mesmo, no seu estágio original e com um sentido autônomo e fechado. A este propósito, o importante documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre “A Interpretação da Bíblia na Igreja” afirma o seguinte:

A abordagem canônica reage com razão contra a valorização exagerada daquilo que é supostamente original e primitivo, como se somente isso fosse autêntico. A Escritura inspirada é a Escritura tal como a Igreja a reconheceu como regra de sua fé. Pode-se insistir a esse respeito, seja sobre a forma final na qual se encontra atualmente cada um dos livros, seja sobre o conjunto que eles constituem como Cânon. Um livro torna-se bíblico somente à luz do Cânon inteiro.<sup>319</sup>

Conforme dissemos, também sob o prisma da hermenêutica geral, cresce cada vez mais a consciência do nexos entre o texto e o leitor, de tal maneira que não se pode reduzir uma obra à sua pura textualidade.<sup>320</sup> Aliás, conforme já havia corretamente observado Gregório Magno nas suas *Homilias sobre o profeta Ezequiel*, “as palavras divinas crescem com quem as lê”.<sup>321</sup> Trata-se, portanto, de uma exigência que não é apenas teológica, mas global.

Esta orientação hermenêutica foi aplicada por P. C. Bori à Bíblia como um todo e, especificamente no tocante ao Cântico dos Cânticos, pela estudiosa A.-M. Pelletier, segundo a qual “o texto deve ser pensado como um estado construído da leitura... A nossa atenção deve mover-se da sincronia da origem e da procura do

<sup>318</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Dei Verbum* sobre a Revelação Divina, n. 12. (Doravante abreviada: DV).

<sup>319</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, I, C, 1. (Doravante abreviaremos a citação de tal Comissão com a sigla PCB).

<sup>320</sup> O nexos entre escritura e leitura foi fortemente enfatizado por H. G. Gadamer, J. Habermas, H. R. Jauss e por P. Ricoeur. Segundo Jauss, “a estética da recepção consiste em colher o sentido e a forma da obra literária tal como são compreendidos de modo evolutivo através da história, mas também em restituir de tal maneira a obra à série literária histórica na qual esta se insere” (JAUSS, H. R., *Pour une esthétique de la réception*).

<sup>321</sup> “Divina eloquia cum legente crescunt” (GREGÓRIO MAGNO, *Homiliae in Hezechielem profetam*, I, 7, 8).

primeiro efeito em direção à diacronia da transmissão”.<sup>322</sup> Neste sentido, a proposta de interpretação simbólica apresentada por Ravasi intenta manter a ligação entre o valor semântico do texto primitivo e o sentido “construído” e elaborado no processo canônico e na tradição eclesial.<sup>323</sup>

O apreço da Igreja pelo método histórico-crítico e o reconhecimento da sua importância nos estudos bíblicos são evidentes. De fato, ele é considerado

indispensável para o estudo científico do sentido dos textos antigos. Como a Santa Escritura, enquanto “Palavra de Deus em linguagem humana”, foi composta por autores humanos em todas as suas partes e todas as suas fontes, sua justa compreensão não só admite como legítimo, mas pede a utilização deste método.<sup>324</sup>

Ao mesmo tempo, o já citado documento da PCB menciona os limites<sup>325</sup> de tal método e propõe a aplicação também de outros métodos e abordagens, tais como os *novos métodos de análise literária*, as *abordagens baseadas na Tradição*, aquelas que são feitas *através das ciências humanas*, bem como as *contextuais*.<sup>326</sup> O mesmo documento, após tratar do sentido literal e do sentido espiritual da Escritura inspirada, menciona também o chamado “sentido pleno”, considerando que o texto bíblico possui frequentemente um sentido, desejado por Deus, mais profundo do aquele compreendido pelo próprio autor humano. Ao explicitar em que se baseia este “sentido pleno”, a Comissão Teológica Internacional assevera o seguinte:

Seu fundamento é o fato de que o Espírito Santo, autor principal da Bíblia, pode guiar o autor humano na escolha de suas expressões de tal forma que estas últimas expressem uma verdade da qual ele não percebe toda a profundidade. Esta é revelada mais completamente no decorrer do tempo, graças, de um lado, a realizações divinas posteriores que manifestem melhor o alcance dos textos e graças também, de outro lado, à inserção dos textos no Cânon das Escrituras. Assim é constituído um novo contexto, que faz aparecer potencialidades de sentido que o contexto primitivo deixava na obscuridade.<sup>327</sup>

Contudo, faz-se a seguinte ressalva: a fim de que a busca de um pretensão sentido pleno não leve a interpretações subjetivas e desprovidas de fundamento

<sup>322</sup> PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des cantiques*, p. 123 e 125.

<sup>323</sup> “Noi cercheremo... di mostrare come il significato di base del Ct, che é simbolico e non allegorico, permetta di lasciare in armonia scrittura e lettura, testo in sé e tradizione, letteratura e teologia, senza prevaricazioni di sorta” (RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 120).

<sup>324</sup> PCB, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, I, A.

<sup>325</sup> “Nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos. Qualquer que seja sua validade, o método histórico-crítico não pode pretender ser suficiente a tudo. Ele deixa forçosamente obscuros numerosos aspectos dos escritos que estuda. Que não seja surpresa a constatação de que atualmente outros métodos e abordagens são propostos para aprofundar um ou outro aspecto digno de atenção” (PCB, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, I, B).

<sup>326</sup> PCB, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, I, B, C, D e E.

<sup>327</sup> PCB, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, II, B, 3.

sólido, é necessário que tal procedimento seja controlado “por um texto bíblico explícito ou por uma tradição doutrinal autêntica”.<sup>328</sup>

Tudo isso nos serve como fundamentação e é relevante em vista de compreendermos a riqueza, a originalidade e os limites da exegese dos Padres da Igreja, dado que a presente tese toma em exame um comentário ao Cântico dos Cânticos escrito por um autor do período patrístico. Ora, segundo o Documento citado acima, dentre as “dimensões características da interpretação Católica” está aquela da “interpretação na Tradição da Igreja”, que leva em consideração a formação do cânon e o relevante papel desempenhado pela *exegese patrística*. De fato, os Padres da Igreja, enquanto testemunhas privilegiadas da Tradição,<sup>329</sup> dão uma contribuição relevante para a compreensão e a interpretação das Escrituras, como enfatiza a PCB:

Os Padres da Igreja, que tiveram um papel particular no processo de formação do Cânon, tiveram igualmente um papel fundador em relação à tradição viva que sem cessar acompanha e guia a leitura e a interpretação que a Igreja faz das Escrituras (...). No decorrer da grande Tradição, a contribuição particular da exegese patrística consiste nisto: ela tirou do conjunto da Escritura as orientações de base que deram forma à tradição doutrinal da Igreja e ela forneceu um rico ensinamento teológico para a instrução e o alimento espiritual dos fiéis. Nos Padres da Igreja, a leitura da Escritura e sua interpretação ocupam um lugar considerável. Testemunhas disso são, primeiramente, as obras diretamente ligadas à inteligência das Escrituras, isto é, as homilias e os comentários, mas também as obras de controvérsia e de teologia, onde o apelo à Escritura serve de argumento principal.<sup>330</sup>

Mais recentemente, a Exortação apostólica *Verbum Domini*, fruto da XII Assembleia Ordinária do Sínodo dos Bispos, que teve como tema “A Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja”, ao tratar do tema da hermenêutica bíblica, assinalou como um critério fundamental que “o lugar originário da Interpretação da Escritura é a vida da Igreja”, ou seja, a fé eclesial.<sup>331</sup> Prescindindo da fé não é possível uma atividade exegética autêntica, pois existe uma profunda relação entre a vida espiritual e a hermenêutica da Escritura, de tal maneira que “o justo conhecimento do texto bíblico só é acessível a quem tem uma afinidade vital com

<sup>328</sup> PCB, A Interpretação da Bíblia na Igreja, II, B, 3.

<sup>329</sup> “Tra le varie qualifiche ed i vari ruoli, che i documenti del Magistero attribuiscono ai Padri, figura in primo luogo quello di testimoni privilegiati della Tradizione. Nel flusso della Tradizione viva, che dagli inizi del cristianesimo continua attraverso i secoli fino ai nostri giorni, essi occupano una posizione del tutto speciale, che li rende inconfondibili rispetto agli altri protagonisti della storia della Chiesa. Sono essi infatti che hanno espresso le prime strutture portanti della Chiesa insieme ad atteggiamenti dottrinali e pastorali che rimangono validi per tutti i tempi” (CONGREGAZIONE PER L’EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione sullo Studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, n.18).

<sup>330</sup> PCB, A Interpretação da Bíblia na Igreja, III, B, 2.

<sup>331</sup> BENTO XVI, Exortação Apostólica *Verbum Domini*, n. 29-30.

aquilo de que fala o texto”.<sup>332</sup> Além disso, com a finalidade de evitar uma hermenêutica secularizada, a Exortação apostólica recorda os critérios hermenêuticos apontados pelo Concílio e, ao mesmo em que reconhece o alto nível a que tem chegado a metodologia histórica-crítica, encoraja e assinala a exigência também de um aprofundado estudo da dimensão teológica dos textos da Escritura, dado que “somente quando se observam os dois níveis metodológicos, histórico-crítico e teológico, é que se pode falar de uma exegese teológica, de uma exegese adequada a este Livro”.<sup>333</sup>

A referência explícita da *Verbum Domini* à contribuição dos Padres da Igreja para a exegese aparece quando o Pontífice trata da unidade e da articulação entre o sentido literal e o sentido espiritual. Ele escreve:

Como foi afirmado na assembleia sinodal, um significativo contributo para a recuperação de uma adequada hermenêutica da Escritura provém de uma renovada escuta dos Padres da Igreja e da sua abordagem exegética. Com efeito, os Padres da Igreja oferecem-nos, ainda hoje, uma teologia de grande valor, porque no centro está o estudo da Sagrada Escritura na sua integridade. De fato, os Padres são primária e essencialmente “comentadores da Sagrada Escritura”. O seu exemplo pode “ensinar aos exegetas modernos uma abordagem verdadeiramente religiosa da Sagrada Escritura, e também uma interpretação que se atém constantemente ao critério de comunhão com a experiência da Igreja, que caminha através da história sob a guia do Espírito Santo”.

Apesar de não conhecer, obviamente, os recursos de ordem filológica e histórica à disposição da exegese moderna, a tradição patrística e medieval sabia reconhecer os vários sentidos da Escritura, a começar pelo literal, isto é, “o expresso pelas palavras da Escritura e descoberto pela exegese segundo as regras da reta interpretação”. (...) É preciso, porém, recordar-se de que, no período patrístico e medieval, toda a forma de exegese, incluindo a literal, era feita com base na fé, não havendo necessariamente distinção entre *sentido literal* e *sentido espiritual*.<sup>334</sup>

Ao afirmar a relação entre *os santos e a interpretação da Escritura*, o Documento pontifício corrobora ainda outra vez a importância dos Padres da Igreja para a exegese. Ouvindo os santos, chegamos a uma interpretação mais profunda da Escritura, visto que eles “se deixaram plasmar pela Palavra de Deus, através da sua escuta, leitura e meditação assídua”.<sup>335</sup> Ora, em seu trabalho teológico e pastoral, os Padres demonstram um vivo “sentido do Mistério e a experiência do

<sup>332</sup> PCB, A Interpretação da Bíblia na Igreja, II, A, 2.

<sup>333</sup> BENTO XVI, Intervenção na XIV Congregação Geral do Sínodo (14 de Outubro de 2008).

<sup>334</sup> BENTO XVI, Exortação Apostólica *Verbum Domini*, n. 37. Ao final do Sínodo, no *Elenco final das Proposições* apresentadas ao Santo Padre pela Assembleia Sinodal, há uma que trata da “Leitura patrística da Escritura”, cujo texto é o seguinte: “Per l’interpretazione del testo biblico, non si deve tralasciare la lettura patristica della Scrittura, che distingue due sensi: letterale e spirituale. Il senso letterale è quello significato dalle parole della Scrittura e trovato tramite gli strumenti scientifici dell’esegesi critica. Il senso spirituale concerne anche la realtà degli eventi di cui la Scrittura parla, tenendo conto della Tradizione vivente di tutta la Chiesa e dell’analogia della fede, che comporta la connessione intrinseca delle verità della fede tra loro e nella totalità del disegno della Rivelazione divina” (*Propositio* 6).

<sup>335</sup> BENTO XVI, Exortação Apostólica *Verbum Domini*, n. 48.

divino”. O zelo pastoral que consumia os Padres da Igreja, e que estava associado ao trabalho intelectual que desenvolviam, era fruto de uma intensa vida de interior. De fato, como afirma a Instrução da Congregação para a Educação Católica, em sua atividade de “teólogos”,

(Os Padres da Igreja) não se serviam apenas dos recursos da razão, mas também daqueles mais propriamente religiosos, oferecidos pelo conhecimento de caráter afetivo e existencial, ancorado na união íntima com Cristo, alimentada pela oração e sustentada pela graça e pelos dons do Espírito Santo.<sup>336</sup>

Este sentimento vivo que tinham do mistério divino mantinha os Padres conscientes da imensidade de Deus, o qual não pode ser reduzido à lógica do entendimento humano.<sup>337</sup> Eram humildes e conscientes das limitações deste mesmo intelecto humano diante da transcendência divina, como demonstra uma frase de São Cirilo de Jerusalém, dirigindo-se aos catecúmenos: “Quando se trata de Deus, é uma grande ciência confessar a ignorância”.<sup>338</sup>

Este sentido espiritual que possuíam demonstra que os Padres da Igreja não apenas aprendiam as coisas divinas, mas realmente as experimentavam. Alguns deles, inclusive, eram verdadeiros especialistas da vida sobrenatural e comunicavam o que haviam experimentado na contemplação. Eles dão testemunho de uma grande familiaridade com Deus, evidenciada na maneira como se expressavam.<sup>339</sup>

Como se percebe, a reflexão patrística alimentou uma espiritualidade que nasce da fé, ao mesmo tempo em que a exprime e a aprofunda. Na concepção dos Padres, o teólogo é o místico, que, assim como o discípulo João, fala e dá testemunho porque escutou, viu e tocou.<sup>340</sup> Ademais, como corrobora Padovese, o próprio “conceito que eles têm de teologia é entendido sobretudo como experiência de Deus, mais do que como palavra sobre Deus”.<sup>341</sup>

<sup>336</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione sullo Studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, n. 37.

<sup>337</sup> PADOVESE, L., Introdução à Teologia Patrística, p. 37.

<sup>338</sup> *Catech.* 6, 2: PG 33, 542. Citado em: CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione sullo Studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale, n. 38.

<sup>339</sup> CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, Istruzione sullo Studio dei Padri della Chiesa nella formação sacerdotale, n. 39. Neste mesmo número do documento, lê-se ainda: “i Padri certamente apprezzano l'utilità della speculazione, ma sanno che essa non basta. Nello stesso sforzo intellettuale per capire la propria fede, essi praticano l'amore, che rendendo amico il conoscente al conosciuto (CLEMENTE Aless., *Stromata* 2, 9: PG 8, 975-982), diventa per la sua stessa natura fonte di nuova intelligenza”.

<sup>340</sup> 1Jo 1,1.

<sup>341</sup> PADOVESE, L., Introdução à Teologia Patrística, p. 38.

Após esta premissa acerca da hermenêutica bíblica em geral, e do Cântico dos Cânticos em particular, passemos à consideração de como a tradição judaica acolheu no seu cânon, na sua liturgia e interpretou este livro bíblico.

### 3.2

#### O Cântico dos Cânticos na tradição judaica

Segundo o estudioso I. Gargano, a interpretação alegórica do Cântico dos Cânticos no período patrístico tem seu principal ponto de partida e justificação primária na tradição hebraica, na qual tal livro bíblico encontrou alguns defensores entusiasmados, como é o caso de Rabi Akiba, que viveu no início do século II d.C. Na opinião deste, o poema bíblico possui uma dignidade superior aos demais livros da Bíblia. Ele afirmava que “o mundo inteiro não é tão precioso quanto o dia em que o Cântico dos Cânticos foi dado a Israel. De fato, todas as Sagradas Escrituras são santas: mas o Cântico dos Cânticos é o santo dos santos”.<sup>342</sup> E um comentador hebreu contemporâneo escreve: “O Targum, o Midrash, os textos rabínicos, desde os mais antigos aos mais modernos, veem no Cântico nada mais do que uma exposição da História de Israel nos seus três grandes atos: a saída do Egito; o exílio; e, enfim, a redenção messiânica”.<sup>343</sup>

Essa ligação do Cântico dos Cânticos com a história de Israel se manifesta de maneira ainda mais explícita em um texto do *Zohar*. Este é um livro que, apesar de ter sido escrito apenas no século XIII, transmite, segundo muitos estudiosos, uma tradição hebraica que remonta a um período muito mais antigo. Eis o que nele se lê:

O Cântico dos Cânticos constitui o resumo de toda a Bíblia e de toda a obra da criação, o resumo do mistério dos patriarcas, da escravidão do Egito e da libertação de Israel. É o mistério do Cântico entoado na passagem do Mar Vermelho; é o resumo do decálogo e da Teofania do Sinai; de tudo aquilo que aconteceu em Israel durante a sua permanência no deserto até a entrada na Terra prometida e até a construção do Templo. É a síntese do mistério do nome sacro de lá de cima. É a síntese da dispersão de Israel entre as nações e da sua libertação. É a síntese da ressurreição dos mortos e dos eventos que acontecerão até o dia chamado Sábado do Senhor. O Cântico dos Cânticos compreende tudo aquilo que é, que foi e que será.<sup>344</sup>

<sup>342</sup> Para esta citação, seguimos a tradução italiana feita por I. Gargano, a partir da seguinte obra: Mishnah Yadayim, III, 5. Citado por GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 132.

<sup>343</sup> CHOURAQUI, A., *Il Cantico dei Cantici e Introduzione ai Salmi*, p. 28.

<sup>344</sup> Seguimos a tradução feita por G. I. Gargano à seguinte obra: SIMON, M.; LEVERTOFF, P. (Org.), *Zohar, Teruman* 144a, p. 6.

Além da relação do Cântico dos Cânticos com a história de Israel, a tradição hebraica considera também a ligação desse livro bíblico com aquilo que o pio israelita vive no seu relacionamento com a Torá. Por exemplo, no Talmud, o texto de Ct 7,12: “Vem, meu amado, vamos ao campo” é interpretado como um convite que a comunidade de Israel dirige a Deus, a fim de que vá ver os discípulos que estudam a Torá.<sup>345</sup> E, de fato, “o Targum do Cântico dos Cânticos realmente deixa espaço a interpretações em que o esposo é Israel e a esposa é a Torá, a qual se revela lentamente àquele que dela se enamorou”.<sup>346</sup> É através da escuta da Palavra que o povo de Deus consegue a intimidade com o seu Senhor e é capaz de conhecer o próprio carisma. É essa Palavra que nutre e conduz o povo de Israel, e é nela que ele encontra a doçura que o inebria e o remédio que o cura. Por esse motivo, como observa U. Neri, citando o Targum em Ct 3,8, a glória da época salomônica consiste essencialmente no fato de “que os sacerdotes e os levitas, e todas as tribos de Israel, todos têm em mãos preceitos da Lei, que são como uma espada, e tratam e discutem sobre tais preceitos como guerreiros adestrados à batalha”.<sup>347</sup>

Nesse sentido, segundo o Targum, o grande mérito do primeiro exílio e a iniciativa que ali honrou a Deus foi “a fundação da escola para o ensinamento da lei”.<sup>348</sup> E o empenho preeminente do período posterior ao segundo exílio deve ser o estudo da Palavra e a disposição de dar toda a própria riqueza para conquistar a sabedoria. A própria função do Messias será aquela de ensinar a Lei, como se percebe no seguinte texto do Targum, que interpreta Ct 8,1: “Naquele tempo o rei Messias se manifestará à Assembleia de Israel, e os filhos de Israel lhe dirão: ‘Vem, e sê conosco como irmão nosso! Subamos a Jerusalém, e suguemos contigo as palavras da Lei, como um lactente mama no peito de sua mãe’”.<sup>349</sup>

O que acaba de ser dito mostra o apreço e o lugar de destaque que o Cântico dos Cânticos tem em toda a tradição judaica. E é justamente sobre isso que trataremos agora, situando-o no grande contexto da tradição bíblica de Israel.

<sup>345</sup> *Talmud Babli, Eruvim* 21a. Ver GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 133 e a nota 19.

<sup>346</sup> GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 133.

<sup>347</sup> NERI, U. (Org.), *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, p. 120.

<sup>348</sup> NERI, U. (Org.), *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, p. 153-154.

<sup>349</sup> NERI, U. (Org.), *Il Cantico dei Cantici. Antica interpretazione ebraica*, p. 174. Ver também p. 130.

### 3.2.1 O contexto do Israel bíblico

Para uma maior compreensão da riqueza simbólica do Cântico dos Cânticos, faz-se necessário colocar o seu fluxo poético e religioso dentro do contexto da tradição bíblica de Israel. O objetivo é ver como tal tradição encontra-se refletida no poema bíblico ou possui, de algum modo, pontos de contato com ele. Em primeiro lugar, tomaremos em exame o ritual da instituição matrimonial na tradição judaica antiga. Em seguida, consideraremos a matriz genesíaca da visão nupcial do Cântico dos Cânticos, a relação entre este último e a literatura sapiencial de Israel, finalizando com uma abordagem sobre a simbologia nupcial na tradição profética.

#### 3.2.1.1 O ritual do matrimônio no judaísmo antigo

O Cântico dos Cânticos é, sem dúvida, um hino nupcial e, ainda que uma trama ritual não apareça de forma evidente, é possível nele entrever algumas alusões a certos procedimentos matrimoniais que vigoravam em Israel. Nosso intento aqui é oferecer de tais costumes um quadro geral, dentro do qual seja possível inserir os vários dados simbólicos presentes no livro bíblico.<sup>350</sup> A análise da relevante função simbólica exercida na Bíblia pelo matrimônio com uma finalidade especificamente teológica aparecerá em seguida, quando tratarmos do ingresso da tipologia nupcial na literatura profética.

O matrimônio em Israel, assim como em outras culturas, possuía significados sociais, tribais e religiosos. Conforme se depreende de Dt 20,7 e 2Sm 3,14, o contrato preliminar com o pedido formal da mulher acontecia na casa da futura esposa, e não consistia em um simples noivado, mas significava já um verdadeiro ato de desposório. A partir daquele momento, a mulher se tornava esposa, mesmo não fazendo ainda parte do novo clã, pois isto exigia o aperfeiçoamento do contrato,

---

<sup>350</sup> Para um aprofundamento desta temática, seguem algumas indicações bibliográficas: CIPRIANI, S., Matrimonio, p. 919-930; DACQUINO, P., Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia; DE VAUX, R., Le istituzioni dell'AT, p. 34-48; GREENBERG, B., Marriage in the Jewish tradition, p. 3-20; TOSATO, A., Il matrimonio israelitico; TOSATO, A., Il matrimonio nel giudaismo antico e nel NT.

o que frequentemente só ocorria após longas e movimentadas tratativas entre as duas famílias.<sup>351</sup>

Os objetos do contrato eram dois: a mulher e o dote. Conforme a mentalidade “machista” em vigor no antigo Oriente Médio, a mulher era considerada um bem de propriedade do próprio clã e era cedida a outro clã com o matrimônio. Já o dote deveria ser doado ao pai da esposa como forma de compensação pela sua perda, conforme lemos em Gn 29,23-24.28-29. É interessante notar que, em Israel, o dote permanecia uma propriedade da própria mulher, a qual era considerada como um bem familiar, e a quantia era entregue à gestão do pai. Deste modo, observa-se um sinal de tutela jurídica da mulher, pois, em caso de divórcio ou de morte do marido, o dote era entregue à mulher, servindo ao seu sustento.<sup>352</sup>

Não se sabe ao certo como acontecia este contrato matrimonial e como se dava a sua celebração. Entretanto, no livro de Tobias encontramos o seguinte relato:

Ragüel [pai de Sara] disse a Tobias: “Está bem! É a ti que ela deve ser dada segundo a sentença da Lei de Moisés, e o Céu decreta que ela te seja dada. Recebe tua irmã. A partir de agora, tu és seu irmão, e ela é tua irmã. Ela te é dada a partir de hoje e para sempre. Que o Senhor do Céu vos faça felizes esta noite, filho, e vos dê sua graça e sua paz”. Ragüel chamou sua filha Sara e, quando ela se apresentou, tomou-a pela mão e entregou-a a Tobias, dizendo: “Recebe-a, pois ela te é dada por esposa, segundo a lei e a sentença escrita no livro de Moisés. Toma-a e leva-a feliz para a casa de teu pai. E que o Deus do céu vos guie em paz pelo bom caminho”.<sup>353</sup>

A partir dos textos de Ez 16,8 e Rt 3,9, nota-se que o ritual compreende o ato simbólico de cobrir a esposa com o manto do marido. Acerca das festas nupciais, o que vemos na Bíblia é apenas a descrição de um rito civil, no qual já estão inscritos os valores religiosos. A esposa saía da casa paterna em procissão juntamente com um cortejo de pequenas damas, após ter recebido a bênção do seu pai, e era conduzida até a casa do esposo.<sup>354</sup> No Cântico dos Cânticos aparece a simbologia real aplicada aos esposos como um provável resquício de uma antiga praxe nupcial.<sup>355</sup> A esposa era adornada com joias e velada.<sup>356</sup> Tal véu deveria ser tirado pelo esposo no quarto nupcial. Uma descrição deste cortejo nupcial nós a encontramos no seguinte texto de 1Mc 9,39: “Levantando os olhos, avistaram entre o vozerio confuso, um grande cortejo: era o esposo, com seus amigos e irmãos, que

<sup>351</sup> Ver Gn 24; 34; 1Sm 25; Ct 1,6; 8,8-12.

<sup>352</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 64.

<sup>353</sup> Tb 7,11-12.

<sup>354</sup> Ver Sl 45,15-16; Rt 4,11-12; Tb 10,11-12.

<sup>355</sup> Ver Is 61,10; 62,3

<sup>356</sup> Ver Ct 1,10-11; 4,1.3; 6,7; Is 61,10.

saía ao encontro da esposa ao som de tamborins, instrumentos musicais, e com armas em quantidade”.

Na passagem de Ct 7,1 encontramos uma alusão a uma misteriosa “dança dos dois campos”, considerada por alguns como equivalente à “dança nupcial da espada”, cujo valor simbólico está associado à fecundidade do casal, a qual seria, deste modo, protegida dos espíritos malignos. Um grande banquete na casa do esposo<sup>357</sup> servia como sigilo da cerimônia e desde aquele momento o esposo se tornava “patrão-marido” da mulher. A consumação do matrimônio na primeira noite era marcada pelo sinal do pano manchado pelo sangue da virgem, que servia como documento jurídico em caso de calúnia.<sup>358</sup>

A poligamia que se atesta no harém de Davi e Salomão<sup>359</sup> e que o Talmud limitava a quatro esposas para o cidadão comum e a dezoito para o Rei, coexistia com a monogamia, que aparece exaltada em Tb, Pr 31,10-31, Os 2 e em Ez 16. Porém, no Cântico dos Cânticos, caracterizado por ser um canto de doação total no amor e na pertença recíproca, o horizonte poligâmico é completamente destruído, conforme lemos em 6,8-9a: “Que sejam sessenta as rainhas, e oitenta as concubinas, e as donzelas, sem conta: uma só é minha pomba sem defeito, uma só a preferida pela mãe que a gerou”.<sup>360</sup>

### 3.2.1.2

#### O Cântico dos Cânticos à luz da matriz genesíaca (Gn 2,23-24)

Chegamos à matriz genesíaca como ponto de partida ideal para a compreensão da visão nupcial do Cântico dos Cânticos. O texto de Gn 2,23-24 é quase como um seu progenitor, ou seja, o protótipo bíblico, como afirmou João Paulo II na catequese que proferiu no dia 15 de novembro de 1979. Este mesmo Pontífice, numa das suas intervenções sobre o poema bíblico, proferida no dia 23 de maio de 1984, observou o seguinte:

Não é possível separar o Cântico dos Cânticos da realidade do sacramento primordial. Não é possível relê-lo senão na linha daquilo que está escrito nos primeiros capítulos do Gênesis como testemunho do “princípio”. (...) O Cântico dos Cânticos demonstra a riqueza da linguagem do corpo, cuja primeira expressão se encontra já em Gn 2,23-25. (...) As primeiras palavras do homem no Gênesis, capítulo 2,23, ao ver a mulher criada por Deus, exprimem o

<sup>357</sup> Ver Gn 29,22; Jz 14,10-12; Tb 7,14.

<sup>358</sup> Ver Dt 22,13-21.

<sup>359</sup> Ver Dt 21,15-17.

<sup>360</sup> Veja-se RAVASI, G., *Il Cantico dei Cantici*, p. 65-66.

estupor e a admiração, e até mesmo o sentido de fascínio. *E um semelhante fascínio – que é estupor e admiração – flui numa forma mais ampla ao longo dos versículos do Cântico dos cânticos. Flui como onda plácida e homogênea do início ao fim do poema.*<sup>361</sup>

O que nos interessa nesta parte da tese é individuar a estrutura ideal de fundo que sustenta a mensagem de Gn 2 e do Cântico dos cânticos no tocante à experiência de amor entre o homem e a mulher. De fato, os capítulos 2 e 3 do Gn são uma grandiosa reflexão sapiencial acerca da origem do homem, do ser humano de todos os tempos e de todos os lugares, observado nas suas três relações fundamentais: com Deus, com a natureza e com o próximo. Nesses dois capítulos do livro do Gn, nós nos encontramos como que diante de um quadro, semelhante a um díptico, que apresenta o projeto divino sobre a humanidade e sobre todos os seres, projeto este marcado por harmonias e luzes, como vemos no capítulo 2. No capítulo 3, porém, que representa a segunda cena, encontra-se o projeto alternativo que o homem quis realizar, prescindindo da proposta divina, cujos resultados são descritos com um esquema processual e segundo a experiência de Israel no tempo do hagiógrafo. Ora, de acordo com o desígnio divino, a relação “social” é descrita segundo um protótipo altíssimo, que é justamente aquele do amor entre o homem e a mulher. Como é possível notar na passagem de Gn 2,23-24, o homem se sentia sozinho e, por isso, experimentava uma solidão, a qual foi superada em duas etapas. A primeira é marcada pelo fascínio que o homem experimenta diante do universo material e vivente, que o homem possui e sobre o qual domina. Todavia, este processo de “tornar-se homem” é ainda incompleto com esta primeira etapa. Faz-se necessário a segunda e decisiva etapa, que encontramos em Gn 2,21-23:

Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!”.

Neste trecho, segundo Ravasi, é possível verdadeiramente constatar

a sigla espiritual daquilo que o Cântico dos Cânticos repetirá com o esplendor dos seus versículos e dos seus símbolos. A mulher é a própria “carne” do homem, ou seja, é o seu próprio estatuto existencial, é “a ajuda que lhe é semelhante”, isto é, a via única para a complementaridade e a reciprocidade do amor, é a diferença na unidade, como se atesta pela livre e sugestiva etimologia *'iš / 'iššah*. Entre os dois existe uma homogeneidade, uma quase identidade, uma comunhão tão profunda que os torna uma única existência, um só nome, uma só carne. (...) No Cântico a igualdade é plena e o diálogo, perfeito.<sup>362</sup>

<sup>361</sup> JOÃO PAULO II, PP., Audiência – 23 de maio de 1984 (o grifo é do texto pontifício).

<sup>362</sup> RAVASI, G., *Il Cantido dei cantici*, p. 67.

Outro texto do Gênesis que poderia ser ligado ao contexto bíblico do Cântico dos Cânticos e à sua ideal genealogia é aquele de Gn 1,26-28.31. Trata-se justamente, aqui, do sexto dia da criação, aquele no qual se cumpre o último e mais solene gesto criador de Deus. De fato, diz o texto sagrado que Deus viu que aquilo que Ele havia feito não era apenas algo “bom”, conforme tinha notado para as outras criaturas, mas o Senhor viu que era algo “muito bom”. Com efeito, o homem é o esplendor do universo, e o salmista se refere a ele dizendo a Deus as seguintes palavras: “E o fizeste pouco menos do que um deus, coroando-o de glória e beleza. Para que domine as obras de tuas mãos sob seus pés tudo colocaste”.<sup>363</sup>

Esta visão antropocêntrica é motivada por duas categorias teológicas: imagem e semelhança. As interpretações de tal passagem dadas pelos exegetas são variadas, conforme se observa na história da exegese deste texto. Os conceitos de imagem e semelhança de Deus são expressos com dois termos hebraicos que introduzem dialeticamente a ideia de proximidade e de distância, expressando, portanto, ao mesmo tempo, a ideia de identidade e de diferença. A análise de Gn 1,27 revela, com efeito, a lei do paralelismo, que neste caso é quiasmático progressivo. À luz deste paralelismo, fica evidente que o paralelo de “imagem” é “macho e fêmea”, ou seja, o homem na sua bipolaridade sexual. Assim, de acordo com Ravasi, a ideia contida neste texto genesíaco revela que

a humanidade compreendida apenas como masculinidade não é imagem de Deus... Somente a humanidade como masculinidade e feminilidade se torna a verdadeira marca de Deus, a sua estátua vivente. É nesta perspectiva que se pode articular o verdadeiro valor simbólico (e não alegórico ou metafórico) do Cântico dos Cânticos, o qual, mesmo permanecendo canto de amor humano, pode conter em si valores teológicos.<sup>364</sup>

### 3.2.1.3

#### O Cântico dos Cânticos e a literatura Sapiencial de Israel

Entramos agora no tema da relação entre o Cântico dos Cânticos e a literatura Sapiencial de Israel. Muitos são os elementos que permitem uma comparação deste poema com a sabedoria bíblica. A este propósito, A. Bonora escreve:

(O Cântico dos Cânticos) é uma explosão sobre o enigma do amor humano. Poderia ser lido como um desenvolvimento de Pr 30,18-19: “Há três coisas que me ultrapassam, e uma quarta que não compreendo: o caminho da águia no céu, o caminho da serpente na rocha, o caminho da nave no mar, o caminho do homem com a donzela”. O amor humano encerra em seu

<sup>363</sup> Ver Sl 8,6-7.

<sup>364</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 68-69.

íntimo o mais profundo mistério da criação. É a maravilha das maravilhas. Para os sábios, o mistério da criação alude sempre a Deus: os mistérios do mundo não possuem, de qualquer modo, existência própria; o homem não encontra neles senão o mistério de Deus. Para o sábio, de fato, as experiências do mundo eram sempre para ele experiências de Deus. Assim é a experiência do amor.<sup>365</sup>

Esta observação, que visa demonstrar a qualidade “sapiencial” do Cântico dos Cânticos como seu gênero específico, indica que um âmbito ao qual o poema bíblico com certeza atinge é aquele da sabedoria de Israel. Alguns elementos que permitem esta comparação são, por exemplo, os seguintes: a personificação da Sabedoria, a qual assume um perfil feminino, conforme se atesta em algumas passagens dos capítulos 8 e 9 dos Provérbios; a própria concretização da Sabedoria no retrato da mulher ideal de Pr 31,10-31; o fato de que esta se coloca em contraposição à “mulher estrangeira”, descrita com vivacidade nos capítulos 5 e 7 dos Provérbios; a relação de amor existente entre o sábio e a Sabedoria;<sup>366</sup> e enfim, o próprio tema matrimonial que é presente na literatura sapiencial.

Pontos de contato entre o Cântico dos Cânticos e a sabedoria bíblica são perceptíveis também no seguinte texto de Pr 5,15-19:

Bebe a água da tua cisterna, a água que jorra do teu poço. Não derrames pela rua o teu manancial, nem os seus ribeiros pelas praças. Sejam para ti somente, sem reparti-los com estrangeiros. Bendita seja a tua fonte, goza com a esposa a tua juventude: cerva querida, gazela formosa; que te embriaguem sempre as suas carícias, e o seu amor te satisfaça sem cessar!

Percebe-se aqui um retrato feminino que recorda certamente alguns símbolos e temas que aparecem também no poema bíblico. Na verdade, tais retratos serão atestados também em seguida, como se percebe no trecho de Eclo 26,1-4.13-18, no qual se encontra uma “representação das pernas femininas (‘colunas de ouro sobre base de prata, assim são as belas pernas sobre calcanhares sólidos’, v. 18) já aplicada pelo Cântico dos Cânticos às pernas masculinas (5,15)”.<sup>367</sup>

Além disso, é possível recorrer também ao horizonte dos Salmos, nos quais aparece o tema nupcial e familiar. Como exemplo significativo, temos o confronto com o Sl 45. Trata-se de um poema nupcial, que foi composto por um poeta da corte real e pertence ao gênero literário dos salmos de entronização. Este salmo se apresenta “basicamente como um Cântico dos Cânticos ‘em miniatura’, subdividido

<sup>365</sup> BONORA, A., *Cantico dei cantici*, p. 332.

<sup>366</sup> “Eu a quis, a rodeei desde a minha juventude, pretendi tomá-la como esposa, enamorado de sua formosura” (Sb 8,2). Veja-se também Eclo 15,2.

<sup>367</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 70.

em duas partes e dominado, do início ao fim, por uma atmosfera carregada de alegria e de festa”.<sup>368</sup> Alguns o relacionam com o matrimônio entre Acab e Jezabel.<sup>369</sup>

Acerca da estrutura deste salmo e da sua consonância com o Cântico dos Cânticos, Ravasi observa:

O corpo do canto é estruturado em dois medalhões, em certo sentido semelhantes aos retratos do homem e da mulher do Cântico dos Cânticos: o primeiro representa o esposo-rei, invocado como *'elohîm* (v. 7), isto é, como “divino” segundo o estilo curial (vv. 4-10); o segundo é dedicado à esposa-rainha (vv. 11-16). Tudo é fulgor, beleza, riqueza; o olhar é aquele deslumbrado de um espectador que consegue, durante as núpcias régias, contemplar o casal em todo o esplendor do traje ritual. O soberano usa todas as insígnias militares (vv. 4-6), às quais se acrescentam suntuosas vestes perfumadas com “mirra, aloé e cássia” (v. 9; ver Ct 4,14). (...) A rainha, ao contrário, abandona o palácio do pai e, com um luxuoso cortejo nupcial, semelhante àquele evocado em Ct 3,6-11, dirige-se para a residência real. Acumulam-se em todo o salmo exclamações impressionadas pela beleza, a graça, o esplendor, a majestade, o triunfo, a alegria, os perfumes, os ouros, as músicas, os brocados, os bordados, os coros, segundo uma tipologia que resplandece no Cântico dos Cânticos. Por isso, pode-se pensar em uma consonância temática entre o Sl 45 e o Cântico dos Cânticos, sem poder chegar, contudo, a contatos literários pontuais.<sup>370</sup>

Este salmo, no entanto, assim como outros salmos régios, foi logo em seguida relido em chave messiânica pelo judaísmo e depois pelo cristianismo, o qual chegou a interpretar o seu texto como uma referência ao Cristo, à Igreja sua esposa e a Maria.<sup>371</sup>

### 3.2.1.4 A simbologia nupcial nos Profetas

Ao revelar-se ao povo de Israel, Deus quis fazer com ele uma aliança e ao mesmo tempo se apresentou como “esposo” fiel, que espera a fidelidade da sua esposa. Esta simbologia usada na relação com Deus foi assumida também pela tradição cristã, a qual viu na fidelidade de Cristo à sua Esposa, que é a Igreja, um convite à comunhão plena com Deus.

<sup>368</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 41. Nesta mesma obra, Battaglia trata também do Sl 19 e afirma que o seu “testo è costruito mediante il ricorso a una ricca simbologia solare, nuziale, militare e atletica, che risulta ben intrecciata nei suoi diversi parametri di riferimento. In particolare è nel brano denominato ‘canto del sole’ (vv. 5c-7) che si incontra il rinvio alla simbologia nuziale. (...) Il sole, che scompare di notte, come se andassi a ritirarsi dentro una tenda, è paragonato allo sposo, che è allo stesso tempo guerriero e campione” (p. 40). Vejam-se também as contribuições de SCHÖKEL, L. A., *Salmos I*, p. 618-632; RAVASI, G., *Il libro dei Salmi, I*, p. 795-818.

<sup>369</sup> Ver 1Rs 16,31.

<sup>370</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 71.

<sup>371</sup> Como exemplo desta nova hermenêutica, temos a Carta aos Hebreus, que logo no início aplica o Sl 45,7-8 ao Cristo-Deus.

A imagem da união esponsal entre o homem e a mulher, utilizada para descrever a relação entre Deus e o seu povo, aparece com frequência na Sagrada Escritura. Mas é com o profeta Oseias, de modo especial nos capítulos 1-3, que esta tipologia nupcial entra na literatura profética com mais intensidade.<sup>372</sup> De fato, a partir deste profeta, a imagem matrimonial “passará para Jeremias, Ezequiel, Dêutero-Isaías, até se transformar em algo típico da teologia bíblica, presente também no Novo Testamento e na espiritualidade cristã. É verdade que o tema adquirirá matizes diferentes em cada autor; a intuição básica, porém, é oriunda de Oseias”.<sup>373</sup>

A utilização deste modelo esponsal é relevante porque representa uma mudança da simbologia que designava a relação de Deus com o seu povo eleito e, ao mesmo tempo, uma revisão do próprio conceito de “aliança”, o qual precedentemente havia sido elaborado tomando como base os “tratados político-militares estipulados entre um soberano e os seus vassallos, em uso sobretudo entre os povos do Médio Oriente”.<sup>374</sup> Se antes a aliança era vista como um pacto social, cuja ruptura significava faltar com a palavra dada, neste outro sentido, fazer aliança com Deus é acolhê-Lo como a um esposo, e ser-Lhe infiel significa rejeitar o Seu amor.<sup>375</sup> Neste sentido, “a idolatria é identificada, portanto, como um pecado de adultério: Israel é a esposa que trai voluntariamente o seu legítimo Esposo e que, por isso, mereceria ser repudiada”.<sup>376</sup> Este novo modelo interpretativo esponsal torna-se, assim, mais apropriado para descrever a aliança entre Deus e Israel.

Convém também mencionar que no Antigo Testamento esta relação só é possível quando se conserva a recordação de todas as maravilhas que Deus realizou em favor do seu povo: a libertação, a eleição e a aliança.<sup>377</sup> Em outras palavras, Israel deve recordar constantemente a aliança feita com o Senhor; um fato que

<sup>372</sup> Para um estudo sobre a literatura profética, indicamos as seguintes obras: SCHÖKEL, L. A.; SICRE DIAZ, J. L., Profetas; SICRE DIAZ, J. L., Profetismo em Israel; SICRE DÍAZ, J. L., Introdução ao profetismo bíblico; NEHER, A., La esencia del profetismo. No tocante especificamente ao profeta Oseias, reenviamos à obra clássica de WOLFF, H. W., Hosea. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea.

<sup>373</sup> SCHÖKEL, L. A.; SICRE, J. L., Profetas, p. 894. Veja-se também NEHER, A., Le Symbolisme conjugal: Expression de l’histoire de l’Ancien Testament, p. 30-49.

<sup>374</sup> BATTAGLIA, V., Il Signore Gesù Sposo della Chiesa, p. 26. Na mesma página, o autor continua a sua exposição, detalhando que “secondo questi trattati, Dio è il Sovrano che concede i suoi favori e la sua protezione a un re, un vassallo di rango inferiore, mentre quest’ultimo – in questo caso il popolo ebreo – si impegna a essergli fedele accettando determinate condizioni da lui poste”.

<sup>375</sup> Ver POSSANZINI, S., Matrimonio Spirituale, p. 800-803.

<sup>376</sup> BATTAGLIA, V., Il Signore Gesù Sposo della Chiesa, p. 27.

<sup>377</sup> Ver POSSANZINI, S., Fidanzamento Spirituale, p. 507-510.

marcará toda a história do povo. Contudo, o que se percebe é que Israel escolheu abandonar a Deus e seguir deuses desconhecidos, deixando-se contaminar pelas práticas idolátricas dos povos entre os quais vivia. Assim, a infidelidade do povo revela a sua ingratidão para com o Deus apaixonado e sempre fiel, para o qual o pacto de aliança é irrevogável, dado que o Seu amor gratuito é a origem da eleição definitiva e irreversível de Israel.

No fundo, como bem observa Battaglia, este comportamento divino em relação a Israel revela a verdade inquestionável da fidelidade de Deus a si mesmo:

No amor para com Israel, Ele manifesta a “fidelidade” a si mesmo, um comportamento conforme a sua identidade; de fato, o empenho assumido com Israel mediante o pacto de aliança é para Ele imutável, eterno, definitivo. Também sob este ponto de vista podem-se compreender e apreçar a sua onipotência, a sua grandeza e a sua santidade. Realmente a força de Deus consiste também no ser imutável e estável do Seu amor.<sup>378</sup>

A fidelidade divina e a estabilidade de Seu amor são eficazmente expressas pela simbologia nupcial, a qual, ao mesmo tempo em que evidencia “o diverso comportamento dos dois protagonistas do pacto de aliança”, demonstra que esta última é um puro dom de graça que Deus concedeu ao Seu povo. Com efeito, percebe-se,

de um lado, a traição, a volubilidade e a malícia do povo e, de outro, o amor de Deus, um amor fiel, eterno, disposto ao perdão, misericordioso até à ternura. Compreende-se bem, então, que a aliança não é um pacto entre dois parceiros que estão no mesmo plano, mas é sempre e somente um “dom de graça” feito por Deus por pura benevolência a um povo que, certamente, não pode oferecer-lhe nada em retribuição. A vantagem, portanto, é toda para Israel.<sup>379</sup>

De acordo com este modelo sponsal de aliança, o amor humano se torna, portanto, “a grande analogia” para falar de Deus. Com o objetivo de estabelecer uma possível comparação entre esta tipologia e os símbolos presentes no Cântico dos Cânticos, passamos agora a tratar do já mencionado livro de Oseias, especificamente dos capítulos 1-3, sobre os quais muito se discutiu na história da interpretação.<sup>380</sup>

<sup>378</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 27.

<sup>379</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 28. Para um estudo acerca da linguagem bíblica da ternura, reenviamos às seguintes obras: ROCCHETTA, C.; MANES, R., *La tenerezza grembo di Dio amore*; ROCCHETTA, C., *Teologia della tenerezza*, p. 103-132.

<sup>380</sup> Um comentário clássico a este livro profético é aquele de WOLFF, H. W., *Hosea*. Para um estudo específico dos capítulos aqui examinados, reenviamos aos seguintes estudos: FENSHAM, F. C., *The marriage metaphor in Hosea for the covenant relationship between the Lord and his people (Hos 1,2-9)*, p. 71-78; FEUILLET, A., *Aux origines de la mystique nuptiale du Cantique des Cantiques*, p. 107-113; VAN DIJK-HEMMES, F., *The imagination of power and the power of imagination*, p. 75-88.

Ao considerarmos os três primeiros capítulos da profecia de Oseias, deparamo-nos imediatamente com o campo semântico do amor. De fato, aparecem alguns termos, tais como: amar, esposa, matrimônio, falar “ao coração”, desposório, abandonar, trair, adultério, seguir os amantes e prostituir-se. “É o solilóquio, à primeira vista, de um enamorado traído que, contudo, não consegue não continuar a amar”.<sup>381</sup> Encontra-se aí a narração do matrimônio de Oseias com uma prostituta chamada Gomer. É provável que tal narração seja simbólica e pertença ao “gênero literário das ações simbólicas demonstrativas”.<sup>382</sup> De fato, não é possível definir se aquela mulher infiel e amada pelo profeta já era uma prostituta sagrada quando ele dela se enamorou, se ela se tornou após ter sido desposada por Oseias, ou ainda se “se trata apenas de um artifício teológico para desenvolver o discurso sobre as relações entre Iahweh e Israel e sobre a relativa traição deste último por meio dos cultos da fertilidade”.<sup>383</sup>

Tanto no primeiro quanto no terceiro capítulo, o profeta faz uma espécie de confissão e desabafo diante da infidelidade da sua esposa. Contudo, é em Os 2,4-25 que encontramos o trecho que representa o vértice desta primeira parte do livro e no qual a experiência do profeta se torna emblemática, revelando fortemente a sua dimensão simbólica. A este respeito, Ravasi escreve:

Aquela de Oseias é a história de um enamoramento real e de um drama familiar. Mediante esta experiência, iluminado por Deus, o profeta consegue compreender o sentido último daquilo que lhe aconteceu e o seu valor paradigmático. (...) A nossa convicção... é que os capítulos 1-3 de Oseias subentendem uma experiência real, autobiográfica do profeta. Trata-se de uma atormentada, mas intensa relação de amor, cujos elementos possuem todos um significado primário “histórico”. (...) Todavia, sobre este significado de base, de per si aberto a valores ulteriores e exemplares, o próprio profeta (ou um redator) já inseriu uma releitura figurativa, de algum modo até mesmo alegórica, fazendo transparecer a relação transcendente entre Israel e JHWH.<sup>384</sup>

Em Os 2,4-15, constata-se o momento da obscuridade e do pecado de Israel, que consiste no fato de ter prestado culto às divindades cananeias. Tal pecado, que é definido como prostituição e adultério, tem ainda como agravante a ingratidão, visto que Israel, além de esquecer os benefícios recebidos de Deus, considera-os como se fossem dons concedidos pelos seus amantes. Por isso, o Senhor diz: “Eu a castigarei pelos dias dos baals, aos quais queimava incenso. Enfeitava-se com o anel

<sup>381</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 73.

<sup>382</sup> NOBILE, M., *Introduzione all'Antico Testamento*, p. 109.

<sup>383</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 73.

<sup>384</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 73-74.

e o seu colar e corria atrás de seus amantes, mas de mim ela se esquecia! Oráculo de Iahweh” (Os 2,15).

Nos versículos seguintes (Os 2,16-25), desponta o momento luminoso, no qual fica evidente o amor que Deus nutre por Israel e em que ocorre um novo matrimônio: “Acontecerá, naquele dia, oráculo de Iahweh, que me chamarás ‘Meu marido’, e não mais me chamarás ‘Meu Baal’” (Os 2,18). Deus realmente não esquece o Seu povo, mas o faz retornar às origens, recordando-lhe a experiência do Êxodo e do deserto. É digno de consideração o fato de que Deus, depois de ter recordado a Israel a sua infidelidade à aliança, fala do deserto: “Por isso, eis que vou, eu mesmo, seduzi-la, conduzi-la ao deserto e falar-lhe ao coração” (Os 2,16). O deserto possui vários significados na Sagrada Escritura. Oseias, neste texto, quer recordar a experiência vivida por Israel nos quarenta anos de peregrinação no deserto, após a saída do Egito; um acontecimento no qual o povo viu a manifestação gloriosa do Senhor em seu favor. Em outras palavras, o tempo do deserto corresponde ao período no qual Israel selou a aliança com Deus, aceitando-o como noivo.

Esta experiência é muito bem sintetizada por V. Battaglia, que assim escreve:

Mesmo sendo Senhor, Deus se apresenta ao povo com a postura de um “Esposo” que quer ser amado e reconhecido como o único ao qual se unir. Por isso, a intervenção libertadora por Ele realizada tem também o efeito de uma renovação interior: Ele fará com que do coração do povo desapareça até mesmo a recordação dos Baals. A aliança é renovada e inicia, assim, uma nova fase, comparável a um noivado, prelúdio daquele vínculo indissolúvel e definitivo que será sancionado com o matrimônio.<sup>385</sup>

Além disso, seguindo o ritual então em vigor, Deus oferece à esposa, como dote, os dons que lhe permitirão ser fiel à aliança de amor esponsal: “Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça e no direito, no amor e na ternura. Eu te desposarei a mim na fidelidade e conhecerás Iahweh” (Os 2,21-22). Como se nota, os verbos aqui estão todos no futuro, o que está a indicar uma realidade para a qual, com o olhar cheio de esperança, tende o povo escolhido. Entretanto, esta relação com Deus não é como aquela que se dá com um patrão ou proprietário, tal como a que Israel experimentou ao seguir Baal.<sup>386</sup> Ao contrário, nesta nova realidade a aliança é baseada no amor, como se evidencia a partir da

<sup>385</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 29-30.

<sup>386</sup> Note-se que o termo “*ba ‘al*”, na língua hebraica, indica o nome de uma divindade cananea e significa também “esposo, marido”. Ver MARCONI, N., *Dio Sposo di Israele nell’Antico Testamento*, p. 21-32.

linguagem utilizada e inclusive pela mudança nos nomes dos filhos: “Eu a sementearei para mim na terra, amarei a Lo-Ruhamah e direi a Lo-Amni: ‘Tu és meu povo’, e ele dirá: ‘Meu Deus’” (Os 2,25).<sup>387</sup>

A partir destas considerações, de acordo com Ravasi, é possível estabelecer o seguinte nexos entre Oseias e o Cântico dos Cânticos:

Como Oseias, também o Cântico dos Cânticos tem como base uma história de amor viva, intensa, emocionante, ainda que menos atormentada (...). No Cântico dos Cânticos, esta é menos realística, não é articulada em uma história com sequência definida... Tendo afirmado este paralelismo, é necessário, porém, salientar a seguinte diferença. Oseias oferece um texto no qual a vivência pessoal é aberta de modo explícito a significados ulteriores teológicos, que são inscritos no próprio texto. O Cântico dos Cânticos, ao contrário, não oferece esta passagem, cadenciada em cada parte da narração: o texto permanece compacto em si e se oferece apenas como símbolo unitário do amor. (...) A passagem... é somente global e implícita: do amor ao Amor e vice-versa, em uma circularidade que é substancialmente presente também no extrato de base de Oseias.<sup>388</sup>

A partir do momento em que esta tipologia nupcial é arrancada da sua raiz de experiência pessoal, como aquela vivida pelo profeta Oseias, e entra na literatura profética sucessiva, tornando-se uma categoria teológica, o símbolo se transforma então em metáfora ou em parábola. E em Jeremias já percebemos que o valor teológico da simbólica amorosa inaugurada por Oseias é acrescido. É exatamente o que notamos nos capítulos 2–3 da profecia de Jeremias: “Eu me lembro, em teu favor, do amor de tua juventude, do carinho do teu tempo de noivado, quando me seguias pelo deserto, por uma terra não cultivada” (Jr 2,2). Assim, o retorno ao deserto deve ser entendido como uma experiência na qual são revividos todos os eventos salvíficos de Deus em favor de Seu povo, de tal maneira que se experimenta pessoalmente a história da salvação.<sup>389</sup>

Inclusive as reprovações que o profeta Jeremias dirige ao povo, considerado como uma mulher infiel,<sup>390</sup> são inseridas no quadro histórico-teológico do Êxodo, o qual é visto como o tempo do noivado, daquele amor espontâneo e cheio de entusiasmo, no qual Israel seguia a Deus com docilidade.<sup>391</sup> Diante do dom da liberdade que lhe foi concedida por Deus, Israel prefere manter-se escravo dos ídolos, esquecendo o Senhor: “Mas como uma mulher que trai o seu companheiro,

<sup>387</sup> Segundo Ravasi, para perceber a realidade deste novo matrimônio entre Iahweh e Israel, é suficiente “pensare al giuoco onomastico sui tre figli e sul relativo mutamento: *Lo'-rûhamah* (*rûm!*) / *Rûhamah* (la menzione dell'amore 'viscerale' di Dio); *Jizre'el* (2Rs 10,1-11) / *Jizre'el* ('seme divino'); *Lo'-ammî* / *ammî* (la formula dell'alleanza)” (RAVASI, G., Il Cantico dei cantici, p. 74).

<sup>388</sup> RAVASI, G., Il Cantico dei cantici, p. 75.

<sup>389</sup> LACK, R., Il deserto nella Bibbia, p. 381-389.

<sup>390</sup> Ver Jr 3,20.

<sup>391</sup> Ver Jr 2,2-3.

assim vós me traístes, casa de Israel, oráculo de Iahweh. Um grito foi ouvido sobre os cumes: as lágrimas e as súplicas dos filhos de Israel; porque perverteram o seu caminho, esqueceram Iahweh, o seu Deus” (Jr 3,20-21).

Deus, por sua vez, continua sempre chamando o povo à conversão, mesmo diante da traição deste último. Com efeito, a Sua fidelidade a si mesmo, demonstrada também mediante a Sua misericórdia, infunde uma nova vida e esperança: “Eu te amei com um amor eterno, por isso conservei para ti o amor. Eu te construirei de novo e serás reconstruída, Virgem de Israel” (Jr 31,3-4a).<sup>392</sup>

Isto é o que se nota também a partir da alegoria que encontramos em Ezequiel, com a qual o profeta denuncia, com uma linguagem sponsal, os pecados de Israel e de Judá.<sup>393</sup> Deus diz ao povo de Israel, ao qual escolheu como sua esposa: “comprometi-me contigo por juramento e fiz aliança contigo, oráculo do Senhor, e tu te tornaste minha (Ez 16,8). Também aqui se percebe que Israel-Esposa mais uma vez se mostra ingrata e infiel, pois não cumpre o pacto de aliança e comete o pecado da prostituição, como vemos no trecho seguinte: “Assim, contigo sucedia o contrário do que costuma suceder com as demais mulheres: ninguém corria atrás de ti; antes, tu és quem lhes dava a paga, não eram eles que a davam a ti. Nisto, eras diferente das outras” (Ez 16,34).<sup>394</sup> Entretanto, se Israel esquece a aliança, Deus, por sua vez, promete que irá renová-la: “Contudo, lembrar-me-ei da aliança que fiz contigo na tua juventude e estabalecerei contigo uma aliança eterna” (Jr 16,60).

O mesmo procedimento alegórico encontra-se também naqueles trechos “nupciais” do Dêutero-Isaías e do Terceiro Isaías. Assim, em Is 54,5-8, Deus se mostra disposto a retomar para si a esposa que, apenas por um tempo, havia sido abandonada, mas jamais repudiada. Com palavras comoventes, Ele lhe demonstra “um amor condensado nas duas funções de Criador que se fez Esposo e de Redentor misericordioso”.<sup>395</sup> A título de exemplo, citamos a seguir duas passagens do Trito-Isaías:

Transbordo de alegria em Iahweh, a minha alma se regozija no meu Deus, porque ele me vestiu com vestes de salvação, cobriu-me com um manto de justiça, como um noivo que se adorna com um diadema, como uma noiva que enfeita com as suas joias...

Já não te chamarão “Abandonada”, nem chamarão à tua terra “Desolação”. Antes, serás chamada “Meu prazer está nela”, e tua terra “Desposada”. Com efeito, Iahweh terá prazer em ti e se desposará com a tua terra. Como um jovem desposa uma virgem, assim te desposará

<sup>392</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 30-31.

<sup>393</sup> Ver Ez 16,1-2.

<sup>394</sup> RAVASI, G., *Israele, sposa amata, castigata e perdonata (Ez 16)*, p. 50-64.

<sup>395</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 32-33.

o teu edificador. Como a alegria do noivo pela sua noiva, tal será a alegria que o teu Deus sentirá por ti (Is 61,10; 62,4-5).

Fica evidente que o profeta utiliza aqui a tipologia nupcial para apresentar o seu discurso sobre a retomada da relação entre Deus e Israel. No entanto, segundo Ravasi, “tudo isso não se adapta ao Cântico dos Cânticos, o qual, assim como Oseias, apresenta uma história de amor; mas, diferentemente do texto de Oseias, não explicita a aplicação teológica da mesma, deixando-a escondida dentro do valor simbólico do amor humano”.<sup>396</sup>

Após este percurso de contextualização do Cântico dos Cânticos no interior da literatura veterotestamentária, constatamos que algumas formas literárias, alguns símbolos e temas humanos e teológicos presentes neste livro refletem o contexto bíblico no qual a obra se originou. O poema bíblico, no entanto, apresenta uma originalidade e uma novidade poética, espiritual e teológica, conforme será evidenciado a seguir, ao tratarmos do modo como o mesmo foi acolhido e interpretado pela tradição judaica pós-bíblica.

### 3.2.2

#### O acolhimento do Cântico dos Cânticos na tradição judaica pós-bíblica

A imagem nupcial, que vem da tradição profética, foi profundamente explorada tanto pela interpretação judaica quanto pela cristã. No tocante ao âmbito judaico, em um texto da *Mekhilta do Êxodo*, escrita por Rabi Ishmael (séc. I e II), lemos que “o Senhor veio do Sinai para acolher Israel como um noivo vai ao encontro da sua noiva”.<sup>397</sup> Isto demonstra a presença, no seio do judaísmo, de uma tradição que considera alegoricamente o Cântico dos Cânticos como um canto de amor entre Iahweh e Israel. Como confirmação desta clássica atitude judaica, reportamos a seguir um trecho de uma narrativa ídiche<sup>398</sup> de Ch. Grade:

Se o hebreu não crê na criação nem no milagre do Êxodo do Egito, se o Cântico dos Cânticos é para ele uma canção qualquer entre um pastor e uma pastorinha – que Deus não o queira! – e não o canto de amor entre a comunidade de Israel e o seu Senhor – Bendito seja o seu Nome – ou entre a alma imortal e o Onipotente, por que deveria abençoar o vinho quando começa o sábado? Qualquer um que pensa poder manter os princípios basilares e renunciar

<sup>396</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 76.

<sup>397</sup> Texto citado em RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 115.

<sup>398</sup> É a língua que se originou a partir da diáspora, situação que levou os judeus a conviver com a língua do local onde viviam, mantendo, ao mesmo tempo, aquela da sua tradição. O ídiche é uma mistura de alemão e hebraísmos. Para uma introdução ao modo como esta literatura se desenvolveu, bem como aos principais autores da mesma, veja-se a obra de GUINSBURG, J., *O conto ídiche*.

ao que para ele é secundário, é semelhante a um homem que derruba o tronco de uma árvore e supõe que as raízes não apodrecerão.<sup>399</sup>

Fica evidente, pois, a concepção de que o Cântico dos Cânticos é “um texto aberto ao mistério do Amor supremo e esta abertura luminosa foi rasgada e rompida por uma constante e potente onda de misticismo que transformou o poema bíblico no canto por excelência do amor divino-humano”.<sup>400</sup> De fato, nota-se que a partir da matriz do poema bíblico nasce o “Cântico dos Cânticos póstumo”, ou seja, toda a reflexão e hermenêutica produzida sobre o texto, mediante alusões, simbologias e temáticas.

A razão que impulsiona a buscar este “Cântico dos Cânticos póstumo” é de caráter hermenêutico, visto que, como dizia Gregório Magno, já mencionado: “as divinas palavras crescem com quem as lê”. Assim, levando em conta que a exegese não pode parar na página do texto em si, vamos considerar também os sentidos novos e os frutos que tal texto, como uma semente, produziu.

Trataremos, em primeiro lugar, do atribulado caminho de acolhida do Cântico dos Cânticos na Tradição hebraica. Em seguida, abordaremos a relação entre este livro bíblico e a liturgia sinagoga, terminando com uma consideração sobre o Targum do Cântico dos cânticos.

### 3.2.2.1

#### O ingresso do Cântico dos Cânticos no cânon das Escrituras judaicas

Conforme dissemos acima, o processo que levou ao acolhimento do Cântico dos Cânticos no cânon da tradição judaica não foi sempre linear e fácil. O poema bíblico sofreu inicialmente algumas resistências até que fosse admitido como um livro inspirado nas Escrituras hebraicas. Neste sentido, ao tratar da questão da canonicidade do Cântico dos Cânticos, devemos ligar este tema à experiência de fé da comunidade hebraica, considerando também que o percurso de acolhimento foi seguramente condicionado pela modalidade de hermenêutica que se atribuiu ao livro bíblico.<sup>401</sup>

<sup>399</sup> GRADE, CH., La mia disputa con Hersch Rasseynner. In: HOWE, I.; GREENBERG, E. (Orgs.). Il meglio dei racconti yiddisch. p. 606.

<sup>400</sup> RAVASI, G., Il Cantico dei cantici, p. 721.

<sup>401</sup> BARTHÉLEMY, D., L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome, p. 9-46.

Foi no famoso “concílio” judaico de Jamnia, ocorrido no ano 90 d.C., que o Cântico dos Cânticos foi inserido como livro no cânon dos Escritos bíblicos considerados inspirados. Isto ocorreu, porém, após uma longa discussão acerca do sentido último do texto. Definitiva, a este propósito, foi a declaração do grande Rabi Akiba (†135 d.C.), o qual afirmou que “ninguém se opõe em Israel com o dizer que o Cântico dos Cânticos não torne impuras as mãos (isto é, não seja canônico), porque o mundo inteiro não tem tanto valor quanto o dia em que foi dado a Israel o Cântico dos Cânticos. Todos os Escritos são santos, mas o Cântico dos Cânticos é o santo dos santos”.<sup>402</sup>

O mesmo Rabi Akiba inseriu em um texto da já citada *Mekhilta* uma sequência de citações do poema bíblico<sup>403</sup> para ilustrar o amor indefectível de Deus por Israel. Além disso, outro Rabino, chamado Eleázaro ben Azaria, que também participou do famoso sínodo de Jamnia, declarou que o poema bíblico é a “flor do trigo da sabedoria de Salomão”.<sup>404</sup> Assim, de acordo com Ravasi, parece que já neste período

o Cântico dos Cânticos fosse submetido à hermenêutica alegórica, na qual o amado era identificado com Iahweh e a amada com a “*Kenesset Jisra'el*”, isto é, com a assembleia da comunidade hebraica. (...) Certo é que é provável que uma leitura de caráter alegórico preexistisse à própria “canonização” do Cântico dos Cânticos naquele sínodo.<sup>405</sup>

### 3.2.2.2

#### O Cântico dos Cânticos e a liturgia sinagoga

Uma etapa privilegiada neste percurso de análise do acolhimento do Cântico dos Cânticos dentro da tradição do Israel pós-bíblico é seguramente a liturgia sinagoga, na qual o livro bíblico entra triunfalmente e se torna um texto pascal. O que sustenta esta conexão entre Cântico dos Cânticos e a Páscoa é o uso que os judeus fazem do mesmo, considerando o poema bíblico dentro de um bloco, chamado dos cinco *Megillôt*, ou seja, os cinco “rolos” que continham os textos bíblicos a serem usados por ocasião das grandes solenidades. Tais livros bíblicos, utilizados com certeza pelo menos a partir dos séculos V e VI d.C., estão dispostos nesta ordem: o Cântico dos Cânticos, Rute, Eclesiastes, Lamentações e Ester. Cada

<sup>402</sup> O trecho, extraído da *Toseftah, Sanhedrin XII, 10*, é citado em RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 117.

<sup>403</sup> Ver Ct 1,3; 2,16; 5,9.10; 6,1.3.

<sup>404</sup> Segundo Ravasi, isto é atestado pela *Haggadah* dos Tanaítas, que é dos séculos I-III.

<sup>405</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 780.

um destes cinco rolos é utilizado em uma festividade do calendário litúrgico hebraico, sendo que o Cântico dos Cânticos é usado durante a Páscoa.<sup>406</sup>

A razão pela qual este livro bíblico se tornou um texto pascal não é conhecida claramente nem mesmo pelos próprios judeus. Dentre as várias respostas possíveis a essa questão, podemos elencar alguns motivos. O primeiro deles poderia advir do pano de fundo primaveral que encontramos no contexto do próprio cântico bíblico. De fato, aparece ali uma natureza primaveril em festa,<sup>407</sup> e a Páscoa é eminentemente uma festa da primavera. Um segundo motivo que poderia justificar a ligação entre este poema de amor e a Páscoa poderia ser sugerido a partir de um dos versículos do próprio Cântico dos Cânticos, no qual o esposo compara a sua amada “à égua atrelada ao carro do Faraó” (Ct 1,9). Contudo, a este respeito, C. Di Sante observa:

(Existe) uma razão mais profunda que motiva a leitura do Cântico dos Cânticos no tempo de Páscoa: a intuição de que na raiz da beleza e do amor cantados pelo Cântico dos Cânticos e expressões universais do humano está a liberdade doada por Deus. Somente Deus, liberando o homem da escravidão, torna-o capaz daquele amor luminoso personificado pela amante e pelo amado do Cântico dos Cânticos; somente Deus, com o “milagre” do Êxodo e da aliança, faz o dom daquela subjetividade representada pelo “meu dileto” e pela “minha dileta” do Cântico dos Cânticos.<sup>408</sup>

Outros autores, com intuito de enfatizar a relação entre a dimensão primaveril e aquela exódica, recordam que no poema bíblico, segundo a alegoria talmúdica, canta-se o amor entre Israel (a jovem) e Deus (o esposo): “este místico amor, outras vezes no centro das composições literárias dos profetas, é recordado na noite de Páscoa, na qual há milhares de anos Israel espera o fim das suas peregrinações, o fim das perseguições, o início da era da felicidade: o advento do Messias”.<sup>409</sup>

Levando em consideração a incerteza cronológica que permeia esta questão, Ravasi pensa que foi “a interpretação autônoma ‘exódico-histórica’ da leitura rabínica que criou a sucessiva aplicação do Cântico dos Cânticos à liturgia pascal, e não vice-versa”.<sup>410</sup> É o que se depreende da leitura do seguinte trecho do Targum, que comenta Ct 2,9:

Quando se manifestou a glória do Senhor no Egito na noite de Páscoa e Ele matou todos os primogênitos, montou em uma nuvem veloz (Is 19,1) e correu como uma gazela e um filhote de cervo. E protegeu as casas onde nós estávamos e parou atrás dos nossos muros e olhou através das janelas e observou pelas grades e viu o sangue do sacrifício da Páscoa e o sangue

<sup>406</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 780-781.

<sup>407</sup> Veja-se sobretudo Ct 2,11ss.

<sup>408</sup> DI SANTE, C., *La preghiera di Israele*, p. 199.

<sup>409</sup> BONFIL, R., *Haggadà di Pesach*, p. XLIII.

<sup>410</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 782.

da circuncisão espalhado nas nossas portas. Então, dos altos céus fixou o seu olhar e olhou para o seu povo que comia o sacrifício da festa assado no fogo com ervas amargas, alface e ázimos, e nos poupou e ao anjo exterminador não deu o poder de nos exterminar.<sup>411</sup>

### 3.2.2.3

#### O Targum do Cântico dos Cânticos

A releitura teológico-alegórica do poema bíblico como uma aliança nupcial entre Iahweh e Israel também é predominante na literatura judaica a partir do Targum do Cântico dos Cânticos.<sup>412</sup> Sabe-se que o Targum, cuja composição pode ser colocada provavelmente entre os séculos V-VIII d.C., não é simplesmente uma tradução em aramaico do texto bíblico, mas é também uma paráfrase do mesmo. Trata-se de uma leitura parafrástica, que envolve uma interpretação e um aprofundamento, ao mesmo tempo em que é caracterizada por uma forte reelaboração do texto.<sup>413</sup>

A chave hermenêutica utilizada pelo Targum na interpretação do Cântico dos Cânticos é a história da salvação, cujas etapas são vislumbradas nas várias partes que compõem o poema bíblico.<sup>414</sup> Tais etapas são sintetizadas por Ravasi da seguinte forma:

Do início (1,2) até 3,6 é desenhada toda a história exódica de Israel, do Egito até a terra prometida, uma perspectiva que - como dissemos - pode ter solicitado o uso pascal do Cântico dos Cânticos. De 3,7, com o ingresso da figura e da “liteira” de Salomão, até 5,1 são dominantes os temas do templo e do reino. A noite e a ausência do esposo, com a relativa corrida da esposa à sua procura (5,2-6,1), tornam-se uma parábola do exílio, enquanto em 6,2-7,11 é representado, com o retorno da Babilônia, a ereção do segundo templo. A opressão do império romano e a diáspora são vislumbradas pelo Targum no último exílio, descrito em Ct 7,12-13, em cujo lugar entra gloriosamente a era messiânica, cantada em 7,14-8,4. A última fase, a sétima, é aquela escatológica, com a ressurreição, exaltada em 8,5-14.<sup>415</sup>

Deste modo, toda a história de Israel é transformada essencialmente em um canto: o Cântico dos Cânticos é ao mesmo tempo epitalâmio, canto de núpcias e epopeia bíblica, tal como afirmou séculos mais tarde o celebre comentador medieval Rashí, forma abreviada do nome de Rabi Shelomoh ben Isaak (1040-1105). Segundo ele, “no Cântico dos Cânticos Salomão falou em profecia da saída

<sup>411</sup> NERI, U. (Org.), *Il Cantico dei Cantici*, p. 103-104.

<sup>412</sup> Para uma edição do texto integral, em italiano, reenviamos à obra já mencionada de NERI, U. (Org.), *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*.

<sup>413</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 786.

<sup>414</sup> Isto é relevante para a nossa pesquisa, dado que Apônio vê na trama de amor entre os esposos do Cântico dos Cânticos uma prefiguração da história da salvação.

<sup>415</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 787.

do Egito, do dom da Lei, do tabernáculo, do ingresso na terra, do templo, do exílio de Babilônia, do segundo templo e da sua destruição”.<sup>416</sup>

A fim de permanecermos dentro do período patrístico,<sup>417</sup> não trataremos aqui de outras obras posteriores da literatura judaica, tal como o *midraś* do Cântico dos Cânticos, preparado entre os séculos VIII-IX, ainda que a partir de materiais mais antigos. Este se apresenta como um comentário homilético e “narrativo”, cujo método hermenêutico e a interpretação coincidem com o Targum, mas que possui um procedimento literário bem diferente, ao fazer uma explicação do texto de maneira livre e mediante a utilização de outros textos.<sup>418</sup>

Esta tendência a uma exegese alegórica do Cântico dos Cânticos, além de se fazer presente na liturgia e na literatura oficial judaica, vai lentamente se concretizando também nos comentários a este livro bíblico, obra de rabinos e de estudiosos, tal como também ocorreu, em âmbito cristão, com os Padres da Igreja. A seguir, apresentaremos uma visão geral da interpretação do poema bíblico no período patrístico.

### 3.3

#### Uma panorâmica da hermenêutica do Cântico dos Cânticos no período patrístico

Segundo I. Gargano, para compreender a atmosfera e o método exegético seguido pelos Padres da Igreja quando trataram do Cântico dos Cânticos, é necessário, em primeiro lugar, precisar a

relação absolutamente particular que se estabelecia, no período dos Padres, entre o sujeito que fazia exegese e o objeto da própria exegese. Quando o homem moderno se coloca diante de um texto que deve ser examinado e explicado, ele assume em geral uma atitude que seja a mais fria e desvinculada possível, com a convicção de que somente desse modo pode evitar interferir no texto com as pré-compreensões e os afetos de que inevitavelmente é portador.<sup>419</sup>

<sup>416</sup> Citado em RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 787.

<sup>417</sup> Convencionou-se delimitar como período patrístico aquele que compreende os séculos II e VIII.

<sup>418</sup> “Il metodo ermeneutico e l’interpretazione del targum e del *midraś* coincidono perfettamente. Ma il procedimento letterario appare irriducibilmente diverso: nel targum il testo, nella successione dei suoi termini, viene inglobato, assorbito e risolto; il midrash invece è ancora un commento, dove il testo – dapprima riportato così come sta nell’originale – viene poi liberamente mediato e spiegato con altri testi e con altre parole” (NERI, U., *Il Cantico dei Cantici*, p. 37).

<sup>419</sup> GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 129. O autor declara que a sua afirmação diz respeito ao homem moderno e não ao “contemporâneo”, já que “da un po’ di tempo a questa parte si è sempre meno sicuri non solo che si possa dare un ricercatore perfettamente freddo e disinteressato, e perciò capace di porsi ad un qualsiasi testo con quel distacco ottimale e indispensabile alla conoscenza oggettiva di quel singolo brano, ma anche che questa “conoscenza oggettiva” sia da identificare davvero con la comprensione del testo” (p. 129-130).

Contudo, como recorda o próprio Gargano, com relação ao Cântico dos Cânticos, percebe-se a convicção, tanto dos Padres cristãos quanto dos mestres hebraicos, de que não se possa compreender tal livro bíblico se nos limitamos ao seu sentido óbvio e superficial. Certamente, não se trata de ler nas palavras do poema bíblico um amor desencarnado e sem alguma alusão ao amor entre os esposos,<sup>420</sup> mas é necessário considerar com atenção a pré-compreensão de fé com a qual os Padres da Igreja se colocavam diante de um texto cheio de mistério, como o Cântico dos Cânticos. Além disso, é importante precisar que, se os Padres interpretaram unanimemente este livro em sentido alegórico-espiritual, isso não quer dizer que os mesmos não reconhecessem ou duvidassem que a união entre o homem e a mulher manifestasse um mistério sublime e capaz de ser sinal do relacionamento entre Cristo e a Igreja.<sup>421</sup>

A este propósito, cabe mencionar que o já citado documento da PCB, intitulado “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, ao tratar do recurso à alegoria que se observa na exegese patrística, afirma que os Padres frequentemente praticam

o método alegórico, a fim de dissipar o escândalo que poderia ser provocado em certos cristãos e nos adversários pagãos do cristianismo diante de uma ou outra passagem da Bíblia. Mas a literalidade e a historicidade dos textos são muito raramente esvaziadas. (...) O recurso à alegoria deriva também da convicção de que a Bíblia, livro de Deus, foi dado por Ele a seu povo, a Igreja. Em princípio nada deve ser deixado de lado como antiquado ou definitivamente caduco. Deus dirige uma mensagem sempre de atualidade a seu povo cristão. Em suas explicações da Bíblia, os Padres misturam e entrelaçam as interpretações tipológicas e alegóricas de uma maneira mais ou menos inextricável, sempre com finalidade pastoral e pedagógica. (...) A interpretação alegórica das Escrituras, que caracteriza a exegese patrística, corre o risco de desorientar o homem moderno, mas a experiência de Igreja que esta exegese exprime oferece uma contribuição sempre útil (...). Os Padres ensinam a ler teologicamente a Bíblia no seio de uma Tradição viva com um autêntico espírito cristão.<sup>422</sup>

Na opinião de Gargano, o modo particular com o qual a tradição judaica se coloca diante do Cântico dos Cânticos, que se torna uma espécie de chave para abrir

<sup>420</sup> Esta é a crítica feita pelo biblista L. Alonso Schökel, o qual escreve: “alcuni lettori del Cantico si sono lanciati a leggere immediatamente nelle sue parole un amore disincarnato. Hanno dimenticato gli amanti, o li hanno pietrificati in finzioni, in chiave intellettuale. Invece di incominciare dall’amore degli sposi per ascendere con il suo aiuto, mediatamente alle altezze adombrate, alcuni lettori hanno preferito saltare il punto di appoggio” (SCHÖKEL, L. A., *Cantico dei Cantici*, p. 427).

<sup>421</sup> “Il fatto che i Padri abbiano interpretato all’unanimità il *Cantico dei Cantici* in senso allegorico-spirituale non legittima nessuno a concludere che dunque essi non riconoscevano o almeno dubitavano che l’unione dell’uomo e della donna manifestasse *simpliciter*, col suo semplice esserci, un mistero veramente grande nel quale e non fuori del quale si vedeva la natura del rapporto esistente fra Cristo e la sua Chiesa. La lotta contro l’enkratismo basta sé sola a dimostrare ad oltranza la serietà con cui i Padri confrontavano il problema, memori di *Ef 5,32*” (GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 131).

<sup>422</sup> PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *A Interpretação da Bíblia na Igreja*, III, B, 2.

o cofre das Sagradas Escrituras, é aquilo que provavelmente está por trás da experiência dos Padres da Igreja.<sup>423</sup> Analisando um texto do Zohar,<sup>424</sup> o estudioso ressalta alguns critérios de leitura da Torá comuns à inteira tradição judaica e releva como a própria Torá, comparada a uma jovem enamorada, arda de amor pelo “sábio de coração”, ou seja, aquele que dela se enamorou e a contempla e a frequenta todos os dias com perseverança. A este, portanto,

a esposa se revela aos poucos, fazendo-o percorrer, um após o outro, os degraus que levarão o “sábio no coração” do significado escondido na “letra” ao significado escondido nos “enigmas” e nas “parábolas” para conduzi-lo, uma vez que ele se tornou íntimo e familiar, ao encontro “face a face” com ela”.<sup>425</sup>

Ora, essa gradatividade na iniciação do sábio aos segredos da Sagrada Escritura está presente tanto em Orígenes quanto em Gregório de Nissa. Para o exegeta alexandrino, o caráter gradual da iniciação à sabedoria se manifesta já pelo simples fato de Salomão ter publicado com ordem os três seguintes livros, aos quais são relacionadas às respectivas fases do progresso no empenho ascético: em primeiro lugar, o livro dos Provérbios; depois, o Eclesiastes; e, enfim, o Cântico dos Cânticos.<sup>426</sup> Em seguida, tratando do título “Cântico dos Cânticos”, Orígenes escreve:

Considero que cânticos sejam aqueles que antes eram cantados pelos profetas e pelos anjos (...). Portanto, tudo aquilo que foi anunciado por estes eram cânticos cantados anteriormente pelos amigos do esposo: este, ao contrário, é o único cântico que devia ser cantado, pelo fato de ser um poema nupcial, pelo próprio esposo que já estava para receber a esposa (...). De fato, todos os outros cânticos, que a lei e os profetas cantaram, parecem ser cantados à esposa muito jovem e que ainda não entrou na idade madura: este cântico, ao contrário, é cantado para ela já adulta e forte, idônea a acolher a capacidade geradora do homem e o mistério perfeito.<sup>427</sup>

Também Gregório de Nissa dá testemunho dessa proximidade existente entre a reflexão dos Padres e a tradição judaica expressa no livro do Zohar. Eis como ele escreve:

A didascália dos Provérbios fala à idade infantil com argumentos adequados àquela idade..., em seguida o *logos* oferece a “filosofia” do Eclesiastes àquele que foi introduzido suficientemente no desejo das virtudes... e enfim, depois de ter purificado o coração da

<sup>423</sup> GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 134.

<sup>424</sup> *Zohar, Mishpatim* 99a- 99b, vol. III, p. 301-302. Ver GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 135-137.

<sup>425</sup> GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 138.

<sup>426</sup> GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 139.

<sup>427</sup> ORIGENE, *Commento al Cantico dei Cantici*. Traduzione, introduzione e note a cura di M. Simonetti, p. 59-60.

ligação com as coisas aparentes, introduz a inteligência nos penetrais divinos do Cântico dos Cânticos.<sup>428</sup>

A influência do método exegético hebraico na obra de Orígenes se manifesta também no fato de que, apesar da presença de expressões polêmicas contra o “literalismo judaico”, “o exegeta cristão apreçava sinceramente a riqueza e a variedade da exegese hebraica. O sentido ‘literal’ era, portanto – não obstante tudo –, de forma alguma desprezado”.<sup>429</sup> Os judeus, com efeito, mantinham para com a Sagrada Escritura um interesse prevalentemente de natureza histórica e aplicavam o Antigo Testamento, sobretudo os livros da lei mosaica, à vida do povo e à edificação dos fiéis. E isso pelo seguinte motivo:

os rabinos, convictos de que até o menor particular do texto bíblico tivesse valor, ensinavam o seu estudo nas escolas, controlavam minuciosamente a sua exatidão; examinavam uma determinada passagem, relevando as suas características gramaticais, interpretavam-na com base no contexto, aplicando procedimentos dialéticos.<sup>430</sup>

Contudo, é importante dar uma resposta à seguinte questão: de qual “sentido literal” se tratava? Segundo N. R. M. de Lange,<sup>431</sup> o modo habitual hodierno de fazer uma exegese séria da Sagrada Escritura é muito diferente daquele adotado pelos antigos estudiosos da Bíblia. De fato, enquanto o exegeta moderno se interroga sobre o sentido que o autor tinha em mente ao escrever o texto, todos os antigos estudiosos da Escritura, tanto judeus quanto cristãos, consideravam a Bíblia como um depósito que continha o inteiro conteúdo de fé, professada e anunciada pela Igreja ou pela Assembleia de Israel. Por conseguinte, o exegeta não se preocupava em investigar a *intentio auctoris* ou em examinar os dados relativos à formação das diversas partes da Bíblia. Ele certamente sentia-se ligado à convicção comum que defendia tanto a unidade essencial das Sagradas Escrituras quanto o valor permanente das afirmações bíblicas.<sup>432</sup> A Bíblia era vista não apenas como uma unidade indivisível, mas também como um livro em certo sentido “atemporal”. Por isso, tanto o exegeta cristão quanto o hebraico eram unânimes em refutar como

<sup>428</sup> GREGORII NYSSENI OPERA, VI, Omelia I, 17-22. Veja-se GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 140.

<sup>429</sup> GARGANO, G. I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 146.

<sup>430</sup> ORIGENE, Commentario al Cantico dei Cantici. Testi in lingua greca, p. 62. Veja-se SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica, p. 10-11.

<sup>431</sup> Apresentamos aqui algumas considerações a partir da síntese desta problemática feita por DE LANGE, N. R. M., Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine, p. 105-107.

<sup>432</sup> DE LANGE, N. R. M., Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine, p. 105-107.

válidas as distinções cronológicas dentro da Bíblia. Na verdade, tanto os rabinos quanto os Padres,

não conheciam o conceito de exposição “literal” da Bíblia segundo a acepção moderna, que se interessa em estabelecer o *background* histórico do texto e a *intentio auctoris*. Para eles, a Torá era como um dom divino, que possuía a sua própria coerência interna e com a qual todos os profetas e demais escritos formavam uma unidade. Além disso, a Bíblia toda estava, por definição, em acordo com a inteira soma das tradições e da fé em Israel (...). Nenhuma passagem bíblica poderia contradizer um ponto de fé aceito pelos Rabinos e a inteira *halakhah* poderia ser sempre encontrada na Bíblia.<sup>433</sup>

Com o termo “*halakhah*” se designa um dos dois principais procedimentos interpretativos praticados pelos rabinos; este primeiro possuía um caráter legislativo e o seu escopo era responder sobretudo às questões postas pela aplicação prática do texto sagrado aos atos do cotidiano; “esse estudo era praticado sobretudo nas escolas rabínicas. O outro procedimento tinha finalidades mais variadas, orientadas sobretudo à edificação dos fiéis (*haggada*), e possuía a sua mais importante aplicação na homilia, que fazia parte do culto sinagoga”.<sup>434</sup>

As escolas rabínicas se diferenciavam somente pelo modo com o qual perseguiram os vestígios da *halakhah* presentes na Bíblia. Alguns Rabinos, como, por exemplo, Rabi Akiba, eram convictos de que cada letra e cada partícula da Torá possuíam um significado mais profundo e, por isso, com o objetivo de descobrir o mistério de Deus contido em um determinado texto, submetiam-no a uma análise mais atenta. Outros Rabinos, como Rabi Ishmael, preferiam ater-se ao princípio de que a Torá fala com linguagem humana e, por esse motivo, em vez de procurar o significado de cada letra, limitava-se ao significado do texto, considerado globalmente.

Segundo Guido I. Gargano, “essas convicções conduziam bem cedo os Rabinos e, junto com eles, os Padres da Igreja, a pensar que se tivesse que admitir na Bíblia a presença de um duplo nível de significados: o nível do significado simples, *peshat*, e o nível do significado ulterior, identificado geralmente com o campo reservado ao *midrash*”.<sup>435</sup> A tal propósito, de acordo com Gargano, poderíamos hoje falar de *sensus litteralis* e *sensus spiritualis*, mas sem esquecer

<sup>433</sup> DE LANGE, N. R. M., Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine, p. 105-107.

<sup>434</sup> SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria, p. 10.

<sup>435</sup> GARGANO, G.I., I commenti patristici al Cantico dei Cantici, p. 148. “Col nome di *midrash* (= interpretazione) s’indica sia un particolare tipo d’interpretazione attualizzante del VT, fatto mediante la combinazione di vari passi, sia il prodotto dell’interpretazione, cioè il vero e proprio commentario” (SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria, p.12).

que “as nossas acepções modernas dos adjetivos ‘literal’ e ‘espiritual’ não correspondem exatamente àquilo que entendiam os Padres. Ao contrário, com frequência, precisamente aquilo que hoje chamaríamos ‘sentido literal’ no texto nada mais é que o ‘sentido espiritual’ dos Padres”.<sup>436</sup>

A Israel, portanto, o Cântico dos Cânticos revela o mistério do amor: o amor do esposo pela esposa, o amor imenso de Deus que cria a humanidade e guia o seu povo, o amor ainda maior que se manifestará na história futura. De fato, Israel vive uma ascese da expectativa, pois crê que “Deus ‘passou’ pelo mundo para visitar o povo escolhido e ‘passará’ um dia para a visita final à humanidade”.<sup>437</sup> Com efeito, Deus é fiel à sua esposa, que é a comunidade, mesmo quando esta lhe é infiel. E para um povo que toma à letra a palavra de Deus, essa experiência vivenciada não é somente alegoria: “É a descoberta de que Deus é ‘literalmente’ apaixonado pelo homem: ‘Como um jovem desposa uma virgem, assim te desposará o teu criador’ (Is 62,5)”.<sup>438</sup>

Para os cristãos, aquela profecia se torna história com o advento do Messias. A presença de Cristo é motivo de júbilo para os seus discípulos, os quais, enquanto amigos do esposo, fazem festa porque o esposo está presente.<sup>439</sup> Trata-se de uma alegria que se exprime em cânticos. De fato, “os cristãos cantam o Cântico dos Cânticos na festa de Páscoa: início da primavera, tempo de núpcias, festa da ressurreição”.<sup>440</sup> E quando retorna a pergunta feita desde sempre, ou seja: “Quem é a esposa?”, Hipólito, em sintonia com Ef 5,22-23 e com tudo aquilo que era esponsal na sinagoga, responde que a esposa de Cristo é a Igreja. Uma resposta seguramente compartilhada por Orígenes, o qual, porém, “convida ao amor esponsal cada pessoa: a alma-esposa é a pessoa que toma consciência do empenho de viver santamente na Igreja-esposa até quando toda a humanidade será esposa de Cristo”.<sup>441</sup>

<sup>436</sup> GARGANO, G. I., *I commenti patristici al Cantico dei Cantici*, p. 148. “Parlare di esegesi ‘spirituale’ a proposito della tradizione ebraica sarebbe un controsenso, ma da tutto ciò che è emerso si impone certamente un postulato fondamentale, che rimarrà costante in tutta la grande Tradizione ebraica e cristiana: Le sacre Scritture possiedono un significato nascosto dietro, dentro, sotto o al di là del velo della ‘lettera’, che ogni esegeta è chiamato a scoprire e ad annunciare” (GARGANO, G. I., *Il sapore dei Padri della Chiesa nell’ esegesi biblica*, p. 127).

<sup>437</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, cols. 855-860.

<sup>438</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 856.

<sup>439</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 41-51. Ver Mt 9,15.

<sup>440</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 856.

<sup>441</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 856.

A comunidade cristã inicialmente acolhe o Cântico dos Cânticos sem, contudo, extrair deste uma teologia esponsal capaz de iluminar o mistério do matrimônio. Nesse livro bíblico os cristãos encontram um alimento para a vida espiritual, pois aí percebem o mistério de Deus que celebra as núpcias com a humanidade. Lendo-o e meditando-o, os autores cristãos “descobrem no Cântico dos Cânticos a síntese da história bíblica e cantam o evento da libertação em forma de profecia. Cada imagem é um símbolo que conduz à vida e o Cântico dos Cânticos, na sua unidade, possui um alcance existencial”.<sup>442</sup> Além disso, a voz de Deus era percebida de forma tão evidente através desse livro, que não era necessária uma exegese do mesmo. Por isso, segundo P. Meloni, “um temor reverencial faz com que por mais de um século nenhum escritor cristão transmita interpretações do Cântico dos Cânticos”.<sup>443</sup>

A seguir, apenas a título de exemplo e fazendo uma escolha dentre tantos outros importantes nomes, trataremos de alguns autores e textos de comentários patrísticos ao Cântico dos Cânticos, sem a pretensão, obviamente, de esgotar os conteúdos exegéticos desenvolvidos por estes mesmos autores.

O mais antigo comentador cristão do Cântico dos Cânticos é *Hipólito*, ativo provavelmente entre o final do século II e o início do III. Deste autor se conserva um comentário a Ct 1,1–3,8, numa versão georgiana.<sup>444</sup> A sua exegese tipológica cristianizou a interpretação judaica, que havia identificado nos esposos do poema bíblico os símbolos de Iahweh e Israel, e inaugurou a identificação do esposo com Cristo e da esposa com Igreja.<sup>445</sup> Hipólito segue a cristologia asiática, que é centrada na humanidade de Jesus, e contempla a Trindade na sua relação com a economia salvífica da Encarnação. Para ele,

o desposório de Deus com a humanidade se realiza na cruz: Cristo, consumando-se por amor, imerge a sua humanidade na filiação divina já possuída pelo Verbo e conduz os homens à

<sup>442</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 857.

<sup>443</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 856.

<sup>444</sup> Reenviamos à edição preparada por GARITTE, G., *Traité d’Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantiques des cantiques et sur l’Antéchrist*. Em CSCO 263, p. 32-70, encontra-se o texto; e em CSCO 264, p. 23-53, encontra-se a versão latina do texto georgiano. “Il commentario è un genere letterario cui, in ambito cristiano, hanno dato inizio gli gnostici richiamandosi al commentario grammaticale e/o filosofico in uso nelle scuole superiori greche” (ORIGENE. *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 63, nota 7). Para um estudo detalhado do problema da personalidade literária e histórica de Hipólito, veja-se NORELLI, E. (Ed.), *Ippolito*, p. 9-32.

<sup>445</sup> ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 64.

ressurreição. Na morte de Cristo, a vida não é perdida, pois o seu perfume se difunde sobre o seu corpo, que é a Igreja, para chegar à humanidade inteira.<sup>446</sup>

Utilizando o símbolo do óleo perfumado, que aparece com frequência no poema bíblico,<sup>447</sup> Hipólito faz uma comparação com Cristo. Na verdade, Cristo é o vaso que contém este perfume, cujo aroma só pôde ser percebido em todo o universo depois que o Pai o enviou ao mundo. Uma outra aplicação desta simbologia é feita a partir do texto de Ct 1,12, no qual aparecem as seguintes palavras da esposa: “meu nardo difunde seu perfume”. Assim, “em virtude do corpo que assumiu, movido pela caridade, o próprio Cristo é comparado ao vaso que contém o óleo perfumado. Mas este vaso era destinado a ser quebrado, precisamente a ser triturado e esmagado como se faz com a uva”.<sup>448</sup>

Todo o mistério da economia da salvação está centrado, portanto, no Verbo de Deus, e tal mistério é subdividido em algumas etapas: “O Verbo está no Pai; é pronunciado do coração e da boca do Pai; realiza a criação junto com o Pai; age no mundo por meio da palavra dos profetas; faz-se carne; efunde a sua divindade a partir da sua carne humana consumida sobre a cruz; ressuscitado, difunde a sua vida na Igreja”.<sup>449</sup>

Isto se evidencia a partir do trecho em que este autor comenta Ct 2,8: “A voz do meu amado! Vem correndo pelos montes, saltitando nas colinas”. Ele escreve:

Em que consiste este saltar do Verbo? Ele desceu do céu ao ventre da Virgem. Do sagrado ventre saltou até o lenho (da cruz). Do lenho da cruz saltou até os infernos e de lá sobre a terra com a carne humana. Oh, nova ressurreição! Ele saltou imediatamente da terra ao céu, onde está sentado à direita de Deus; e de lá retornará com um salto, sobre a terra.<sup>450</sup>

O segundo comentador do Cântico dos Cânticos é *Orígenes*, que, já em idade avançada, por volta do ano 240, compôs um grande comentário em dez livros, considerado por Jerônimo a obra-prima do exegeta alexandrino.<sup>451</sup> Dessa longa obra

<sup>446</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 857. No tocante à temática da cruz e sua eficácia redentora na cristologia de Hipólito, veja-se o estudo de ZANI, A., *La Cristologia di Ippolito*, p. 471-610. O tema da cruz de Cristo como leito nupcial será retomado por outros autores, entre os quais Apônio, como veremos em seguida.

<sup>447</sup> Já no início do poema bíblico, em Ct 1,3, lê-se: “O odor dos teus perfumes é suave, teu nome é como um óleo escorrendo, e as donzelas se enamoram de ti...”.

<sup>448</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 121.

<sup>449</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 88.

<sup>450</sup> *De Cant.*, XXI, 2. Citado em BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 88.

<sup>451</sup> Segundo Jerônimo, ele (Orígenes) “que nos outros livros superou a todos, no Cântico dos Cânticos superou a si mesmo” (ORÍGENES, *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, Prólogo). E o estudioso V. Battaglia, referindo-se ao comentário origeniano, escreve: “Origene ha prodotto un testo che, per il suo profondo contenuto mistico, ha fatto scuola nei secoli successivi, diventando un punto di riferimento obbligato per quanti intendevano e intendono addentrarsi nella spiegazione spirituale del libro anticotestamentario” (BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p.

conhecemos apenas numerosos fragmentos gregos, transmitidos pela tradição catenária,<sup>452</sup> e quatro livros na tradução latina de Rufino de Aquileia,<sup>453</sup> feita no início do V século e que compreende o comentário a Ct 1,1–2,15.<sup>454</sup> Além do Comentário, possuímos também duas Homílias sobre o Cântico dos Cânticos na versão latina de Jerônimo, nas quais são tratados os versículos 1,1–2,14.<sup>455</sup> Orígenes transfere para o plano exegético uma distinção que tinha a sua matriz na concepção platônica do universo, segundo a qual as realidades sensíveis devem ser transcendidas porque são apenas aparência das realidades inteligíveis. Nesse sentido, o significado literal é somente uma imagem do significado mais profundo da Escritura, que deve ser procurado mediante uma interpretação espiritual.<sup>456</sup> E nessa exegese de tipo espiritual, além da interpretação eclesiológica, que vê nos protagonistas do Cântico dos Cânticos uma imagem de Cristo e da Igreja, o alexandrino desenvolve uma interpretação psicológica ou antropológica, em que a pessoa humana é vista na sua relação com Cristo-Esposo.<sup>457</sup> É a alma humana que vive a sua relação esponsal com Cristo na Igreja e que, ardendo de amor pelo seu Amado Esposo, entoa esse cântico sob o influxo do Espírito Santo, cujo amor transfigura os sentidos do homem, tornando-os capazes de penetrar no mistério.<sup>458</sup>

Para Orígenes, o Cântico dos Cânticos se caracteriza como um drama, no qual participam quatro atores. Dois destes são individuais (o esposo e a esposa),

---

17). A bibliografia sobre a exegese de Orígenes é ingente. Para uma síntese sobre as características da sua atividade exegética, vejam-se as seguintes obras: SIMONETTI, M., *Origene esegeta e la sua tradizione*, p. 13-28; CATTANEO, E., et. al., *Patres Ecclesiae: Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, p. 138-140. No que tange especificamente à exegese que o alexandrino faz do Ct, reenviamos às seguintes teses: PELLETIER, A.-M., *Lectures du Cantique des cantiques*, p. 227-280; KING, J. CH., *Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture*.

<sup>452</sup> Tais fragmentos constituem precisamente o objeto da edição crítica publicada sob os cuidados da estudiosa italiana M. A. Barbàra (ORIGÈNE. *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. A. Barbàra).

<sup>453</sup> Uma edição crítica foi publicada em *SCh*: ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Texte de la version latine de Rufin, t. I. Introduction, traduction et notes, t. II. Traduction, notes et index, par L. BRESARD – H. CROUZEL avec la collaboration de M. BORRET (*SCh* 375), 1991; (*SCh* 376), 1992. Utilizaremos essa edição para as citações do comentário origeniano.

<sup>454</sup> ORIGÈNE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 65-66 e nota 15.

<sup>455</sup> Para uma edição crítica, ver ORIGÈNE, *Omèlie sul Cantico dei Cantici*, a cura di M. SIMONETTI.

<sup>456</sup> ORIGÈNE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 66.

<sup>457</sup> A este propósito, escreve V. Bataglia: “Questa seconda interpretazione costituisce senza dubbio la grande novità apportata da Origene” (BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 18). E observa M. A. Barbàra: “Delle due linee su cui ha condotto l’esegesi spirituale soprattutto quella rappresentata dall’interpretazione individuale ha avuto larghissima fortuna nell’esperienza monastica” (ORIGÈNE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 67).

<sup>458</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 17-18; MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 857.

enquanto os outros dois atores são coletivos (os acompanhantes do esposo e as acompanhantes da esposa). Logo no Prólogo do seu Comentário ao poema bíblico, ele escreve:

Este pequeno livro é um canto nupcial, ou epitalâmio, escrito por Salomão, num estilo que nos parece ser um drama; ele o cantou no papel da esposa que arde de celeste amor pelo seu esposo, que é a Palavra Divina. Desse amor pela Palavra foram tomadas a alma, feita à sua imagem, e a Igreja. A mesma Escritura nos ensina também com que palavras esse esposo magnífico e perfeito se dirigiu à alma, unida a ele, e à Igreja. (...) Já dissemos antes que esse cântico nupcial está escrito em forma de drama; diz-se, de fato, que há drama quando uma estória ou ficção é encenada e se diversos personagens entram no palco e, chegando uns, outros se afastam, e a narrativa se desenrola com diversos atores e segundo textos variados. Esse é o modo como essa Escritura se completa, cada coisa entrando no seu lugar e todo o conjunto se formando com discursos místicos.<sup>459</sup>

Como exemplo da sua riquíssima e profunda explanação, podemos tomar o comentário que este exegeta faz ao texto de Ct 1,13, no qual o amado é comparado ao saquinho de mirra que repousa sobre os seios da amada. Para Orígenes, na ótica da paixão redentora de Cristo, a mirra “era símbolo da sua morte, que ele suportou seja como pontífice pelo povo seja como Esposo pela esposa”.<sup>460</sup> Ademais, inserindo este conceito em uma reflexão sobre a *kenosis* do Filho de Deus, à luz de Fl 2,6-8, o alexandrino considera que ao encarnar-se e ao assumir a condição de servo que derivou da sua encarnação, “movido somente pela misericórdia, o Verbo de Deus, após ter espalhado o perfume do seu nome sobre a terra, difunde a fragrância dos seus perfumes nas almas que o atraem a si e o acolhem com amor”.<sup>461</sup>

Com *Gregório de Nissa*, autor das *Homilias sobre o Cântico dos Cânticos*, a exegese origeniana desse livro bíblico é elevada ao cume da contemplação perfeita.<sup>462</sup> Para ele, o Cântico dos Cânticos corresponde ao mais alto grau de perfeição espiritual, à etapa em que a alma, que é chamada a desapegar-se das coisas efêmeras, chega finalmente à contemplação de Deus, depois de ter realizado um percurso que possui a sua base na iluminação batismal.<sup>463</sup> Esse Padre capadócio,

<sup>459</sup> ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, 1, 1, 3. Oferecemos a tradução presente na edição da obra origeniana publicada no Brasil pela PAULUS Editora: ORÍGENES, *Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos*.

<sup>460</sup> ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, 3, 7. A tradução aqui é nossa.

<sup>461</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 106. A ideia de que, neste movimento kenótico, o Verbo eterno é movido pela misericórdia aparece claramente em ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, 3, 10.

<sup>462</sup> Para a edição crítica, veja-se GREGORII NYSSENI OPERA. *In Canticum canticorum* (edidit H. Langerbeck). Utilizaremos aqui a seguinte edição das *Homilias*, em língua italiana: GREGORIO DI NISSA, *Omèlie sul Cantico dei cantici*. A cura di V. Bonato.

<sup>463</sup> Ver MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 858; ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 75; GARGANO, G. I., *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici*. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico.

além de ter sido um verdadeiro mestre do sentido místico ou espiritual da Escritura, foi pioneiro no amadurecimento da consciência de que é necessária uma estreita conexão entre a confissão ortodoxa da fé e a metodologia exegética adotada.<sup>464</sup>

No prólogo às suas *Homilias*, Gregório fala que existe uma mensagem escondida dentro das palavras e que é preciso purificá-la do sentido literal que aparece em uma primeira leitura. O seu objetivo é conduzir as pessoas “ainda carnis” a uma condição espiritual, livre da matéria. Como resposta àqueles que defendem a exclusividade do sentido literal, este autor argumenta, dizendo que, às vezes, o sentido literal não apresenta algo de útil para nós e, por isso, é necessário procurar o significado escondido ou subentendido nas imagens alusivas.

A respeito do nome a ser dado a esta interpretação obtida mediante a exegese espiritual, se deve ser chamada de tropologia, alegoria ou outra denominação, o Nisseno não entra nas discussões, mas só se preocupa com a utilidade dos conceitos. Trata-se de uma interpretação espiritual que revolva o pó depositado sobre o texto devido a uma exegese limitada a uma esfera carnal.<sup>465</sup> Em tantas passagens da Escritura, constata-se que existe um sentido imediato e há um significado ao qual mira a compreensão profunda do texto. Por isso, deve-se averiguar como é possível descobrir uma mensagem bem mais profunda do que aquela óbvia. Para ele, “as palavras do texto inspirado que não são elaboradas por uma exegese espiritual mais perspicaz permanecem palavras mais apropriadas a seres irracionais do que a seres racionais”.<sup>466</sup>

Estas *Homilias* nasceram a partir das anotações que fizeram alguns amigos de Gregório, enquanto o escutavam na igreja. O Nisseno as recolheu e, em seguida, acrescentou as observações que julgou necessárias. Ele diz que não comentou todos os versículos, e que, se tivesse tempo e uma existência tranquila, iria completar sua obra de exegese. Na primeira *Homilia*, ele afirma que apenas aqueles que se despojaram do homem velho e que se revestiram de Cristo são convidados a entrar na casa das núpcias imaculadas. Assimilando os ensinamentos do Cântico dos

<sup>464</sup> GARGANO, G. I., *Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica*, p. 195. Veja-se também a obra de BONATO, V., *L'amico della Parola. La spiritualità biblica di Gregorio di Nissa*. Para um aprofundamento acerca da cristologia de São Gregório de Nissa, reenviamos à tese doutoral de SANTOS, J. C. R. dos., *O mistério da encarnação na cristologia da São Gregório de Nissa: um estudo sobre a filantropia do Logos no LOGOS KATÉCHÉTIKOS (Oratio Catechetica Magna) XV*. A tese foi defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 2015.

<sup>465</sup> Ver 2Cor 3,6.

<sup>466</sup> GREGORIO DI NISSA, *Omellie sul Cantico dei cantici*, p. 29.

Cânticos, a alma é acompanhada às núpcias, para chegar à união esponsal com Deus, pois neste livro bíblico o Senhor indica o modo perfeito e alegre de chegar à salvação e ao conhecimento da verdade: a via do amor.

Segundo o teólogo de Nissa, há os que se salvam por medo e existem aqueles que fazem o bem, visando a uma recompensa. Porém, aquele que deseja chegar rapidamente à perfeição, ama gratuitamente e sabe que o Doador, que é Deus, é mais importante que seus dons. E quanto à figura de Salomão (1Rs), Gregório afirma que ele era a imagem d'Aquele que é a própria Sabedoria e Verdade, o qual se serviu daquele rei para nos ensinar. Além disso, este autor faz uma analogia entre o crescimento humano e aquele espiritual. O livro dos Provérbios é para quem é ainda infantil na vida espiritual. Já o livro do Eclesiastes traz um convite a não se apegar às coisas visíveis, e sim tender àquelas invisíveis. Por fim, no Cântico dos Cânticos a pessoa é guiada à compreensão dos mistérios.

No poema bíblico temos a representação externa de um noivado, mas o sentido espiritual celebra a união da alma do homem com Deus. O jovem, que no livro dos provérbios era chamado de filho, agora é a “esposa”. Entretanto, para que a união espiritual aconteça, é necessário liberar-se das paixões e que ocorra uma purificação espiritual. O próprio Esposo-Senhor oferece dons à esposa em vista desta união: remissão dos pecados, transformação do nosso ser, passagem da mortalidade à imortalidade, alegria do paraíso, a dignidade do reino e a felicidade sem fim. Além disso, enfatiza-se que, para perscrutar o sentido espiritual do texto, é necessário esquecer os amores terrenos.<sup>467</sup>

O Cântico dos Cânticos é comparado ao “Santo dos Santos”, indicando que tal livro bíblico trata do “Mistério dos Mistérios”. Já o título demonstra a sua relevância, sendo atribuído a Salomão para ilustrar o seu conteúdo elevado e divino. Gregório convida a superar a materialidade das palavras, para chegar ao autêntico conteúdo: a bem-aventurança e a liberdade das paixões, a união íntima com Deus, o afastamento do mal e a assimilação da beleza e da bondade.<sup>468</sup> No livro bíblico, fica evidente que a alma sedenta quer aproximar a sua boca para beber da fonte, ou seja, da boca do Esposo, da qual brotam palavras de vida eterna. O beijo é purificação para a alma, que a partir de então toma conta do tesouro do seu coração, do qual flui o leite divino que nutre a sua vida espiritual.

<sup>467</sup> GREGORIO DE NISSA, Omelie sul Cantico dei cantici, p. 37.

<sup>468</sup> GREGORIO DE NISSA, Omelie sul Cantico dei cantici, p. 38.

Segundo este Padre capadócio, existe em nós uma dupla sensibilidade: uma biológica e outra, mais conforme ao divino, que é o sentido espiritual. Para ele, o leite divino é preferível ao vinho humano, imagem da sabedoria humana. Assim, devido à incompreensibilidade da natureza divina, o estudo da teologia é apenas um breve exalar as qualidades do perfume divino. Além disso, para Gregório, as testemunhas oculares e os ministros de Cristo comunicam aos pósteros, como tradição, aquilo que aprenderam de Cristo. À guisa de “seios”, eles alimentam os que ainda são crianças em Cristo.

Na segunda *Homilia*, o Nisseno afirma que irá extrair do poema bíblico todas as indicações necessárias para conhecer a Deus e adquirir a sabedoria. Ele compara o Cântico dos Cânticos à Tenda do testemunho. Por fora está tudo aquilo que é visível aos olhos, como, por exemplo, os véus que correspondem ao colóquio dos amantes. Mas por dentro se encontram as riquezas mais esplêndidas, tais como as colunas estáveis da doutrina. Todos nós poderíamos descobrir este sentido espiritual escondido se, vivendo na vigilância, nos tornássemos dignos de entrar no Santo dos Santos, lavando no banho do Verbo toda imundície de uma mentalidade vergonhosa.<sup>469</sup>

A esposa fala de um benefício recebido, mostrando-nos, assim, o amor sem medidas do Esposo para com os homens: de “negra” que ela era por causa do pecado, Ele a fez bela com seu amor, tirando a sua feiura e doando-lhe a Sua beleza. Na verdade, o Esposo transferiu sobre si a imundície das culpas da esposa e a tornou partícipe da Sua beleza.<sup>470</sup> A “esposa”, tal como uma mestra, ensina as suas discípulas a não perder a esperança de se tornarem belas, ao repensarem a vida passada. E o faz convidando-as a olhar o seu exemplo, pois ela também tinha assumido um aspecto escuro e tenebroso na sua vida pregressa, mas agora se apresenta esplêndida. Confiando na bondade do Seu Esposo, a esposa encoraja as filhas de Jerusalém, mesmo que alguma delas tenha obscurecido a sua alma. Com efeito, Cristo veio ao mundo para tornar luminosos os homens tenebrosos. De fato, no início a esposa não era “negra”, mas foi a livre vontade de cada um que provocou isso.

Ao fazer um paralelo com a parábola do semeador, Gregório afirma que foi o sol, ou seja, a tentação, que fez secar o broto, o qual ainda não possuía raízes. Mas

<sup>469</sup> GREGORIO DE NISSA, *Omèlie sul Cantico dei cantici*, p. 48.

<sup>470</sup> GREGORIO DE NISSA, *Omèlie sul Cantico dei cantici*, p. 48-49.

o Senhor, na Sua bondade, lança sementes em todos. E o que atenua o calor do sol e traz refrigério é a “sombra” do exercício das virtudes da continência e da pureza, pois sem a sombra do Espírito, a pele do corpo se escure e se deforma.

O Nisseno é convicto de que o homem foi criado e enriquecido com os bens divinos, mas não foi capaz de guardar tais bens. Sendo um dos seres criados por Deus, abusou do poder de autodeterminação e voluntariamente se afastou de Deus. Este autor considera que as criaturas racionais são semelhantes entre si, mas o que as distingue em boas ou más é a escolha que cada uma faz. No interior de cada um de nós acontece uma guerra; somos um campo de batalha contra a variedade dos vícios, conforme escreve o apóstolo Paulo.<sup>471</sup> Ademais, ao tratar da imagem da vinha, Gregório afirma que não cumprir o ofício de guardião da mesma significa negligenciar a imortalidade, a liberdade das paixões e a semelhança com Deus. Ao mesmo tempo, ao reconhecer que não guardou a vinha, a esposa expressa a sua dor e seu arrependimento. Ela agora tem consciência de que se encontra bela porque a “Retidão” voltou a amá-la; ela passa a vigiar para não perder novamente a sua beleza.

Assim, a esposa passa a se dirigir ao Esposo, perguntando-lhe onde ele apascenta a humanidade, que é uma única ovelha, a qual ele coloca sobre os ombros. O nome dele é reconhecível pela Sua bondade e pelo Seu amor, tão grande que a amou e deu a vida por ela quando esta era ainda “escura”. Ela, por sua vez, quer beber da fonte, que é o Seu lado traspassado pela lança,<sup>472</sup> a fim de se tornar ela mesma uma fonte que jorra para a vida eterna.<sup>473</sup>

Também no século IV encontramos a provocadora figura de *Teodoro de Mopsuéstia* (350 ca.– 428), que pode ser considerado o exegeta mais importante da escola de Antioquia e que comentou quase todos os livros bíblicos.<sup>474</sup> Ele “lê o Antigo Testamento, fixando-se em comentar o sentido literal do texto e evitando as tradicionais referências a Cristo e à Igreja”.<sup>475</sup> No seu Comentário ao Cântico dos

<sup>471</sup> Ver Rm 7,23.

<sup>472</sup> Ver Jo 19,34.

<sup>473</sup> Ver Jo 4,14.

<sup>474</sup> Para uma apresentação sintética da figura e da contribuição teológica e exegética de Teodoro, reenviamos ao verbete do NDPAC escrito por SIMONETTI, M., Teodoro di Mopsuestia, col. 5252-5257. Para um estudo específico sobre a exegese que este autor antioqueno fez dos escritos veterotestamentários, veja-se ZAHAROPOULOS, D. Z., Theodore of Mopsuestia on the Bible. A Study of his OT exegesis. No tocante às características gerais da exegese antiochena, ver SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria, p. 156-159.

<sup>475</sup> CATTANEO, E., et. al., Patres Ecclesiae: Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa, p. 200.

Cânticos, do qual possuímos apenas fragmentos,<sup>476</sup> Teodoro recusa com veemência a interpretação alegórica que predominava a partir de Hipólito e Orígenes, e “propõe para o Cântico dos Cânticos um teor puramente ‘histórico’, baseado na ‘letra’: Salomão compõe este poema por razões apologéticas e polêmicas em relação aos que se opunham ao seu matrimônio com uma princesa negra, a filha do Faraó”.<sup>477</sup> A sua condenação pelo Concílio Constantinopolitano II, em 553, foi motivada, não tanto pela sua hermenêutica do Cântico dos Cânticos, mas porque este autor antioqueno declarava que tal livro bíblico não é inspirado.<sup>478</sup>

O Comentário ao Cântico dos Cânticos de *Teodoreto de Ciro* (393 ca. – 466) revela como esse autor, apesar de pertencer ao ambiente antioqueno, apresente um novo modo de fazer exegese e refute o literalismo de alguns autores que, assim como o seu antigo mestre, Teodoro de Mopsuestia, interpretavam “carnalmente” esse livro bíblico.<sup>479</sup> De fato, ele valorizava a leitura do Antigo Testamento em ótica cristológica e, seguindo Orígenes, considerava o Cântico dos Cânticos um “livro espiritual”.<sup>480</sup> Contudo, ao contrário do exegeta alexandrino, Teodoreto defendia uma interpretação exclusivamente cristológica, sem que esta devesse ser precedida pela exegese literal.<sup>481</sup>

No início do séc. V, *Filão*, bispo de Carpásia (Cipro), compôs um comentário a todos os versículos do Cântico dos Cânticos. A obra foi escrita originalmente em grego, porém hoje dispomos apenas de uma versão latina,<sup>482</sup> realizada por Epifânio Escolástico no séc. VI, em *Vivarium*, mosteiro fundado por Cassiodoro, o qual encomendou a tradução.<sup>483</sup> O comentário retoma a interpretação eclesiológica que já havia se tornado tradicional, segundo a qual o Esposo é Cristo e a esposa é a

<sup>476</sup> PG 87, 27-214.

<sup>477</sup> RAVASI, G., *Il Cantico dei cantici*, p. 740.

<sup>478</sup> É o que se depreende do próprio texto da condenação, que pode ser consultado em MANSI, J. D. (Ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, 1763, 202-203.

<sup>479</sup> Segundo M. Simonetti, essa pode ser considerada uma das primeiras obras escritas por esse autor antioqueno (Ver SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria*, p. 191).

<sup>480</sup> MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 858.

<sup>481</sup> “La novità dell’esegesi di Teodoreto in ambito antiocheno è consistita nella rivendicazione della lettura cristologica del testo sacro, contro il riduzionismo di Diodoro e Teodoro; e tale rivendicazione lo ha portato di conseguenza a privilegiare l’interpretazione allegorica più di ogni altro antiocheno (SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria*, p. 200).

<sup>482</sup> Veja-se a edição preparada por A. Ceresa Gastaldo: *FILONE DI CARPASIA*, *Commento al Cantico dei Cantici*.

<sup>483</sup> Segundo a estudiosa M. A. Barbàra, “nella biblioteca di *Vivarium* era presente una raccolta di commenti sul *Cantico*: sia le due omelie sia il commentario di Origene nelle rispettive versioni di Girolamo e di Rufino; il testo greco dell’*Enarratio*, che Cassiodoro attribuiva per errore non a Filone ma ad Epifanio di Salamina; la versione latina di Epifanio Scolastico” (ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 77, nota 46).

Igreja.<sup>484</sup> Ademais, uma temática que retorna com frequência, constituindo-se numa espécie de fio condutor da obra, é aquela do nascimento da Igreja a partir do lado de Cristo traspassado pela lança.<sup>485</sup>

Outro comentário ao Cântico dos Cânticos foi escrito por *Nilo de Ancira* e a sua composição pode ser colocada entre o final do IV e o início do V século.<sup>486</sup> A sua interpretação se insere na tradição litúrgica de Páscoa, pois era durante a Vigília Pascal que os catecúmenos recebiam o Batismo, considerado por esse autor como o banho nupcial, que, além de purificar de todas as culpas, prepara a pessoa para as núpcias com Cristo.<sup>487</sup> Ao comentar Ct 3,11, que trata das núpcias do rei Salomão, Nilo afirma que Cristo celebrou as núpcias com a Igreja exatamente no dia em que sofreu a morte sobre o madeiro da cruz; e esse é um dia de alegria para o coração de Cristo.<sup>488</sup> Além disso, as reflexões do monge de Ancira se caracterizam pela ênfase dada à vida ascético-moral própria dos monges.<sup>489</sup>

Com relação aos comentários pertencentes no mundo latino, Jerônimo<sup>490</sup> menciona aqueles escritos por Vitorino de Petóvio e Retício de Autun, porém não os possuímos. O mais antigo comentário latino contínuo ao Cântico dos Cânticos que chegou até nós é aquele atribuído a *Gregório*, bispo de *Elvira* (Espanha), no final do séc. IV – início do séc. V.<sup>491</sup> A sua *explanatio* é constituída de cinco homilias, que se estendem até o comentário de Ct 3,4.<sup>492</sup> Percebe-se a valorização da dimensão sacramental do tema das núpcias<sup>493</sup> e, apesar de uma possível inspiração origeniana, as divergências em relação à exegese do alexandrino são bem mais numerosas que as convergências.<sup>494</sup>

<sup>484</sup> Ver BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 110.

<sup>485</sup> Ver BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 107.

<sup>486</sup> Ver ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 76.

<sup>487</sup> Ver BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 111.

<sup>488</sup> Veja-se NIL D'ANCIRE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*. Tome 1 (*SCh* 403), p. 77.

<sup>489</sup> Ver MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 858.

<sup>490</sup> *De Viris Illustribus*, 74 e 82. Veja-se a edição crítica da obra, organizada por Aldo C. Gastaldo: GIROLAMO. *Gli uomini illustri (De viris illustribus)*.

<sup>491</sup> Ver ORIGENE, *Commentario al Cantico dei Cantici*. Testi in lingua greca, p. 79.

<sup>492</sup> Para a edição crítica, veja-se aquela preparada por V. Bulhart: GREGORII ILIBERRITANI. *Episcopi quae supersunt*. (CCL 69). E mais recentemente, foi publicada uma edição preparada por E. Schultz-Flügel: GREGORIUS ELIBERRITANUS, *Epithalamium sive explanatio in Canticis canticorum*. (*Vetus Latina*, 26).

<sup>493</sup> Ver MELONI, P., *Cantico dei Cantici*, col. 858.

<sup>494</sup> Um exemplo dessa divergência na interpretação do Cântico dos Cânticos é, segundo Simonetti, o fato de que “Origene aveva interpretato positivamente le pelli di Salomone di *Cant.* 1,5, in quanto pelli del Tabernacolo, che è immagine del vero Tabernacolo; invece Gregorio le interpreta negativamente, come simbolo del peccato dell’uomo vecchio, da cui siamo stati liberati da Cristo (1,29). (...) Io credo che qui si debba ipotizzare una derivazione indiretta, mediata attraverso fonti

Entre os escritores que, apesar de não terem escrito um comentário contínuo, amaram o Cântico dos Cânticos, pode-se elencar o nome de Ambrósio.<sup>495</sup> Ele, com efeito, em algumas ocasiões comentou longas passagens desse livro bíblico, apresentando-o “como um farol que ilumina todos os livros da Escritura”<sup>496</sup> e relacionando-o ao tema da virgindade. Na visão do Bispo de Milão, a mensagem mística do Cântico dos Cânticos ilustra o caminho da alma, esposa que Cristo, com o dom da própria morte na cruz, tornou capaz de ser mãe.<sup>497</sup>

Poderíamos mencionar vários outros autores que estimaram o Cântico dos Cânticos.<sup>498</sup> Todavia, concentrar-nos-emos agora sobre as características da exegese de Apônio, cujo Comentário “é uma mina aberta à investigação pela originalidade da linguagem”.<sup>499</sup>

### 3.4 A exegese aponiana do Cântico dos Cânticos

#### 3.4.1 Versões do texto bíblico utilizadas por Apônio

Já no Prólogo, Apônio declara que utilizará em seu Comentário os *exemplaria Hebraeorum*, referindo-se, desse modo, à Vulgata de São Jerônimo, publicada em 398. Ele considera que esta versão, pela propriedade dos vocábulos utilizados, fornece muita luz para o conhecimento da verdade.<sup>500</sup> Contudo, isso não significa que ele siga sempre literalmente o texto jeronimense. Ao contrário, podem-se perceber muitas variações em relação ao texto crítico da Vulgata.<sup>501</sup> Algumas destas

---

orali, da cui Gregorio potrebbe aver appreso, in forma saltuaria e approssimativa, qualcosa della ricca esegesi dell'alessandrino” (SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria, p. 268).

<sup>495</sup> “Ambroise a commenté de longs passages du *Cantique des Cantiques*, spécialement dans le *De Isaac vel anima* (CSEL, 32,1, p. 639-700) et dans l'*Expositio psalmi 118* (CSEL 62)” (VrN, Introd., p. 76, nota 1).

<sup>496</sup> MELONI, P., Cantico dei Cantici, col. 858.

<sup>497</sup> Ver MELONI, P., Cantico dei Cantici, col. 858.

<sup>498</sup> “Tra gli scrittori che amarono il Ct senza commentarlo totalmente menzioneremo Cipriano, Metodio, Girolamo, Agostino, Cirillo Alessandrino, ricordando che molte perle del libro furono incastonate nella liturgia per scandire i ritmi della vita cristiana” (MELONI, P., Cantico dei Cantici, col. 859).

<sup>499</sup> MELONI, P., Cantico dei Cantici, col. 858.

<sup>500</sup> “... *utentes exemplaria Hebraeorum, quorum proprietates veritatis non parum intelligentiae lumen accendit*” (Prol., 27-29).

<sup>501</sup> Veja-se o elenco de variantes em VrN, Introd., p. 57-58. Os editores escrevem: “... on relève chez lui, rien que pour les lemmes du commentaire, de cinquante à soixante variantes par rapport au texte critique de la Vulgate” (p. 57).

variantes provêm de uma antiga tradução latina em sua forma mais difundida, enquanto outras não têm um equivalente conhecido, de tal maneira que não é possível situar o texto do Cântico dos Cânticos comentado por Apônio em nenhum ramo da tradição da Vulgata.<sup>502</sup> Ora, tal constatação nos remete à hipótese de que Apônio, mesmo “possuindo um exemplar relativamente correto da versão jeronimense, serviu-se deste último com uma certa liberdade, ao manter algumas preferências pessoais”.<sup>503</sup> O nosso autor teria, provavelmente, reorganizado e introduzido numerosas variações no texto da Vulgata, que é aquele habitualmente por ele preferido.<sup>504</sup>

A utilização da Vulgata jeronimense por parte de Apônio aparece também nas citações e reminiscências de outros livros bíblicos, além do Cântico dos Cânticos. Quando cita os profetas, especialmente Isaías, ele recorre, na maioria das vezes, à tradução dos livros proféticos feita por São Jerônimo entre 390 e 392. Apônio chega até mesmo a comparar as duas traduções feitas de um mesmo texto ou, algumas vezes, utiliza simultaneamente as duas versões, fazendo uma justaposição de duas formas do mesmo versículo.<sup>505</sup>

As citações literais dos primeiros livros da Bíblia são relativamente raras e a única que segue claramente o texto da Vulgata é tomada de Dt 33,16.<sup>506</sup> No entanto, essa citação é importante porque atesta que Apônio tomou conhecimento da tradução de tais livros feita por São Jerônimo nos anos 398-405. E quanto ao uso do livro dos Salmos, vemos que a obra apôniana o cita constantemente e o seu texto é “substancialmente aquele do ‘Saltério romano’, tal como foi editado por Dom R. Weber”.<sup>507</sup>

Enfim, no que diz respeito ao Novo Testamento, que é utilizado abundantemente pelo nosso autor, nota-se que a maioria dos textos citados provêm

<sup>502</sup> VrN, Introd., p. 59.

<sup>503</sup> VrN, Introd., p. 59.

<sup>504</sup> Ver VrN, Introd., p. 59-60. “En somme, Apponius entend bien commenter la Vulgate, que recommande sa vérité ‘hébraïque’ et qui lui paraît éclairante. Son attitude n’a rien d’un conservatisme. Mais il reste familier de l’ancienne version qu’il a pratiquée, et qui d’ailleurs a plus ou moins contaminé la Vulgate qu’il lit. Il fait facilement appel à des leçons anciennes lorsqu’il les trouve porteuses de sens” (CCL 19, p. LXXVIII-LXXIX).

<sup>505</sup> “Ainsi, en I, 200-201, pour Is. 61, 10: *Posuit mihi mitram*, à côté de: *decoratum corona = Vg*; en VIII, 134, pour Is. 33,6: *Divitiae animae sive salutis = Vg*” (VrN, Introd., p. 61). Veja-se também a nota 4 a VIII, 135.

<sup>506</sup> “*Benedictio illius qui apparuit in rubo veniat super caput Ioseph et super verticem nazarei eius*” (VII, 65-67).

<sup>507</sup> WEBER, R. (Ed.), *Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins* (Collectanea Biblica Latina, X). Ver VrN, Introd., p. 61, nota 1.

dos Evangelhos de Mateus, de João e das grandes Epístolas paulinas.<sup>508</sup> As citações que Apônio faz destas últimas coincidem frequentemente com aquelas de Jerônimo, de Ambrósio, de Cromácio ou do Ambrosiaster, enquanto que, ao citar as Epístolas do cativo, as Cartas pastorais e as Epístolas católicas, o nosso autor lança mão de diferentes versões da *Vetus Latina*.<sup>509</sup>

### 3.4.2 A inteligência espiritual da Escritura

Quando se trata da exegese do Cântico dos Cânticos, é necessário recordar que a mesma está ligada à hermenêutica da totalidade da Escritura, em que Antigo e Novo Testamentos encontram-se unidos. Neste sentido, uma constatação importante que deve ser feita quando se trata da exegese apôniana do Cântico dos Cânticos é o fato de que Apônio insiste na unidade dos dois Testamentos, dos quais afirma a igualdade e a similitude.<sup>510</sup> Nosso exegeta usa uma comparação, afirmando que assim como as duas partes daquela pinça utilizada para pegar a brasa do altar, conforme lemos em Is 6,6, o Antigo e o Novo Testamento são inseparáveis.<sup>511</sup> Por conseguinte, os verdadeiros doutores não de ensinar às almas que lhes são confiadas os dois Testamentos, pois ambos têm a sua origem no mesmo Deus todo-poderoso; e somente aceitando os dois Testamentos o homem pode chegar à maturidade de Cristo.<sup>512</sup>

Defendendo a unidade dos dois Testamentos, o nosso autor não afirma que os mesmos são idênticos, mas que é preciso distinguir a letra e o mistério.<sup>513</sup> De fato, Apônio “opõe continuamente as figuras e a inteligência da fé (III, 571), o que é narrado em figuras e o que agora já está realizado (V, 704), as figuras e a verdade (V, 429; VIII, 275), os riachos dos profetas e os rios transbordantes do Evangelho (VIII, 586-587)”.<sup>514</sup> Ele é convicto de que “todas as realidades que foram celebradas

<sup>508</sup> Ver VrN, Introd., p. 61.

<sup>509</sup> Ver VrN, Introd., p. 62; Veja-se também CCL 19, p. LXXXII-LXXXIII.

<sup>510</sup> VI, 312.

<sup>511</sup> I, 386.

<sup>512</sup> “*Duo vero ubera propterea dixit quoniam hic qui se doctorem profitetur et animarum nutritorem, nisi de utroque testamento docuerit auditores, id est vetus et novum ab uno omnipotenti Deo processisse, homicida efficitur animarum. Nam unum uber sugendo quis, numquam augebit vires ut ad perfectum perveniat virum, aetatem plenitudinis Christi*” (VI, 302-307).

<sup>513</sup> Isso pode ser visto claramente na seguinte passagem: “*Adsumpta ergo in se persona iudaicae plebis, saepedicta beata anima redemptoris optat ut eum foris literam, in mysterio agni, excludentem vastatorem Aegypti et tollentem mundi peccatum inveniat in Aegypto iugulatum...*” (XI, 241-244).

<sup>514</sup> VrN, Introd., p. 63.

segundo a carne no Antigo Testamento foram reproduzidas segundo o espírito com o advento do Cristo”,<sup>515</sup> da mesma forma que “aquilo que era figurado pelos profetas no Antigo Testamento foi manifestado no Novo Testamento pelos apóstolos”.<sup>516</sup> Portanto, a doutrina do Antigo Testamento só pôde ser confirmada pelo Espírito Santo quando o Cristo foi “introduzido”.<sup>517</sup>

Trata-se, aqui, de um convite à interpretação espiritual das realidades do Antigo Testamento, o que supõe uma compreensão também espiritual. Assim, a pessoa “pouco a pouco, pelo progresso na instrução, é introduzida na inteligência misteriosa da Lei divina, de modo que possa reconhecer que todos os acontecimentos ocorridos no Antigo Testamento... eram como tipos e figuras da realidade e da redenção do gênero humano”.<sup>518</sup> Esta inteligência espiritual é que permite descobrir a presença de Cristo na economia veterotestamentária e é a partir dessa convicção, ou seja, de que a luz de Cristo torna possível ler o Antigo Testamento à luz do Novo, que brota a tarefa do exegeta: mostrar que as profecias e figuras do Antigo Testamento se cumpriram na Encarnação do Verbo.<sup>519</sup>

Visto que agora é possível, com a luz do Novo Testamento, iluminar os “mistérios” da antiga Aliança, os exegetas têm esta missão: “assim como se tira o mel do favo, eles fazem sair, por meio de adequadas citações, do Antigo Testamento o Novo”.<sup>520</sup> Ademais, é função deles identificar e explicar as prefigurações e a realização das mesmas em cada detalhe dos livros bíblicos, pois “toda Escritura é inspirada por Deus” (2Tm 3,16) e “envolvida de mistérios sagrados”.<sup>521</sup> Todos os ensinamentos, profecias e até mesmo os gestos dos personagens bíblicos são relevantes, dado que “todas as ações dos patriarcas e dos profetas contêm em si um “sentido espiritual”.<sup>522</sup> Nessa ótica, portanto, toda a história veterotestamentária é vista como *typos* da redenção humana.<sup>523</sup>

<sup>515</sup> III, 654-656.

<sup>516</sup> IX, 105-107.

<sup>517</sup> V, 219.

<sup>518</sup> III, 570-584.

<sup>519</sup> “... *ut quidquid vetus testamentum per typos in prophetia futurum pro humana salute pronuntiavit, hoc in novo ostendatur perfectum per Domini nostri incarnationem*” (VI, 314-317).

<sup>520</sup> VII, 779-780.

<sup>521</sup> IX, 6.

<sup>522</sup> X, 346. Como exemplo desta visão, temos a interpretação que Apônio faz dos acontecimentos da história dos Patriarcas do Antigo Testamento, a respeito dos quais ele escreve: “*quamquam omnia in mysterio eo tempore acta intellegantur*” (XII, 347-348).

<sup>523</sup> “*Quae agnoscit universa quae gesta sunt a protoplasto Adam usque ad Christum, in typo redemptionis humanae omnia praecessisse*” (II, 334-336). Temos aqui uma clara afirmação de que, para Apônio, cada fato do Antigo Testamento possui um sentido tipológico.

Segundo Apônio, foi o Verbo de Deus, ou o Espírito Santo, que inspirou o hagiógrafo na redação da Sagrada Escritura, assim como é Cristo que dita ao exegeta o seu comentário.<sup>524</sup> Por esse motivo, é necessário que o comentador do texto bíblico ore e medite assiduamente, a fim de descobrir a inteligência dos mistérios.<sup>525</sup> Apônio enaltece, pois, aqueles homens ortodoxos na Lei divina, os quais se unem apenas a Deus, como intuito de perscrutar os Seus secretos testemunhos.<sup>526</sup> Tais homens são descritos pelo nosso autor como

aqueles que não *residem* nem nas riquezas, nem nas honras do mundo, nem nos desejos das realidades sedutoras, mas que, com o espírito e com o corpo, esvoaçam continuamente, pela meditação, *sobre os riachos das águas* que são os livros dos patriarcas e dos profetas, até o momento em que, da profundidade misteriosa dos sentidos destes *riachos*, eles chegam, pela inteligência, a *residir* junto às torrentes transbordantes dos Evangelhos.<sup>527</sup>

A convicção acerca da necessidade da oração na tarefa exegetica se manifesta claramente nas seguintes palavras, com as quais o nosso autor dá graças a Deus pela luz recebida na redação do seu Comentário: “... seja exaltada a prodigalidade benevolentíssima de Nosso Senhor Jesus Cristo, se Ele se dignou, por nosso meio, expor algo digno de Si e que sirva para a edificação da alma dos seus fiéis”.<sup>528</sup>

Sendo o Espírito Santo o único autor da Sagrada Escritura, o mesmo nos quer revelar a unidade do desígnio divino. Assim, Apônio se preocupa em relevar, em seu Comentário, a unidade desse desígnio, “ao preparar e anunciar a sequência dos seus desenvolvimentos, ao recordar os pontos adquiridos, ao retomar de bom grado as mesmas expressões para traduzir as mesmas realidades”,<sup>529</sup> pois é nesta trama contínua que se inserem as exposições doutrinárias.<sup>530</sup> De fato, como observam os editores da Obra aponiana, é possível afirmar que esta

não é somente uma explicação concatenada do texto. Apônio se aproveita das passagens da Escritura para apresentar argumentações, sejam dogmáticas, sobre a Trindade, a cristologia; seja espirituais, sobre as exigências do amor de Deus (II, 80-133), sobre a antropologia cristã (II, 392-427), sobre a luta entre Cristo e Satanás (II, 490-620), sobre a exegese, a propósito da “adega do vinho” (III, 626-660), etc. Ele jamais esquece que a finalidade da exegese é instruir a alma e uni-la a Deus, trazendo “alguma consolação aos pobres que têm fome”.<sup>531</sup>

<sup>524</sup> Ver Prol., 7; VIII, 1025; XII, 1291-1292.

<sup>525</sup> VII, 230; IX, 9. “*Quod si vires deficiunt adipisci ad intellegendum quae scripta sunt, sine intermissione orando petamus...*” (I, 404-406).

<sup>526</sup> VIII, 564-566.

<sup>527</sup> VIII, 584-587.

<sup>528</sup> XII, 1295-1297.

<sup>529</sup> VrN, Introd., p. 65.

<sup>530</sup> Veja-se VrN, Introd., p. 65. A esse propósito, escreve Simonetti: “Il fatto è che per Aponio il testo del *Cantico* spesso è solo il pretesto per introdurre gli argomenti più vari, dall’apertura antieretica (...), ad una dotta discussione sui numeri (...), all’esposizione di filosofia platonica e stoica (...)” (SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria, p. 288).

<sup>531</sup> VrN, Introd., p. 73.

Este é o fundamento do método exegético de Apônio, que consiste em interpretar a Bíblia com a Bíblia. E, junto com esse método essencial, o nosso autor lança mão de dois procedimentos clássicos de interpretação: o uso da etimologia dos nomes<sup>532</sup> e o simbolismo dos números.<sup>533</sup> Com relação ao uso da etimologia dos nomes, percebe-se que a própria Bíblia põe em relevo vários nomes de pessoas e de lugares, os quais aparecem carregados de sentido. É o caso, por exemplo, de Adão, Eva, Abraão, etc. – Bethél, Moriah, etc.. Além disso, Apônio recorre constantemente, ainda que com imprecisão, ao *Liber interpretationum hebraicorum nominum*, traduzido e adaptado por São Jerônimo, e que oferecia um vasto repertório de chaves bíblicas, tendo sido utilizado por Fílon, Orígenes e pelo próprio Jerônimo.<sup>534</sup>

Também tomando como fundamento a Sagrada Escritura, Apônio justifica o seu recurso ao simbolismo dos números. A esse propósito, ele argumenta:

Não se pode considerar algo inútil que, para a construção da arca, Deus ordene a Noé edificá-la seguindo um plano que comporta números e medidas. De mesmo modo, também no livro do profeta Ezequiel, quando ele recebe a ordem de descrever o desenho de Jerusalém e do templo, nós lemos que tudo foi realizado segundo o número e a medida, ainda que seja em figura. E o leitor curioso encontrará nos livros divinos muitas passagens análogas a essas”.<sup>535</sup>

Portanto, se o próprio Criador tudo fez “segundo a medida, o número e o peso”,<sup>536</sup> é legítimo recorrer às ciências profanas que fazem apelo ao número e à medida, enquanto podem ser úteis à elucidação dos mistérios dos números sagrados.<sup>537</sup>

Em suma, podemos dizer que Apônio se serve destes métodos hermenêuticos tradicionais: aproximação entre os textos bíblicos, utilização da etimologia e do simbolismo dos números. Contudo, ele lança mão de tais procedimentos de uma maneira bastante original, com o intento de descobrir as riquezas escondidas na Escritura como um todo, mas partindo deste livro tão original que é o Cântico dos Cânticos.

---

<sup>532</sup> Ver VII, 356-366.

<sup>533</sup> Ver IX, 52-56.

<sup>534</sup> “Apponius y recourt constamment, (...) même si c’est avec une certaine approximation, et en tire parfois des développements très appuyés, comme par exemple sur le symbolisme des mariages des patriarches à partir de leurs noms et de ceux de leurs épouses” (VrN, Introd., p. 65).

<sup>535</sup> IX, 52-57.

<sup>536</sup> IX, 20.41-42 (= Sb 11, 21).

<sup>537</sup> Veja-se VrN, Introd., p. 66.

### 3.4.3 Originalidade do Cântico dos Cânticos

A inteligência espiritual da Sagrada Escritura e o método exegético seguido por Apônio se aplicam por excelência ao Cântico dos Cânticos, que é o livro bíblico por ele comentado. Dentre todos os escritos veterotestamentários, este poema ocupa, segundo o nosso autor, um lugar de destaque, podendo até ser considerado “o livro da ternura de Deus”.<sup>538</sup> Com efeito, escreve ele,

não se trata aqui dos terrores do julgamento e nem se fala dos castigos dos ímpios, como em outros livros da Escritura; não, este é um canto, como uma doce melodia de amor entre o Verbo de Deus e a alma. E quando se diz que algum mal vai precipitar-se sobre a alma, isto é ensinado por meio de uma terna advertência.<sup>539</sup>

Segundo o nosso exegeta, esse livro bíblico se apresenta como um cântico nupcial cantado pelo Espírito Santo por ocasião das núpcias de Cristo e da Igreja.<sup>540</sup> Trata-se de um texto profético que anuncia a encarnação do Verbo, com a qual são reveladas e completadas as coisas que antes estavam cobertas com o véu do mistério.<sup>541</sup> De fato, com a encarnação, “o Mestre tomou como esposa a serva; o Rei, a pobreza; o Eterno, a criatura mortal; o Cristo rei e Senhor, a Igreja, isto é, o Verbo de Deus, a alma”.<sup>542</sup> Por este motivo, para compreender tal cântico, é necessário deixar-se guiar pelo Espírito Santo, visto que foi Ele quem ditou este cântico pela boca de Salomão.<sup>543</sup> Deve-se, portanto, procurar o sentido espiritual e escondido do texto, pois esse livro bíblico, segundo o nosso autor, trata de um amor totalmente espiritual.<sup>544</sup> Neste sentido, Apônio rejeita a ideia de que o poema bíblico seja um canto profano de celebração do amor humano e afirma que pobres seriam aqueles que vissem neste livro um poema amoroso.<sup>545</sup>

O escopo do Comentário é essencialmente procurar o sentido escondido do texto, a *intellegentia mysteriorum*. De fato, de acordo com o nosso autor, nesse cântico tudo é alegórico e “lá onde o Espírito Santo se serve de figuras, é necessário

<sup>538</sup> VrN, Introd., p. 66.

<sup>539</sup> II, 291-295.

<sup>540</sup> “... *secundum quod Carmen nuptiale Christo Ecclesiae nubenti Spiritum sanctum cecinisse intellegi diximus*” (V, 457-459).

<sup>541</sup> “*In quo Cantico omnia quae narrantur tecta mysteriis, in Verbi incarnatione revelata et completa docentur*” (I, 50-52).

<sup>542</sup> I, 73-75.

<sup>543</sup> “*qui haec ore Salomonis scribenda dictavit*” (XII, 1291-1292).

<sup>544</sup> I, 38-40.

<sup>545</sup> XII, 1304-1305.

que nós, de algum modo, façamos uso da alegoria”.<sup>546</sup> Convém, contudo, notar que só essa vez Apônio utiliza o termo “alegoria”. Ele prefere falar de “sentido típico”,<sup>547</sup> “sentido figurado”<sup>548</sup> e frequentemente emprega o termo “enigmas”.<sup>549</sup> Note-se que “todos estes termos parecem intercambiáveis: *in figura et in aenigmatibus* (I, 49): *figuram vel typum* (VII, 504); *typos et figuras* (III, 583)”.<sup>550</sup>

Essas “figuras” presentes no poema bíblico encobrem os “mistérios”. Um termo, este último, que na obra apôniana recebe acepções diversas,<sup>551</sup> mas que indica sobretudo as realidades escondidas na Sagrada Escritura.<sup>552</sup> Aquilo que dissemos anteriormente a respeito da totalidade das Escrituras se verifica de maneira excelente no Cântico dos Cânticos, no qual

todos os “mistérios” particulares que a Sagrada Escritura encerra ilustram um único “mistério”: aquele do amor que preside às núpcias da divindade e da humanidade. Tal mistério reveste um tríplice aspecto: a união do Verbo divino com a alma humana de Cristo na Encarnação (esta alma é única, perfeita, imaculada, a pomba, celebrada sobretudo nos livros IX e XII); a união de Cristo e da Igreja, sua esposa (tema essencial desenvolvido pelo comentário); a união de Cristo e da alma cristã.<sup>553</sup>

Na verdade, os temas se entrelaçam: “o Cristo atesta que Ele toma por esposa a Igreja; o Verbo de Deus, a alma” (I, 188); “a Igreja uma vez unida ao Cristo, isto é, a alma ao Verbo de Deus”.

De acordo com Apônio, no Cântico dos Cânticos não há nada que faça alusão à história, que tenha um “sentido histórico”, tal como frequentemente acontece no comentário aos outros livros bíblicos. O nosso autor exclui esta possibilidade e declara que “em todo este Cântico o Espírito Santo compôs uma espécie de canto nupcial por meio de enigmas, sem que nada diga respeito à história”.<sup>554</sup> O rei Salomão não fala aqui das suas próprias núpcias, mas daquelas do “verdadeiro Salomão”.<sup>555</sup> E mesmo quando, uma vez ou outra, Apônio utiliza algumas

<sup>546</sup> “*Et necesse est ubi figuris agit Spiritus sanctus, nos allegoriae omnimodo deservire*” (II, 295-296).

<sup>547</sup> *Per typum*: VI, 315; *typum tenere*: III, 288; *typum gerere*: VII, 504.

<sup>548</sup> *In figura*: I, 385; II, 304; *figuram gerere*: VII, 504, ou *portendere*: XII, 350.

<sup>549</sup> *Per enigmata*: III, 7. 350; *aenigmatibus*: II, 289-290; XII, 420-421, etc.; *in aenigmatibus*: I, 49-50. 227-228.

<sup>550</sup> VrN, Introd., p. 68.

<sup>551</sup> Veja-se a nota a I, 48.

<sup>552</sup> VrN, Introd., p. 68.

<sup>553</sup> VrN, Introd., p. 68-69.

<sup>554</sup> II, 289-291.

<sup>555</sup> V, 524.720. Os editores da obra observam que “on rencontre pourtant une fois ou l’autre: *secundum historiam* (III, 32), mais c’est seulement à propos de réalités dont sont tirées les ‘figures’ porteuses d’un sens spirituel, comme ‘les dents’ (Ct 4,2: VI, 83), ‘la tourterelle’ (Ct 1,9: III, 32), ‘le grenadier’ (Ct 2,3: III, 544)” (VrN, Introd., p. 69).

expressões, tais como: “*secundum historiam*”<sup>556</sup> ou “*secundum ordinem historiae*”,<sup>557</sup> a sua intenção é referir-se a realidades das quais são tiradas as “figuras” portadoras de um sentido espiritual. Assim, por exemplo, quando comenta Ct 4,2,<sup>558</sup> ele afirma que os “dentes” da Igreja são aqueles que já não necessitam do leite da doutrina, mas que, tendo superado a idade da infância, não somente mastigam um alimento fortíssimo, mas são constituídos no corpo da Igreja com a função de esmiuçar e ruminar a carne da Palavra de Deus e distribuir as sentenças divinas aos fiéis, segundo o que convém a cada pessoa.<sup>559</sup>

Tampouco se trata de um “sentido literal”, ainda que Apônio fale da “letra” do Antigo Testamento, ao escrever que o Verbo de Deus convida o povo judeu a “sair” da dimensão meramente literal do texto.<sup>560</sup> Em suma, pode-se dizer que, segundo Apônio, “o texto do Cântico não comporta um sentido literal ou histórico que já não seja um sentido figurado e espiritual”.<sup>561</sup>

Algumas vezes, Apônio faz alusão ao “sentido moral”<sup>562</sup> do poema bíblico, indicando, desse modo, o último dos três aspectos acima elencados, ou seja, aquilo que diz respeito ao amor entre Cristo e a alma cristã. Assim, por meio do Cântico dos Cânticos, somos ensinados acerca da conduta a seguir para agradar a Deus.<sup>563</sup> Na realidade, ainda que o nosso autor não faça menção explícita do sentido moral, é esse o aspecto que ele frequentemente desenvolve durante o seu comentário,<sup>564</sup> que ele mesmo diz ter escrito seguindo os passos dos mestres que o precederam.

<sup>556</sup> III, 544 ; VI, 83.

<sup>557</sup> III, 32.

<sup>558</sup> O texto da versão latina comentada por Apônio é o seguinte: “*Dentes tui sicut greges detonsarum quae ascenderunt de lavacro. Omnes gemellis fetibus, et sterilis non est inter eas*” (VI, 67-69).

<sup>559</sup> “*Dentes itaque Ecclesiae illos opinor intellegi qui non lacte doctrinae indigent, sed infantiae transcendentis aetatem, non solum fortissimum cibum mandunt, sed etiam ut ossa fortissima in Ecclesiae corpore ad dividendam et ruminandam carnem verbi Dei constituti probantur, et acutissimi ingenio ad dividendas unicuique animae pro possibilitate quid conveniat divinorum verborum sententias*” (VI, 69-75).

<sup>560</sup> XI, 231.242: “*ut eum (Verbum) foris litteram... inveniat*”.

<sup>561</sup> VrN, Introd., p. 70. “S’agissant du *Cantique des Cantiques*, les sens ‘littéral’ est déjà un sens spirituel” (nota 2 a II, 290).

<sup>562</sup> “*Sed amplius, haec ad animam referenda sunt, id est ad morale sensum*” (V, 105-106). Ver I, 706; V, 80; VII, 326).

<sup>563</sup> “*moralia praedicando, id est mores quos diligit Deus*” (VII, 454).

<sup>564</sup> VrN, Introd., p. 70.

### 3.4.4 “Seguindo os passos dos antigos mestres...”

Conforme dissemos acima, a finalidade da exegese de Apônio é instruir e dar alguma consolação àqueles que têm fome e sede da Palavra de Deus.<sup>565</sup> Isto ele o faz “segundo os passos dos antigos mestres”.<sup>566</sup> Contudo, cabe perguntar-se como e até que ponto Apônio é devedor daqueles que ele chama “antigos mestres”. Para responder a esse questionamento, é importante observar que Apônio dificilmente pôde ler comentários completos ao Cântico dos Cânticos e que os comentários gregos de Hipólito e de Gregório de Nissa eram-lhe inacessíveis, visto que não haviam sido traduzidos.<sup>567</sup> O único comentário grego a ser traduzido foi aquele de Filão de Carpásia, e a sua tradução foi realizada apenas no séc. VI.<sup>568</sup> Além disso, quase nada sabemos a respeito dos mais antigos comentários latinos de Retício de Autun e Vitorino de Petóvio. Na opinião de B. de Vregille e L. Neyran, embora se percebam alguns pontos de contato com as cinco *Homilias* de Gregório de Elvira, cujo comentário se estende somente até Ct 3,5, é pouco provável que Apônio tenha delas tomado conhecimento, visto que a difusão de tais homilias ocorreu apenas na Espanha.<sup>569</sup>

Em compensação, Apônio certamente conheceu tanto as duas *Homilias* de Orígenes sobre Ct 1,1–2,14, quanto o Comentário origeniano ao Ct 1,1–2,15.<sup>570</sup> De fato, numerosas são as passagens paralelas, e algumas vezes parece tratar-se até mesmo de empréstimos por parte do Comentário aponiano.<sup>571</sup> Nas notas da edição

<sup>565</sup> Prólogo, linha 27.

<sup>566</sup> “... *vestigia antiquorum magistrorum secutos*” (Prólogo, linha 26). Ver também I, 406-407.

<sup>567</sup> VrN, Introd., p. 73.

<sup>568</sup> Como dissemos acima, a tradução do comentário filoniano foi realizada por Epifânio Escolástico, o qual, em seu trabalho, “utilise une version latine très particulière du *Cantique*, et cette traduction n’a connu aucune diffusion” (VrN, Introd., p. 74). Ver também a nota 1 da mesma página.

<sup>569</sup> “Il nous paraît bien douteux qu’Apponius ait eu connaissance de 5 Homélie de Grégoire d’Elvire, qui ne vont pas au-delà de *Cant.* 3,5 et qui n’ont connu de diffusion qu’en Espagne” (VrN, Introd., p. 74 e nota 2). Com relação aos pontos de contato entre os dois comentários, pode-se mencionar, por exemplo, a passagem em que Apônio afirma que o *unguentum* recebido pela Igreja ao renascer no Espírito é muito superior àquele que a Sinagoga recebia corporalmente em figura. Eis como ele escreve: “*Sed quantum distat vivus homo a pictura fucis colorum oblita, tantum interest quod Ecclesia suscepit nascendo in Spiritu, cuius figura synagoga suscipiebat in corpore*” (I, 348-351). O trecho do comentário de Gregório que apresenta semelhanças a este de Apônio encontra-se em *Tract. in Cant.*, I, 13 (CCL 69, p. 174).

<sup>570</sup> Como dissemos acima, enquanto as duas homilias de Orígenes foram traduzidas por São Jerônimo, a tradução do Comentário origeniano incompleto é obra de Rufino de Aquileia.

<sup>571</sup> Na edição da obra aponiana em *SCh*, tratando dos numerosos indícios do influxo desses textos origenianos sobre o Comentário de Apônio, os editores B. de Vregille e L. Neyran retificaram o parecer dado em CCL 19: “Sur ce point, notre introduction au CCL 19, tout en fournissant de

de *SCh*, os editores da Obra aponiana se preocuparam em indicar as afinidades entre os comentários de Apônio e de Orígenes.<sup>572</sup> Sem a pretensão de fazer aqui uma exaustiva comparação entre as duas obras, passaremos agora à apresentação de algumas passagens que revelam uma aproximação entre as mesmas.

Uma semelhança pode ser percebida no fato de que, em algumas passagens, Apônio, assim como Orígenes, não separa, mas coloca a relação sponsal entre Cristo e Igreja no mesmo plano do sponsalício entre o Verbo de Deus e a alma-esposa. No livro I, 188-189, por exemplo, lemos o seguinte no Comentário aponiano: “Cristo atesta que Ele toma por esposa a Igreja e o Verbo de Deus, a alma”. Da mesma forma, no livro V, 2-5, o nosso autor escreve: “uma vez que a Igreja encontra-se unida a Cristo, ou seja, a alma ao Verbo de Deus, este último, a fim de cumulá-la de uma alegria ainda maior, mostra-lhe tudo aquilo de que Ele *se alimenta* com prazer e aquilo com que Ele nela se compraz”.<sup>573</sup> Uma linguagem semelhante encontramos no Comentário origeniano, quando o exegeta alexandrino afirma que “tanto a alma, que foi criada à Sua imagem, quanto a Igreja” se enamoraram do Verbo de Deus. E continua dizendo que no livro bíblico do Cântico dos Cânticos o Verbo de Deus dirige tais palavras à alma unida a si ou à Igreja.<sup>574</sup>

Outro ponto de contato se constata quando Apônio, ao afirmar a superioridade do poema bíblico sobre todos os outros cânticos presentes na Bíblia, escreve que nesse livro a Igreja se dirige a Deus, chamando-o “Pai do esposo” e suplicando-lhe que não mais envie mensageiros, mas que manifeste abertamente o esposo, por meio do mistério da Encarnação.<sup>575</sup> Ora, no mesmo contexto, a expressão “ao Pai do esposo” é cara a Orígenes, segundo o qual a esposa, ardendo de desejo de ver o esposo e de comprazer-se com os seus beijos, bem como ansiando obter o que tanto

---

nombreux éléments de comparaison, était par trop négative (p. LXXXVII-LXXXIX e CIX) et il y a lieu de la rectifier” (VrN, Introd., p. 75).

<sup>572</sup> Contudo, afirmam não estar de acordo com todos os pontos de contato indicados por KÖNIG, H., “*Vestigia antiquorum magistrorum sequi*”. *Wie liest Apponius Origenes?*, p. 129-136. Ver VrN, Introd., p. 75, nota 1, em que os editores fornecem um elenco de possíveis aproximações entre os dois comentários.

<sup>573</sup> O grifo é do Comentário aponiano. Veja-se também I, 75.

<sup>574</sup> “*Adamavit enim eum sive anima quae ad imaginem eius facta est, sive ecclesia. Sed et magnificus hic ipse ac perfectus sponsus quibus verbis usus sit ad coniunctam sibi animam vel ecclesia, haec ipsa scriptura nos edocet*” (ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques [SCh 375]*, p. 80).

<sup>575</sup> “*Ubi orat ad Patrem sponsi Ecclesia – qui est Sermo Dei – ut iam non per nuntios sponsi, qui sunt angeli, qui a Dei Filio Ecclesiae futurae repropitiationis nuntia deferabant, sed ipsum per incarnationis mysterium iam aliquando coram ostendat*” (I, 260-264).

deseja, suplica a Deus em oração, sabendo que ele é o Pai do seu esposo.<sup>576</sup> De forma ainda mais semelhante ao texto aponiano apenas citado, o exegeta alexandrino escreve que a esposa, inflamada de amor pelo esposo, se dirige a Deus com a seguinte oração: “Por essa razão, a ti, Pai do meu esposo, apresento uma prece e suplico que, enfim, tomado de compaixão pelo meu amor, o envies, para que já não me fale somente por meio dos seus servos, os anjos e os profetas, mas que Ele mesmo venha e *me beije com os beijos de sua boca*”.<sup>577</sup>

Ainda outro possível ponto de contato entre os dois autores pode ser observado na interpretação dos “sentidos” como “janelas da alma”, por meio dos quais, segundo Apônio, Deus olha, após ter sido invocado pela penitência e pelas orações da alma, a fim de ver se não estão contaminados com tudo aquilo que pode torná-los impuros.<sup>578</sup> Também Orígenes afirma que “podemos compreender os sentidos corpóreos como janelas, por meio das quais a vida ou a morte entram na alma”.<sup>579</sup> Para ele, a morte entra na alma por meio dos ouvidos, por exemplo, quando a pessoa acolhe uma palavra vã e principalmente a falsa ciência das doutrinas perversas.<sup>580</sup> No entanto, se a alma, ao perceber o esplendor do mundo, for capaz de compreender, a partir da beleza das coisas criadas, o Criador de tudo, louvando-O pela Sua obra, então pode-se afirmar que a vida entra nessa alma através das “janelas” dos seus olhos.<sup>581</sup>

<sup>576</sup> “... *et agentem omnis, quatenus possit aliquando videre sponsum suum atque osculis eius perfrui. Quae, quoniam differri amorem suum nec adipisci se posse quod desiderat, videt, convertat se ad orationem et supplicet Deo, sciens eum Patrem esse sponsi sui*” (ORIGÈNE, Commentaire sur le Cantique des Cantiques [Sch 375], p.178).

<sup>577</sup> ORIGÈNE, Commentaire sur le Cantique des Cantiques [Sch 375], p. 180. Como se percebe, evoca-se aqui o texto de Ct 1,2.

<sup>578</sup> “*Ad quam Sermo Dei, paenitentiae orationumque vocibus revocatus, venite et aspicit per fenestras, sensus eius, quibus corporeas peragit actiones, si non sunt polluti sordibus lascivae delectationis auditus; si non concupiscentiae visus; si non meretricum odoribus delectantur; si non turpiloquiis et quae Deo contraria sunt labia inquinata; si non sceleratis operibus pollutae sunt manus. De quibus dixit profeta: Intravit mors per fenestras nostras* (IV, 262-269). Apônio cita o texto de Jr 9,21, já citado por Orígenes. No comentário origeniano, “le texte scripturaire est pourtant différent: *adscendit mors per fenestras vestras*. La leçon d’Apponius: *Intravit mors per fenestras nostras*, est identique à celle de l’*Opus imperfectum in Mattheum* (PG 56, 924)” (IV, 269, nota 1).

<sup>579</sup> ORIGÈNE, Commentaire sur le Cantique des Cantiques [Sch 376], p. 664.

<sup>580</sup> “*Sed et sum recipit quis auditum vanum et praecipue falsae scientiae dogmatum perversorum, tunc mors per aurium fenestras intrat ad animam*” (ORIGÈNE, Commentaire sur le Cantique des Cantiques [Sch 376], p. 664-666).

<sup>581</sup> “*Si vero anima intuens ornamentum mundi et ex pulchritudine creaturarum conditorem omnium intelligat Deum et opera eius miretur laudetque operum creatorem, ad hanc animam vita per fenestras ingreditur oculorum*” (ORIGÈNE, Commentaire sur le Cantique des Cantiques [Sch 376], p. 666).

Essas passagens apenas elencadas revelam a influência da exegese origeniana sobre a obra apôniana. Entretanto, é necessário recordar que para o comentário dos versículos que se estendem de Ct 2,16–8,14, ou seja, a maior parte do poema bíblico, Apônio não dispunha das obras de Orígenes. No máximo, ele poderia ter extraído alguns elementos de interpretação a partir dos comentários de outros livros bíblicos, em que Orígenes citava ocasionalmente o Cântico dos Cânticos.<sup>582</sup> E mesmo quando se considera os versículos comentados por ambos os autores, constata-se que as diferenças de interpretação superam as semelhanças. Com efeito, o simples fato do teor dos lemas comentados ser bastante diferente orienta diversamente o Comentário.<sup>583</sup>

Evidentemente, quando se consideram os pontos de contato entre os dois autores, não se pode transcurar o fato de que a influência de Orígenes ocorreu no Ocidente antes mesmo da tradução do seu comentário. É o caso, por exemplo, de Ambrósio, que, apesar de não ter comentado formalmente o Cântico dos Cânticos, em algumas ocasiões interpreta o tema geral e numerosos detalhes desse livro bíblico.<sup>584</sup> Porém, o que chama a atenção é sobretudo a originalidade e a liberdade de interpretação do Comentário de Apônio, o qual revela ter consciência do caráter original da sua obra através do uso frequente de algumas expressões que demonstram modéstia, tais como: “penso”, “suponho”, “podemos entender”, “não seria inconveniente se pensar”, etc.<sup>585</sup> Na opinião dos editores B. de Vregille e L. Neyrand, se o nosso autor afirma “seguir os passos dos antigos mestres”, ele o faz mais “para justificar o seu propósito de comentar espiritualmente todo o *Cântico* do que com a intenção de submeter-se ao detalhe de uma exegese recebida dos seus predecessores”.<sup>586</sup> Aliás, o próprio fato de empreender a tarefa de comentar

<sup>582</sup> VrN, Introd., p. 75.

<sup>583</sup> Por exemplo, como dissemos acima, enquanto a lição de Jr 9,21 de que dispunha Apônio era “*Intravit mors per fenestras nostras*” (IV, 269), o texto origeniano traz “*adscendit mors per fenestras vestras*” (ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* [SCh 376], p. 664).

<sup>584</sup> “Ambroise a commenté de longs passages du *Cantiques des Cantiques*, spécialement dans le *De Isaac vel anima* (CSEL, 32<sup>1</sup>, p. 639-700) et dans l’*Expositio psalmi 118* (CSEL 62)” (VrN, Introd., p. 76, nota 1).

<sup>585</sup> “*opinor* (31 occurrences), *mihi videtur, videntur* (19), *intelligere possumus* (7), *non erit incongruum* (5), *non incongrue opinamur, non erit inconveniens intellegi, non erit alienum*, etc.” (VrN, Introd., p. 76).

<sup>586</sup> VrN, Introd., p. 76. O grifo é dos editores.

espiritualmente um livro bíblico faz de Apônio um herdeiro dos “antigos mestres”, aos quais ele denomina os “antigos pais”, interpretes dos livros divinos.<sup>587</sup>

A proeza realizada por Apônio consiste em ter visto nos diálogos entre os esposos do livro bíblico todo o desenvolvimento das núpcias de Cristo com a Igreja ao longo da história. Aos seus olhos, o Cântico dos Cânticos é como “um vasto afresco histórico, no qual se descobrem progressivamente as diferentes etapas da encarnação de Cristo no mundo dos homens, ou seja, o estabelecimento progressivo da Igreja sobre a terra até o último dia”.<sup>588</sup> O Comentário aponiano é único e original porque não descreve, em primeiro lugar, a progressão de amor entre a alma e Deus, mas traça como que uma história da humanidade que se desperta para o amor de Deus.<sup>589</sup> Portanto, do ponto de vista da história da exegese, ele merece ser estudado, pois contempla a história da salvação a partir da visão espiritual da união entre Cristo e a alma.<sup>590</sup> A sua interpretação do Cântico dos Cânticos é singular, visto que, para ele, tal livro bíblico celebra a unidade divino-humana na Pessoa de Cristo.<sup>591</sup>

No capítulo que segue, passaremos a tratar do mistério da misericórdia à luz da Obra de Apônio. Sabemos que o atributo divino da misericórdia perpassa toda a economia da salvação, que no fundo é uma economia do amor misericordioso de Deus pela humanidade, com a qual Ele selou uma aliança sponsal. Como Esposo que permanece fiel a esta aliança, Ele revela que a sua fidelidade (*hesed*) é plena de misericórdia para com a esposa que nem sempre é fiel. Assim, colocaremos em evidência o profundo nexos que, no horizonte histórico-salvífico, existe entre estes dois mistérios: mistério da misericórdia e mistério nupcial.

---

<sup>587</sup> VrN, Introd., p. 76-77. Em X, 209-211, Apônio faz alusão a esta temática quando recorda aqueles que conservam em si todas as interpretações que os antigos pais fizeram dos livros divinos.

<sup>588</sup> VrN, Introd., p. 77.

<sup>589</sup> VrN, Introd., p. 78.

<sup>590</sup> Ver STUDER, B., Apponio, NDPAC, I, col. 430.

<sup>591</sup> Ver KÖNIG, H., Apponio, p. 89.

## 4

# O MISTÉRIO DA MISERICÓRDIA A PARTIR DO COMENTÁRIO APONIANO

Chegamos ao último capítulo desta Tese, no qual abordaremos o mistério da misericórdia à luz do Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos. A expressão “mistério da misericórdia” aparece na Bula de convocação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. Nela, o Papa Francisco assim escreve:

Precisamos sempre contemplar o *mistério da misericórdia*. É fonte de alegria, serenidade e paz. É condição da nossa salvação. Misericórdia: é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia: é o ato último e supremo pelo qual Deus vem ao nosso encontro. Misericórdia: é a lei fundamental que mora no coração de cada pessoa, quando vê com olhos sinceros o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia: é o caminho que une Deus e o homem, porque nos abre o coração à esperança de sermos amados para sempre, apesar da limitação do nosso pecado.<sup>592</sup>

Trata-se agora de considerar “teo-logicamente” tal mistério, ou seja, partindo da revelação que o próprio Deus Uno e Trino fez de si mesmo e que evidencia a misericórdia como um dos atributos divinos. Aliás, conforme recorda o teólogo W. Kasper, a misericórdia é o principal atributo de Deus e é um tema que merece ocupar um lugar central na reflexão teológica do século XXI, dada a sua importância na revelação bíblica e a sua relevância para o momento atual, em resposta aos sinais dos tempos. Por isso, o cardeal alemão considera imperdoável que tal temática tenha sido esquecida ou transcurada por algumas importantes obras e manuais recentes de teologia.<sup>593</sup> Com pesar, ele constata que

este tema, fundamental para a *Bíblia* e de atualidade para a experiência contemporânea da realidade, só ocupa, no melhor dos casos, um lugar marginal nos dicionários enciclopédicos e nos manuais de teologia dogmática. Tanto nos manuais tradicionais de teologia dogmática como nos mais recentes, a misericórdia de Deus é tratada unicamente como mais um dos atributos que resultam da essência metafísica do mesmo Deus. Deste modo, a misericórdia não desempenha nenhum papel dominante em todo o sistema.<sup>594</sup>

---

<sup>592</sup> FRANCISCO, PP., *Misericordiae Vultus*, Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia, 2. O grifo é nosso.

<sup>593</sup> Também o teólogo R. Fisichella afirma, a este propósito, que “surpreende bastante o fato de ver como a palavra ‘misericórdia’ parece não achar espaço nem direito de cidadania na maioria dos dicionários teológicos e nas obras de síntese. A possível justificação para tal omissão poderia ser esta: ela não se identifica imediatamente com ‘amor’. Contudo, essa mesma identificação não ajuda a esclarecer nem a qualificar melhor a originalidade do conteúdo” (FISICHELLA, R., *Sobre a teologia da misericórdia*, p. 111, nota 15).

<sup>594</sup> KASPER, W., *A misericórdia*, p. 22. Grifo do autor. Ao citar alguns manuais recentes, nos quais o tema da misericórdia está praticamente ausente, o próprio Kasper faz uma autocrítica: “Nem eu

A este propósito, R. Cantalamessa assim escreveu, por ocasião do Jubileu da Misericórdia:

Certamente, nunca foi ignorada, no cristianismo, a misericórdia de Deus! Mas a ela se confiou apenas a incumbência de moderar os rigores da justiça. A misericórdia era a exceção, não a regra. O ano da misericórdia é a ocasião de ouro para trazer à luz a verdadeira imagem do Deus bíblico que não só faz misericórdia, mas é a misericórdia.<sup>595</sup>

Por conseguinte, Kasper propõe o repensamento da doutrina sobre os atributos divinos, a fim de que a misericórdia ocupe o lugar central que lhe é devido. Ademais, ele mostra que quando a reflexão teológica se afasta da mensagem da misericórdia surgem consequências negativas para a pastoral e para a espiritualidade, as quais se tornam “suaves” e se degeneram “numa brandura sem energia nem vigor, carente de determinação e de um perfil claro e que procura unicamente fazer justiça, de um ou outro modo, a qualquer pessoa”.<sup>596</sup>

Um sintoma desta negligência em relação à misericórdia pode ser observado quando os manuais de teologia colocam em primeiro plano os atributos divinos que resultam da essência metafísica de Deus, tais como: simplicidade, infinitude, eternidade, onipresença, onisciência, onipotência, etc. Entretanto, Kasper observa que a misericórdia

não resulta da essência metafísica de Deus, mas sim da sua autorrevelação histórica, o mesmo se passando em relação à santidade e à ira de Deus, isto é, a sua oposição ao mal. Nestes termos, esquecer a misericórdia não é um problema marginal e secundário da doutrina de Deus; antes, pelo contrário, isso confronta-nos com o problema fundamental da determinação da essência de Deus e dos atributos divinos em geral, e obriga-nos a reformular a doutrina de Deus.<sup>597</sup>

Além disso, o ponto de partida metafísico tradicional considera Deus como o próprio Ser. Disso resulta a Sua perfeição de ser, o que “inclui a impassibilidade (*apátheia*) divina perante o sofrimento”, visto que “o sofrimento é entendido como carência”. Por conseguinte, “em razão do seu ponto de vista metafísico, era difícil para a dogmática falar de um Deus capaz de compartilhar o sofrimento”.<sup>598</sup> Ora, esta concepção da divindade como um ser “apático” absolutamente diverge da compreensão bíblica de Deus, o qual se mostra próximo das suas criaturas e é capaz

---

posso, infelizmente, deixar de me submeter a esta crítica, pois no meu tratado sobre Deus *Der Gott Jesu Christi* (1982), (...) passei igualmente por alto a ideia da misericórdia e dela fiz omissão” (KASPER, W., A misericórdia, p. 23, nota 36).

<sup>595</sup> CANTALAMESSA, R., A misericórdia salvará o mundo, p. 4.

<sup>596</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 23.

<sup>597</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 24.

<sup>598</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 24.

de sofrer com elas. Inclusive para a pastoral, a imagem de um ser divino apático traz consequências catastróficas, “pois a mensagem de um Deus impassível é uma das razões pelas quais Deus é visto por muitas pessoas como um ser estranho e, afinal, indiferente”.<sup>599</sup>

Outra consequência da concepção metafísica de Deus diz respeito à relação entre a misericórdia e a justiça divinas. Segundo a filosofia antiga, a justiça consiste em dar a cada um aquilo que lhe é devido. De acordo com esta lógica retributiva, Deus recompensaria os bons e castigaria os maus. Contudo, isto põe um questionamento sobre “como é possível harmonizar a misericórdia divina e a justiça retributiva. (...) A resposta era: Deus é misericordioso com os pecadores arrependidos e desejosos de se converter, mas castiga aqueles que não se arrependem de suas más ações e não se convertem”.<sup>600</sup> Tal resposta demonstra que a misericórdia era vista como subordinada à justiça retributiva, dando origem à imagem um deus castigador e vingativo. No entanto, a partir da revelação bíblica compreendemos que a justiça divina, ao invés de castigadora, é uma justiça justificadora, ou seja, coincide com a misericórdia de Deus. Por conseguinte, encontramos-nos diante de um desafio fundamental, que Kasper resume da seguinte forma:

Assim, estamos perante a tarefa de retirar a misericórdia da humilde existência à qual ela tinha sido condenada na teologia tradicional. O que deve ser levado a cabo sem incorrer na imagem banal e minimizadora do “bom Deus”, que transforma Deus num colega benevolente e não toma já a sério a santidade divina. A misericórdia deve ser entendida como a própria justiça de Deus, como a sua santidade. Só deste modo poderemos fazer com que resplandeça de novo a imagem do Pai bondoso e compassivo que Jesus nos anunciou. Também caberia aqui dizer: é necessário desenhar a imagem de um Deus capaz de empatia.<sup>601</sup>

Nesta parte, em que trataremos da teologia deste principal atributo de Deus, que é a misericórdia, tomamos como base o seguinte versículo do Evangelho: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36). Interessa, em primeiro lugar, entender *como* é misericordioso o Pai do céu. Somente a partir desta ótica, poderemos entender e proceder de maneira misericordiosa, conforme o

<sup>599</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 25. Uma pertinente resposta teológica à indiferença religiosa, que pode advir de uma imagem distorcida de Deus, encontra-se na obra de LECUIT, J.-B., *Le désir de Dieu por l’homme. Une réponse au problème de l’indifférence*.

<sup>600</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 25.

<sup>601</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 26. Para um aprofundamento desta correta imagem de Deus que tem um *pathos* e é participante da sorte do seu povo, vejam-se as seguintes contribuições: NEHER, A., *La esencia del profetismo*, p. 77-102; CALLE, M. M., *La imagen de Dios en el Magnificat*.

Senhor nos ordenou. O rosto revelado por Deus na Sagrada Escritura traz a marca do Deus misericordioso, capaz de se compadecer dos seus, desejoso de estabelecer com seu povo uma aliança, permanecendo fiel ainda que o seu povo, que ele tomou como uma esposa, não o seja. Este é, segundo B. Maggioni, o sentido do vocábulo hebraico *hesed*, que pode ser traduzido como *fidelidade* e que “indica a conduta que deve ser mantida entre pessoas unidas por um vínculo; no contexto religioso evoca a Aliança”.<sup>602</sup> Entretanto, o biblista italiano explica que

Israel compreendeu – sobretudo os profetas – que, ainda que a fidelidade de Deus exija a respectiva fidelidade do homem, num certo sentido vai além desta: Deus mostra a sua *hesed* ainda que o homem falte com a sua parte. Assim, a *hesed* se torna “fidelidade misericordiosa”. Porém, não é uma misericórdia que nasce da compaixão, mas da fidelidade. Deus é fiel a si mesmo e mantém a Sua palavra apesar de tudo. Poderíamos falar de “obstinada solidariedade”. (...) Os profetas veem toda a história de Israel como uma tensão contínua entre a infidelidade dos homens (*pasha*’) e a misericordiosa fidelidade de Deus: a última palavra, porém, é sempre desta última, porque Iahweh é Deus, e não um homem (Os 11,9).<sup>603</sup>

Neste mesmo sentido, eis o que escreve K. Romaniuk:

Pode-se dizer que a misericórdia é a característica que mais diferencia JHWH das diversas divindades pagãs. (...) JHWH representa... uma radical novidade do ponto de vista da concepção da divindade. É um Deus pessoal que entra na história, torna-se interlocutor do ser humano, dá-se a conhecer, interpela-o e se deixa interrogar.<sup>604</sup>

Ao contemplarmos toda a obra de salvação da humanidade, é possível afirmar que Deus se doa em vista da salvação do homem. Aliás, se considerarmos as expressões neotestamentárias que se referem à misericórdia, constataremos a forte acentuação do caráter soteriológico, evidenciando “a obra salvífica, projetada pela misericórdia e pela compaixão de Deus Pai para com a humanidade, realizada por meio de Jesus Cristo”.<sup>605</sup>

O nosso enfoque desta temática fundamental será feito a partir da Obra de Apônio, segundo o qual no Cântico dos Cânticos são cantadas as núpcias entre o Verbo divino e a Igreja ao longo da história da Salvação. O horizonte é, portanto, histórico-salvífico. Ora, se considerarmos com atenção esta *historia salutis*, perceberemos que o fio condutor da mesma é o amor misericordioso de Deus, revelado no Antigo Testamento e manifestado plenamente em Cristo, o qual, na

<sup>602</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 50.

<sup>603</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 50.

<sup>604</sup> ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 148. Segundo B. Maggioni, “la misericordia rivela uno dei tratti più caratteristici del Dio della Bibbia: lo definisce” (MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 50).

<sup>605</sup> ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 149.

força do Espírito Santo, torna a Igreja, sua Esposa, testemunha da misericórdia infinita do seu divino Esposo.

Por outro lado, como afirma H. de Lubac, toda a história da salvação, do Gênesis ao Apocalipse, pode ser contemplada como uma história nupcial. O eminente teólogo recordava que, para os Padres da Igreja, este simbolismo nupcial não é apenas um entre outros, mas é um símbolo central, que guia toda a interpretação do Antigo Testamento. Ele escreveu profeticamente no ano de 1937:

Desde o início da Escritura, no frontispício da história, é já o Mistério que aparecia a eles (os Padres da Igreja) nas relações de Adão e Eva. E é o mesmo Mistério que a Escritura, do seu outro extremo, oferecia ainda a eles na “mulher vestida de sol” do Apocalipse. Portanto, é evidente que não temos aqui simplesmente um símbolo entre outros, símbolo que se distinguiria somente pela sua frequência e o seu maior interesse. Todos os outros se referem a ele mais ou menos diretamente. É o símbolo central, é como a alma que dirige toda a interpretação do Antigo Testamento. De maneira indissolúvel, esta interpretação se apresenta ao mesmo tempo como espiritual, histórica e social; e atribuir-lhe ao mesmo tempo esta tríplice qualidade é dizer, com uma única palavra, que essa tem como objeto a Igreja.<sup>606</sup>

As palavras deste teólogo sobre a centralidade do mistério nupcial na economia da salvação foram, de fato, proféticas, de algum modo antecipando aquilo que se lê na Exortação Apostólica *Verbum Domini*, quando esta trata da *resposta do homem ao Deus que fala* e cuja Palavra tem o primado no diálogo da Revelação. Escreve o Papa Bento XVI:

O mistério da Aliança exprime esta relação entre Deus que chama através da sua Palavra e o homem que responde, sabendo claramente que não se trata de um encontro entre dois contraentes iguais; aquilo que designamos por Antiga e Nova Aliança não é um ato de entendimento entre duas partes iguais, mas puro dom de Deus. Por meio deste dom do seu amor, Ele, superando toda a distância, torna-nos verdadeiramente seus “parceiros”, de modo a realizar o mistério nupcial do amor entre Cristo e a Igreja.<sup>607</sup>

Iniciaremos, portanto, este último capítulo com uma consideração sobre a Trindade, fonte da Misericórdia, a partir do Comentário de Apônio, dedicando aí um espaço a uma breve reflexão bíblico-sistemática sobre este atributo divino e tomando como base a Encíclica *Dives in misericordia*, de João Paulo II. Em seguida, passaremos à abordagem do mistério do Cristo-Esposo misericordioso à luz da Obra aponiana, a fim de melhor adentrarmos no mistério da Igreja-Esposa, que é depositária e missionária da misericórdia de Seu divino Esposo. A partir disso, extrairemos as conclusões e implicações práticas para a vida do cristão, o qual, ao

<sup>606</sup> DE LUBAC, H., *Cattolicismo*, p. 64.

<sup>607</sup> BENTO XVI, *Verbum Domini*, n. 22.

fazer a experiência da misericórdia, é chamado a ser testemunha do amor misericordioso de Deus para com toda a humanidade.

## 4.1

### A Trindade: Fonte da misericórdia

#### 4.1.1

##### A Misericórdia como Mistério: reflexão bíblico-sistemática

Ao nos encontrarmos diante do Sl 136, percebemos que o salmista exclama, em cada versículo, como que numa espécie de refrão, as seguintes palavras: “Eterna é a sua misericórdia”.<sup>608</sup> O intuito é aquele de mostrar que toda a história de Israel é marcada e regida pelo amor misericordioso, graças ao qual todos os acontecimentos adquirem um significado salvífico. De fato, “a misericórdia transforma uma simples história em evento de salvação”.<sup>609</sup> Na liturgia judaica, este salmo, chamado de “grande *hallel*”, foi posto, não por acaso, como oração central na celebração da Páscoa, na festa das Tendas e no ano novo, com o intuito de unir os eventos mais importantes da história do povo de Deus.<sup>610</sup>

Assim, nas linhas que seguem, abordaremos a revelação veterotestamentária, a qual, mediante alguns termos densos de significado, manifesta a ternura misericordiosa e a fidelidade amorosa de Deus à aliança selada com o Seu povo.

#### 4.1.1.1.

##### O rosto misericordioso de Deus no Antigo Testamento

No tocante à revelação do Antigo Testamento, numerosas são as passagens que mostram o “Deus de compaixão e piedade, lento para a cólera e cheio de amor e fidelidade” (Ex 34,6). O povo do Antigo Testamento fez uma peculiar experiência da misericórdia de Deus, na origem da qual está o Êxodo, quando Deus observou a miséria do seu povo e decidiu libertá-lo. Ali, em meio a uma situação de escravidão,

<sup>608</sup> A Bíblia de Jerusalém traz a seguinte tradução: “... o seu amor é para sempre”.

<sup>609</sup> FISICHELLA, R., Sobre a teologia da misericórdia, p. 97.

<sup>610</sup> Em Mt 26,30, o evangelista “narra a oração feita por Jesus ao celebrar a páscoa antiga e inaugurar o banquete eucarístico. O hino era justamente esse salmo da misericórdia de Deus com que Jesus cantava ao Pai o mistério que trazia impresso em sua existência histórica. A Páscoa, que marca o final do limite e da morte para a entrada imponente da vida de ressurreição, vislumbra, ao fundo, o cântico da misericórdia do Pai” (FISICHELLA, R., Sobre a teologia da misericórdia, p. 98).

miséria e opressão, Israel pôde experimentar a eficácia da Palavra de Iahweh, que diz: “Se clamar a mim, eu o ouvirei, porque sou compassivo” (Ex 22,26). O texto bíblico é claro ao relatar que Deus, percebendo a opressão vivida pelos israelitas, diz: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvi o seu clamor por causa dos seus opressores: pois eu conheço as suas angústias” (Ex 3,7). Deus, portanto, não permanece indiferente, mas se interessa pela situação dos que sofrem, trazendo-lhes alívio e consolação.<sup>611</sup> Em toda a revelação veterotestamentária, nota-se que vários termos, que possuem um significado afim, são utilizados para descrever a misericórdia de Deus, exprimindo, no entanto, um conteúdo fundamental.<sup>612</sup>

Muitos são os textos que apresentam o rosto do Deus fiel e misericordioso, cuja misericórdia significa a reação divina ao pecado, entendido como rejeição da aliança com Deus. Com efeito, a obstinação do homem no pecado não leva Deus a destruir a obra por ele começada, e sim a recomencá-la do início. A este respeito, afirma B. Maggioni:

[Deus] é obstinado na sua fidelidade: uma obstinação que encontra a própria raiz em Deus mesmo, não no homem. Eis por que o pecador (como é o caso do orante do Sl 51) deve pedir perdão pelo próprio pecado, recorrendo unicamente à misericórdia divina, de modo algum à própria justiça. Toda a Bíblia, Antigo e Novo Testamento, ilustra estas nossas afirmações.<sup>613</sup>

Nos primeiros versículos do Sl 51, encontram-se os vocábulos referentes ao pecado, mas também é presente o vocabulário clássico da misericórdia. A raiz *hnn* denota o gesto de um súdito que abaixa o olhar diante do seu senhor, indicando a gratuidade como uma característica essencial do agir de Deus. Já a raiz *rhm*, cujo plural é *rahamin*, evoca o seio materno e descreve toda a riqueza de emoções contidas no amor materno, podendo, por isso, ser traduzida com o termo “ternura”. Há ainda o vocábulo *hesed*, que é o mais rico e que indica a conduta que deve ser mantida entre duas pessoas ligadas por um vínculo. Por isso, pode ser traduzida com “fidelidade”.<sup>614</sup>

Este recurso aos vocábulos hebraicos usados para designar a misericórdia de Deus é geralmente o caminho mais utilizado pelos estudiosos ao tratar desta

<sup>611</sup> Veja-se VIRGILI, R., A misericórdia de Deus no Primeiro Testamento, p. 15.

<sup>612</sup> JOÃO PAULO II, Carta Encíclica *Dives in Misericordia* sobre a Misericórdia Divina, n. 4. (Doravante, abreviada: DM).

<sup>613</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 49.

<sup>614</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 49-50.

temática, no que tange ao Antigo Testamento.<sup>615</sup> No entanto, a biblista italiana R. Virgili considera uma limitação ater-se apenas à análise destas palavras e aos seus correspondentes em grego e demais traduções. Na verdade, observa ela,

a Bíblia inteira, da primeira à última página, é palavra de misericórdia. Em toda parte, por meio de palavras, frases e narrações, fala que Deus é amoroso, compassivo, fiel, transbordante de graças, terno, piedoso, benevolente, clemente e longânimo com seu povo e com todos aqueles que o procuram.<sup>616</sup>

Um dos traços mais característicos de Deus, a partir da revelação bíblica, é exatamente a misericórdia. Neste sentido, Israel experimentou a misericórdia divina em vários gestos concretos, tais como aqueles ocorridos durante o Êxodo, que devem ser recordados e meditados, por evidenciarem o tempo privilegiado da bondade divina. Conforme nos revela o já mencionado Sl 51, a tensão entre a infidelidade dos homens e a fidelidade misericordiosa de Deus não foi apenas a experiência vivida coletivamente pelo povo de Israel, mas é a vivência que marca a existência de cada indivíduo, na qual sempre triunfa a misericórdia, pois Deus oferece sempre uma nova chance.<sup>617</sup>

Na história da salvação, a libertação do povo de Israel do Egito representou uma nova etapa. Ali Deus se apresenta como Aquele que escuta o grito do Seu povo e vê a miséria deste último.<sup>618</sup> O nome divino revelado a Moisés, Iahweh, foi traduzido na LXX e na Vulgata da seguinte forma: “Eu sou aquele que é”.<sup>619</sup> Ora, conforme observa W. Kasper,

a partir desta tradução derivam toda a doutrina de Deus e o conceito metafísico de Deus como ser absoluto. Este conceito não é errado. Na verdade, o significado original de JHWH é mais profundo. JHWH significa: “Eu estou e estarei presente, Eu estou e estarei convosco; Eu sou o vosso Deus e vós sois o meu povo” (Ex 6,7). Com o seu nome, Deus mostra comoção e sensação dolorosa, compaixão e prontidão para ajudar. Deus é o Deus com o seu povo. Deus é o Deus que caminha com o seu povo e o acompanha no caminho de sua história. Ele é o Deus que liberta o seu povo.<sup>620</sup>

<sup>615</sup> Para um aprofundamento acerca da terminologia veterotestamentária utilizada para exprimir a ideia de misericórdia, reenviamos ao estudo de ROMANIUK, K., *Il grembo di Dio*, p. 9-14.

<sup>616</sup> VIRGILI, R., *A misericórdia de Deus no Primeiro Testamento*, p. 14. Na continuação do mesmo artigo, a autora apresenta a sua linha de pesquisa e escreve: “Assim, seguiremos um critério simplesmente temático, lendo alguns textos que nos parecem mais expressivos em relação ao nosso assunto” (p. 15).

<sup>617</sup> MAGGIONI, B., *Dio ci aspetta sempre*, p. 50-51.

<sup>618</sup> Ex 3,7ss.

<sup>619</sup> “*ho òn*”: Ex 3,14.

<sup>620</sup> KASPER, W., *La sfida della misericordia*, p. 28-29.

Ao revelar-se a Moisés pela segunda vez, Deus lhe diz: “Terei piedade de quem eu quiser ter piedade e terei compaixão de quem eu quiser ter compaixão” (Ex 33,19). Disto se depreende que a misericórdia

não é apenas expressão de uma complacência, mas de soberania, de liberdade, de independência e de senhorio. O significado metafísico é implicitamente presente. Porém, o significado bíblico é mais dinâmico e pessoal. Enquanto Deus é Deus, Ele é também misericordioso. Enquanto Deus é absoluto, ele é também misericordioso. A misericórdia é o seu Ser absoluto.<sup>621</sup>

Há ainda um terceiro aspecto, evidenciado quando Deus se revela pela terceira vez a Moisés e este último invoca o nome do Senhor que passou diante dele, fazendo a seguinte exclamação: “Iahweh! Iahweh... Deus de compaixão e de piedade, lento para a cólera e cheio de amor e fidelidade” (Ex 34,6). À luz deste texto, a misericórdia aparece também como expressão da fidelidade de Deus, à qual podemos sempre nos confiar. Assim, “esta fórmula da terceira revelação deve ser considerada como nome de Deus e quase como definição da essência de Deus”.<sup>622</sup>

Dentre as experiências bíblicas veterotestamentárias que ilustram bem a concepção da misericórdia divina, merece destaque aquela vivida, de modo emblemático, pelo profeta Oseias.<sup>623</sup> Este, como sabemos, tomou como esposa e amou profundamente uma prostituta, que o abandonou, mas o profeta permaneceu fiel a ela, apesar de tudo. Iluminado por Deus, Oseias compreende que a sua vivência serve, de maneira paradoxal, para que o povo de Israel penetre mais profundamente no mistério do amor de Deus e da sua fidelidade na história da salvação.<sup>624</sup> Nesta experiência, a revelação do amor misericordioso de Deus chega ao seu ápice, e vem à tona, a partir de sua história dramática, a dramaticidade da situação vivida pelo povo, o qual

infringiu a aliança e se tornou uma “prostituta desonrada”. Por isso, Deus rompeu com o seu povo e decidiu não mostrar mais nenhuma misericórdia ao povo infiel. O seu povo não é e não será mais o seu povo (Os 1,6-9). Toda a aliança parece acabada, e não se vislumbra mais futuro algum. Em seguida, acontece a virada dramática: “Meu coração se contorce dentro de mim, minhas entranhas se comovem” (Os 11,8). De maneira mais correta, é oportuno traduzir: Deus põe de cabeça para baixo, por assim dizer, a própria justiça, joga-a fora. (...) A sua compaixão explode e n’Ele a misericórdia prevalece sobre a justiça.<sup>625</sup>

<sup>621</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 29.

<sup>622</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 30.

<sup>623</sup> Ver Os 1,2-3.

<sup>624</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 51.

<sup>625</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 31.

Tais afirmações, que manifestam o abismo do mistério divino, encontram o seu fundamento naquilo que o próprio Deus diz: “Não executarei o ardor de minha ira, não tornarei a destruir Efraim, porque eu sou um Deus e não um homem, eu sou santo no meio de ti, não retornarei com furor” (Os 11,9). Estas palavras revelam de modo surpreendente que “a santidade de Deus, o seu ser totalmente diverso de todo o humano, não se manifesta na justa ira e nem mesmo na sua transcendência inacessível e insondável ao homem. O ser de Deus se manifesta na sua misericórdia”.<sup>626</sup>

Concluimos esta parte dedicada à misericórdia no Antigo Testamento, evidenciando que a mesma se apresenta como um tema fundamental no quadro da teologia bíblica veterotestamentária. Em sua misericórdia, Deus se mostra sensível aos pobres, sofredores, oprimidos, mas também aos pecadores. Por isso, numerosos textos bíblicos são caracterizados pela intenção de preparar o homem para a invocação e, ao mesmo tempo, a usufruir da misericórdia divina, que será revelada plenamente com a encarnação do Filho de Deus.<sup>627</sup>

#### 4.1.1.2.

#### **Cristo: encarnação da misericórdia de Deus**

No que diz respeito ao Novo Testamento, a revelação do amor misericordioso na história da salvação chega ao seu cumprimento em Jesus, o qual “não somente fala dela (misericórdia) e a explica com o uso de comparações e parábolas, mas sobretudo *Ele próprio encarna-a e personifica-a. Ele próprio é, em certo sentido, a misericórdia*”.<sup>628</sup> De fato, Ele é o Filho eterno, que é ícone do amor do Pai, como nos recorda o próprio magistério conciliar:

Jesus Cristo, Verbo feito carne, enviado “como homem para os homens”, “fala, portanto, as palavras de Deus” (Jo 3,34) e consuma a obra de salvação que o Pai lhe mandou realizar (Jo 5,36; 17,4). Por isso, Ele, vê-lo a Ele é ver o Pai (Jo 14,9), com toda a sua presença e manifestação da sua pessoa, com palavras e obras, sinais e milagres, e sobretudo com a sua morte e gloriosa ressurreição, enfim, com o envio do Espírito de verdade, completa totalmente e confirma com o testemunho divino a revelação, a saber, que Deus está conosco para nos libertar das trevas do pecado e da morte e para nos ressuscitar para a vida eterna.<sup>629</sup>

<sup>626</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 31.

<sup>627</sup> ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 62-63.

<sup>628</sup> DM, n. 2. O grifo é do próprio Documento pontifício.

<sup>629</sup> DV, n. 4.

Este amor divino se torna “misericordioso” exatamente por ser abaixar na direção do homem. Assim, a misericórdia se torna “o segundo nome” do Amor.<sup>630</sup> Jesus se torna para os pecadores um sinal particularmente legível de Deus, que é Amor, fazendo da misericórdia um dos principais temas da sua pregação. De maneira especial, esses temas aparecem em Lucas, que pode ser chamado de “Evangelho da Misericórdia”.<sup>631</sup>

Algo digno de ser notado é que a maioria das afirmações dos Evangelhos acerca da misericórdia divina nasceu no contexto das opiniões e atitudes dos fariseus, os quais isolavam e excluíaam os pecadores do seu tempo, considerando-os já perdidos.<sup>632</sup> Na verdade, como revelaram os profetas, Deus não quer a morte do pecador, mas que ele se converta e viva.<sup>633</sup> Esta é a atitude que vemos expressa em todos os gestos e ensinamentos de Jesus. As suas palavras confirmam o que já mencionamos sobre a autorrevelação divina, ou seja, que a misericórdia faz parte da própria natureza de Deus, como se deduz a partir do discurso da montanha no Evangelho de Lucas, cuja exortação a amar os inimigos se conclui com as seguintes palavras: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36).<sup>634</sup>

A este propósito, segundo o biblista K. Romaniuk, pode-se

dizer que ao adjetivo “misericordioso” corresponde o grego “*oiktirmon*”, que significa “aquele que faz misericórdia”. Respondendo de outro modo à pergunta: “Quem é Deus?”, seria possível, por isso, afirmar: “Aquele que faz misericórdia”. (...) Revelação suma e definitiva da misericórdia de Deus é a missão salvífica de Jesus Cristo, que torna presente o rosto de Deus na história humana e dá a conhecer o amor inabalável com o qual Deus ama a humanidade.<sup>635</sup>

<sup>630</sup> Expressão utilizada por João Paulo II, para o qual, a misericórdia “é, de fato, a dimensão indispensável do amor, é como que o seu segundo nome e, ao mesmo tempo, é o modo específico da sua revelação e atuação perante a realidade do mal que existe no mundo, que assedia e atinge o homem” (DM, n. 7). Este tema tem sido profundamente enfatizado pelo Papa Francisco desde o início de seu pontificado. Na Audiência Geral da quarta-feira, 13 de janeiro de 2016, o Papa iniciou um ciclo de catequeses sobre a misericórdia e afirmou que “na Sagrada Escritura, o Senhor é apresentado como ‘*Deus misericordioso*’. Este é o seu nome, através do qual Ele nos revela, por assim dizer, a sua face e o seu coração. Como narra o Livro do Êxodo, revelando-se a Moisés, Ele mesmo assim se define: ‘*Deus compassivo e misericordioso, lento para a ira, rico em bondade e em fidelidade*’ (34,6). Inclusive em outros textos voltamos a encontrar esta fórmula, com algumas variações, não obstante se ponha sempre a ênfase na misericórdia e no amor de Deus, que nunca se cansa de perdoar (Gn 4,2; Gl 2,13; Sl 86,15; 103,8; 145,8; Ne 9,17)” (PAPA FRANCISCO, Audiência, 13 de janeiro de 2016).

<sup>631</sup> Reenviamos ao estudo de CANCIAN, D., O evangelho da misericórdia, p. 37-96.

<sup>632</sup> Exemplar, neste sentido, é o texto de Lc 15,1-3, que explica o contexto no qual Senhor Jesus conta as três parábolas.

<sup>633</sup> Ez 33,11.

<sup>634</sup> Ver ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 77-78.

<sup>635</sup> ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 78.

No centro da mensagem de Jesus está o Deus que é Pai, e este é apresentado como um pai misericordioso em Lc 15,11-32. É um pai que espera o filho, abraça-o e lhe restitui todos os direitos que o mesmo possui enquanto filho. Nesta parábola, que poderíamos realmente intitular “do pai misericordioso” vemos expressa, de modo límpido, a essência da misericórdia divina. Trata-se de uma analogia que permite compreender mais plenamente o próprio mistério da misericórdia como um drama profundo que se desenvolve entre o amor do pai e o pecado do filho. O conteúdo da parábola trata da relação entre a justiça e o amor, que se manifesta como misericórdia. Torna-se evidente que “o amor se transforma em misericórdia quando é preciso ir além da norma exata da justiça”.<sup>636</sup>

O Pai da parábola é fiel à sua paternidade; e sua fidelidade se expressa não apenas na acolhida do filho, mas ainda mais pela alegria festiva com a qual o recebe. Trata-se de uma fidelidade totalmente centrada na humanidade e na dignidade do filho perdido, como expressa a Encíclica *Dives in misericordia*, ao definir o sentido mais profundo da misericórdia:

O verdadeiro significado da misericórdia não consiste apenas no olhar, por mais penetrante e mais cheio de compaixão que seja, com que se encara o mal moral, físico ou material. A misericórdia manifesta-se com a sua fisionomia característica quando *reavalía, promove e sabe tirar o bem de todas as formas de mal* existentes no mundo e no homem. Entendida desta maneira, constitui o conteúdo fundamental da mensagem messiânica de Cristo e a força constitutiva da sua missão.<sup>637</sup>

---

<sup>636</sup> DM, n. 5. Na sequência da Encíclica, o pontífice escreve que esta “norma exata da justiça” é uma “norma precisa, mas, por vezes, demasiado rigorosa. O filho pródigo, depois de ter gasto os bens recebidos do pai, ao regressar merece apenas ganhar para viver, trabalhando na casa paterna como empregado e, eventualmente, ir amealhando, pouco a pouco, certa quantidade de bens materiais, mas sem dúvida nunca em quantidade igual aos que tinha esbanjado. Tal seria a exigência da ordem da justiça, até porque aquele filho, com o seu comportamento, não tinha somente dissipado a parte de herança que lhe competia, mas tinha também *magoadado profundamente e ofendido o pai*. Na verdade, o seu comportamento, que a seu juízo o tinha privado da dignidade de filho, não podia deixar indiferente o pai; devia fazê-lo sofrer e fazer com que se sentisse, de algum modo, envolvido nesse procedimento. Tratava-se com efeito do seu próprio filho, e esta relação não podia ser alienada nem destruída, fosse qual fosse o seu comportamento. O filho pródigo tem consciência disso, e é precisamente essa consciência que lhe mostra claramente a dignidade perdida e o leva a avaliar corretamente o lugar que ainda lhe poderia tocar na casa do pai”. O grifo é do Documento pontifício.

<sup>637</sup> DM, n. 6. O grifo é do Documento pontifício. Neste mesmo número, João Paulo II acrescenta que a misericórdia, “entendida desta maneira, constitui o conteúdo fundamental da mensagem messiânica de Cristo e a força constitutiva da sua missão. Desta mesma maneira entendiam e praticavam a misericórdia os discípulos e seguidores de Cristo. A misericórdia nunca cessou de se manifestar nos seus corações e nas suas obras, como prova particularmente criadora do amor, que não se deixa ‘vencer pelo mal’, mas vence ‘o mal com o bem’ (Rm 12,21). É preciso que o rosto genuíno da misericórdia seja sempre descoberto de maneira nova. Não obstante vários preconceitos, a misericórdia apresenta-se como particularmente necessária nos nossos tempos”.

Além disso, percebemos que Deus veio ao encontro da humanidade, abaixando-se e humilhando-se até a morte e morte de cruz,<sup>638</sup> de tal maneira que o crucificado é imagem concreta da misericórdia divina. A cruz de Cristo nos fala do amor do Pai, que é fiel ao seu eterno amor pelo homem. Crer no Crucificado significa acreditar que o amor é mais forte do que o pecado e do que a morte; e crer no amor significa acreditar na misericórdia, que é dimensão indispensável do amor e o modo específico da sua revelação e atuação em relação ao mal.<sup>639</sup> Assim, a cruz de Cristo é como um toque do eterno amor sobre as feridas mais dolorosas da existência terrena. Com efeito,

precisamente n'Ele, em Cristo, é feita justiça do pecado à custa do seu sacrifício, da sua obediência "até à morte" (Fl 2,8). Aquele que era sem pecado, "Deus o tratou por nós como pecado" (2Cor 5,21). É feita justiça também da morte que, desde o início da história do homem, se tinha aliado ao pecado. E este fazer-se justiça da morte realiza-se à custa da morte d'Aquele que era sem pecado e o único que podia, mediante a própria morte, infligir a morte à morte (1Cor 15,54s). Deste modo, a *Cruz de Cristo*, na qual o Filho consubstancial ao Pai presta *plena justiça a Deus*, é também *revelação radical da misericórdia*, ou seja, do amor que se opõe àquilo que constitui a própria raiz do mal na história do homem: se opõe ao pecado e à morte.<sup>640</sup>

Na sua Ressurreição, o Filho de Deus experimentou de maneira radical em si a misericórdia, ou seja, o Amor do Pai, que é mais potente do que a morte. Além disso, a Encíclica sobre a Misericórdia divina assevera que

Ele é também o mesmo Cristo Filho de Deus, que no termo – e, em certo sentido, já para além do termo – da sua missão messiânica, se revela a si mesmo como fonte inexaurível de misericórdia, daquele amor que, na perspectiva ulterior da história da Salvação na Igreja, deve perenemente mostrar-se *mais forte do que o pecado*. Cristo pascal é a encarnação definitiva da misericórdia, o seu sinal vivo: histórico-salvífico e, simultaneamente, escatológico.<sup>641</sup>

Podemos também recordar a parábola do bom samaritano, que representa uma verdadeira inversão da prospectiva e uma mudança do paradigma. De fato, diante do mestre da Lei que lhe pergunta: "Quem é o meu próximo?", Jesus responde, propondo, em forma de parábola, a situação concreta de um homem que sofre e não pode, por si mesmo, encontrar uma solução.<sup>642</sup> Com tal parábola, o Senhor não quer indicar a necessidade de um humanismo universal, mas manifestar qual é o comportamento de Deus, que chama a si todos os que estão cansados e fatigados.<sup>643</sup>

<sup>638</sup> Fl 2,5-11.

<sup>639</sup> Ver DM, n. 7.

<sup>640</sup> DM, n. 8. O grifo é do próprio Documento pontifício.

<sup>641</sup> DM, n. 8. O grifo é do próprio Documento pontifício.

<sup>642</sup> Lc 10,25-37.

<sup>643</sup> Mt 11,28. Veja-se KASPER, W., *La sfida della misericordia*, p. 33-34.

Cristo é, assim, transparência da misericórdia de Deus, manifestando que assume sobre si tudo aquilo que pertence à história dos homens, pois Ele é solidário com os mesmos. Esta solidariedade tem como vértice a sua morte na cruz. Porém, toda a sua vida foi uma pró-existência, ou seja, uma vida doada e consumida para o resgate de muitos.<sup>644</sup> A palavra resgate, como explica B. Maggioni, “evoca a solidariedade mais radical: é a atitude do parente que, diante do consanguíneo que cai na escravidão, não se refugia no desinteresse, não toma distância, mas se sente envolvido e solidário, até o ponto de substituir-se”.<sup>645</sup>

Acerca da vida de Jesus como pró-existência, vale a pena recordar que Ele tinha consciência da rejeição que alguns faziam de sua mensagem. Ele sabe que, encaminhando-se para Jerusalém, a sua sorte seria aquela dos profetas que o tinham precedido. Ele está bem consciente daquilo que o espera, mas, na sua obediência ao Pai, está decidido a cumprir fielmente a sua missão para a salvação da humanidade. Por isso, fala aos seus discípulos da sua paixão e da sua morte, recorrendo à imagem do Servo de Iahveh, que toma sobre si o pecado de muitos.<sup>646</sup>

A misericórdia está no coração do mistério da Aliança selada com todos os homens em Jesus Cristo, novo Adão.<sup>647</sup> Nesta Aliança, são revelados os abismos no coração de Deus e a grandeza da sua ternura misericordiosa, da sua justiça e da sua fidelidade. Como dissemos outras vezes, o nosso Deus é piedade condescendente, jamais um Deus frio e distante, mas o Deus do amor misericordioso. Conforme lemos no *Magnificat* cantado pela Virgem Maria, a sua misericórdia se estende de geração em geração.<sup>648</sup> No *Magnificat*, que faz convergir o Primeiro e o Novo Testamentos,

Maria lê a sua experiência pessoal de Mãe de Deus como canto de louvor e de exultação ao Senhor, seu salvador, que por puro amor volveu o olhar para sua humilde serva. O Deus onipotente e santo operou nela grandes coisas e será chamada bem-aventurada por todas as gerações. (...) Essa misericórdia, que atravessa e dá sustentação a todas as gerações, é o fio condutor da história humana: a história de Maria, a história de Israel, a história de cada ser humano.<sup>649</sup>

<sup>644</sup> Mc 10,45; Jo 15,13.

<sup>645</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 55.

<sup>646</sup> Lc 13,34. Ver KASPER, W., A misericórdia, p. 94.

<sup>647</sup> Rm 5.

<sup>648</sup> Lc 1,50.

<sup>649</sup> CANCIAN, D., O evangelho da misericórdia, p. 65. Na sequência da sua exposição, precisamente na p. 66, ainda se referindo ao texto do *Magnificat*, o estudioso italiano escreve: “O Deus três vezes santo é o Deus três vezes misericordioso. Com efeito, assim ele se revelou ao povo eleito: ‘Socorreu Israel, seu servo, lembrado de sua misericórdia (éleos) – conforme prometera aos nossos pais – em favor de Abraão e de sua descendência, para sempre!’ (Lc 1,54-55). A promessa feita a Abraão

A mesma temática aparece também na cena da visitação, quando é afirmado que Deus se recordou da sua misericórdia e cumpriu o que havia prometido.<sup>650</sup> O evangelista narra que, com o nascimento de João Batista, “os vizinhos e os parentes ouviram dizer que Deus a cumulara (Isabel) com sua misericórdia (*éleos*) e com ela se alegraram” (Lc 1,58). Em seguida, o menino é circuncidado e recebe o nome de João, que significa “Deus faz graça, Deus faz misericórdia”. Neste momento, Zacarias, que até então estava mudo,<sup>651</sup> entoou um cântico, proclamando a realização da salvação outrora prometida pela boca dos profetas. No *Benedictus*, ele declara que Deus assim agiu “para fazer misericórdia a nossos pais, lembrado da sua aliança sagrada” (Lc 1,72). A este propósito, observa, de modo muito pertinente, D. Cancian:

Com sua vinda, o Messias age com misericórdia com os pais, ou seja, realiza uma ação que se estende até de forma retroativa. A misericórdia salvífica trazida por Cristo não se refere somente às gerações presentes e futuras, mas também à história passada de Israel, a qual, de outra maneira, ficaria incompleta.<sup>652</sup>

Como se nota, a misericórdia aparece profundamente ligada à aliança que o Senhor havia feito com Abraão, com Isaac, com Jacó e também com Moisés. Invocar a misericórdia divina significa recordar a aliança e as promessas a ela ligadas, o que para o povo implica, por um lado, a certeza de que o Senhor se lembra sempre da aliança,<sup>653</sup> por outro, o compromisso de servir a Deus em justiça e santidade.<sup>654</sup> Por isso, João Batista tem a missão de preparar os caminhos do Senhor, conduzindo o povo à experiência da salvação, pois “no perdão dos pecados conhecemos a misericórdia de nosso Deus, descobrimos o *amor entranhado* de Deus. (...) As entranhas de misericórdia de Deus identificam-se com o Filho”.<sup>655</sup> Portanto, esta salvação, que é encontro com o Amor misericordioso de Deus, se dá

---

encontrou a sua definitiva e plena realização. A salvação chama-se misericórdia. Maria esclareceu, de maneira definitiva, o sentido principal da experiência de Israel, da Igreja, da humanidade e de cada um de nós: cantar todos os dias as misericórdias de Deus, que tiveram sua expressão máxima na encarnação do Verbo, ‘cheio de graça e de verdade’ (Jo 1,14)”.

<sup>650</sup> Lc 1,67-79.

<sup>651</sup> Lc 1,20.

<sup>652</sup> CANCIAN, D., O evangelho da misericórdia, p. 66.

<sup>653</sup> Sl 105,8.

<sup>654</sup> Lc 1,74s.

<sup>655</sup> CANCIAN, D., O evangelho da misericórdia, p. 67. O grifo é do autor, o qual escreve na mesma página o seguinte: “Isto se torna realidade ‘graças ao misericordioso coração (*dia splánchna eléous* = ‘pelas entranhas de misericórdia’) do nosso Deus, pelo qual (literalmente: ‘naquelas entranhas’) nos visita o Astro das alturas’. O texto bíblico de referência aqui é Lc 1,76-78.

em Jesus, de tal maneira que podemos dizer que a misericórdia veio abitar no meio de nós.<sup>656</sup>

Podemos concluir esta abordagem sobre a misericórdia no Novo Testamento com estas palavras do biblista K. Romaniuk:

Em síntese, a missão salvífica de Jesus nasce da misericórdia de Deus para com o gênero humano, isto é, para com os homens oprimidos, fracos, doentes, abandonados a si mesmos. Jesus Cristo é a revelação da misericórdia de Deus, ou, mais precisamente, é a própria personificação da mesma. Tal misericórdia se dá a conhecer como significado integral da encarnação, da vida e da morte de Jesus, e é reconhecível na sua livre e declarada adesão à vontade salvífica do Pai, nos seus ensinamentos, nos “sinais” milagrosos nos quais a traduz, e sobretudo no supremo dom da vida por todos os seres humanos.<sup>657</sup>

### 4.1.1.3 Reflexão sistemática

Após termos considerado a misericórdia a partir da revelação bíblica, a nossa pesquisa se concentra agora sobre a reflexão sistemática acerca deste atributo divino. Como dissemos anteriormente, trata-se de uma questão central, pois toca a própria imagem de Deus, podendo trazer sérias consequências, conforme recordou o Concílio Vaticano II, o qual, ao tratar das formas e raízes do ateísmo, afirma que

os próprios crentes, muitas vezes, têm responsabilidade neste ponto. Com efeito, o ateísmo, considerado no seu conjunto, não é um fenômeno originário, antes resulta de várias causas, entre as quais se conta também a reação crítica contra as religiões e, em alguns países, principalmente contra a religião cristã. Pelo que os crentes podem ter tido parte não pequena na gênese do ateísmo, na medida em que, pela negligência na educação da sua fé, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer que antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião.<sup>658</sup>

Assim, fica evidente que alguns cristãos infelizmente obscureceram a imagem de Deus, anunciando-O muitas vezes como um deus justiceiro e vingativo, ao invés de apresentá-lo como um Deus misericordioso e justo, presente na vida do seu povo em todas as situações.<sup>659</sup> A própria Escritura nos diz que “Deus é amor” (1Jo 4,8). Portanto,

Deus é, antes de tudo, comunicação de si mesmo na Trindade. Deus não é um Deus solitário, o Deus trinitário é comunhão. O aspecto exterior deste amor e desta comunicação em si mesma é a misericórdia. Esta é a fidelidade de Deus a si mesmo, que é amor. Visto que Deus

<sup>656</sup> Jo 1,14.

<sup>657</sup> ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 98.

<sup>658</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Pastoral *Gaudium et spes*, n. 19. (Doravante abreviada: GS).

<sup>659</sup> No tocante a esta temática, vejam-se as seguintes obras: MARDONES, J. M., Matar nossos deuses. Em que Deus acreditar?; HALÍK, T., Quero que sejas. Podemos acreditar no Deus do amor?

é fiel a si mesmo, Ele quer, em primeiro lugar, comunicar o seu ser na criação, em seguida na história da salvação; Ele não pode fazer outra coisa senão perdoar e dar uma nova *chance* a cada pecador que se arrepende e se converte. A misericórdia se torna, assim, espelho da Trindade e, segundo Santo Tomás de Aquino, esta é a primeira propriedade de Deus.<sup>660</sup>

Esta imagem de Deus misericordioso revela que ele tem um coração voltado para a miséria do ser humano. Diante da história do homem, Ele não se mostra um Deus desinteressado, ainda que o seu amor o seja. Ele se comove e se deixa tocar pelo clamor de seu povo, pois é um Deus “simpático”, no sentido original da palavra, ou seja, capaz de assumir os sentimentos de cada ser humano. Ora, esta visão do rosto de Deus conforme se depreende da Sagrada Escritura conduz a teologia a uma nova reflexão sobre a imutabilidade e a impassibilidade de Deus. A este propósito, Kasper escreve:

certo é e permanece verdadeiro que Deus é sempre o mesmo e que não existe desenvolvimento em Deus. Deus não é, em um sentido passivo, tocado pelo mal; neste sentido, não existem nem paixão nem sofrimento em Deus. Devido à sua perfeição absoluta, Deus não se comove, mas por causa da sua soberania na caridade em um sentido ativo e livre se deixa comover e tocar pela miséria do homem. Não existe paixão, mas existe compaixão em Deus.<sup>661</sup>

Dentre as finalidades indicadas pelo Pontífice ao escrever a Encíclica *Dives in Misericordia*, está aquela de reafirmar a centralidade do mistério do Pai e do seu amor; de fato, Ele é “misericordioso e Deus de toda consolação” (2Cor 1,3); é Cristo que revela plenamente tal mistério. Outra finalidade é tornar mais próximo de todos este mistério do amor do Pai, de modo que possa ressoar aos homens do mundo inteiro um vibrante apelo da Igreja pela misericórdia, da qual o homem contemporâneo tem tanta necessidade, ainda que não o saiba.<sup>662</sup>

Encontramo-nos, portanto, diante do desafio de retornar ao tema da misericórdia não como algo acessório na experiência de fé, mas como uma perspectiva central, conforme se percebe na orientação que nos dá João Paulo II na sua Encíclica sobre a misericórdia. Nesta, o então Pontífice nos lembra com fervor que a misericórdia é algo essencial, constituindo uma dimensão inalienável do Amor, que é a essência de Deus. De fato, Deus é Amor,<sup>663</sup> e o Amor é misericórdia. Aqui está, portanto, o eixo central que sustenta a nossa fé.

<sup>660</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 38-39. Grifo do autor.

<sup>661</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 39-40.

<sup>662</sup> DM, n. 2.

<sup>663</sup> 1Jo 4,8.16.

Se na sua primeira Encíclica, intitulada *Redemptor Hominis*, o Papa polonês apresentou a via do homem, que é o caminho de Cristo, como sendo também a estrada da Igreja, em sua segunda Encíclica, ao tratar da misericórdia, ele enfatiza que o homem é chamado a percorrer este caminho no seguimento de Cristo, vivendo como filho de Deus, o qual é “rico em misericórdia” (*Dives in Misericordia*).

Nós falamos do amor misericordioso porque existe, entre amor e misericórdia, um profundo vínculo e, ao mesmo tempo, uma diferença, que tem como fundamento a presença do pecado no mundo e entre os homens. A misericórdia é a forma assumida pelo amor para libertar o homem do pecado e do mal. O termo misericórdia deriva de dois vocábulos latinos: *misereri*, que significa “ter piedade de”, e *cor*, que indica “coração”. Como dissemos acima, a partir da revelação bíblica fica evidente que a misericórdia é o supremo atributo de Deus, que explica todo o desígnio divino de salvação. De fato, Deus ama o homem e, diante do pecado e da miséria deste último, não desiste da obra começada. Ao contrário, a fraqueza do ser humano comove o coração de Deus e faz com que o homem seja inserido neste grande movimento da misericórdia que, como dissemos, recapitula todas as coisas em Cristo. Ao mesmo tempo, quando experimenta a misericórdia divina, o ser humano é impelido a manifestar também aos outros o amor compassivo recebido de Deus.

Entretanto, como dissemos, um tema central e tão relevante como este da misericórdia foi estranhamente transcurado por parte de alguns dicionários, enciclopédias e renomadas obras de teologia.<sup>664</sup> Faz-se necessário, por isso, reavaliar esta condição de marginalização na reflexão teológica, reconsiderando a nossa maneira de pensar e agir. O questionamento que deve instigar a nossa reflexão é o seguinte: como foi possível transcurar um aspecto essencial da revelação bíblica, permitindo uma distorção entre a fé que professamos e a vida concreta, sendo que a nossa fé se caracteriza por crer no amor e este amor é misericórdia?

Os próprios termos *rahamin* e *hésed* indicam que a misericórdia possui componentes que oscilam entre misericórdia e amor, dando também a ideia de ternura, piedade, compaixão, clemência, bondade.<sup>665</sup> De fato, a Bíblia demonstra,

<sup>664</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 17-22.

<sup>665</sup> Ver ROMANIUK, K., Il grembo di Dio, p. 9-14; MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 49-50.

do início ao fim, a ternura divina para com a miséria humana.<sup>666</sup> Como consequência, o homem, por sua vez, é impelido a mostrar-se misericordioso para com o próximo, na imitação do Criador, que possui “entranhas de misericórdia”.<sup>667</sup> Ele é o Deus das misericórdias e acolhe todas as súplicas e invocações que, em suas aflições, dirigem a Ele os que estão abatidos por qualquer motivo. Ele não é um Deus distante e abstrato, mas um Deus próximo e encarnado, que escuta o grito do ser humano, desejando que o homem se converta a Ele e viva, pois, conforme canta o salmista: “Iahweh é compaixão e piedade, lento para a cólera e cheio de amor” (Sl 103,8).

Quando o seu povo se afasta d’Ele, Iahweh o conduz ao deserto, para lhe falar ao coração.<sup>668</sup> Ali é possível a experiência da conversão, que implica o clamor do homem, chegando até o coração de Deus, o qual não quer outra coisa senão a misericórdia.<sup>669</sup> Este é o ensinamento que recebemos da revelação bíblica, a qual manifesta ao homem a sua verdadeira natureza, como reflexo de Deus, visto que foi criado à Sua imagem. Nesta ótica, somos conduzidos ao núcleo do mistério central da criação, ao qual devemos sempre retornar. Tal mistério é expresso naquelas palavras que lemos logo no início da Escritura: “Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26). De fato, não obstante as suas imperfeições, misérias e pecados, o homem permanece um reflexo da grandeza e transcendência de Deus.

Como um Pai compassivo, Deus não é uma força anônima ou um ser impessoal. Ao contrário, é o Deus terno que se dá a nós no seu Filho, tal como nos indica a já mencionada parábola do “pai misericordioso”. Como nos ensina o apóstolo Paulo, Ele é “o Pai das misericórdias e Deus de toda consolação” (2Cor 1,3). O Seu desígnio salvífico é, de forma sublime, expresso nas seguintes palavras de São Paulo: “Deus encerrou todos na desobediência para a todos fazer misericórdia” (Rm 11,32). Assim, cada ser humano deve se reconhecer pecador, a fim de experimentar a misericórdia divina. Só a partir desta experiência, ou seja,

---

<sup>666</sup> “L’Antico e il Nuovo Testamento, tra l’altro, curiosamente convergono tra loro anche a livello di vocabolario, pur nella diversità delle lingue, l’ebraico e il greco. Infatti il termine principale per designare la misericordia – in ebraico il plurale *rahamîm* e in greco il verbo *splanchnízomai* – rimandano entrambi alle ‘viscere’ materne e paterne, al grembo che genera, quasi a voler dimostrare che il vero amore è appunto ‘viscerale’, radicale, totale, assoluto” (RAVASI, G., *Misericordia*, p. 7-8).

<sup>667</sup> CANCIAN, D., *O evangelho da misericórdia*, p. 67.

<sup>668</sup> Ver Os 2,16.

<sup>669</sup> Ver Os 6,6; Mt 9,13.

acolhendo em si mesmo a misericórdia, o cristão pode manifestá-la aos outros com o coração compassivo. Este é o sentido da parábola do bom samaritano, cuja compaixão por outro ser humano ferido é enfatizada com força.<sup>670</sup> É também a mensagem contida no famoso discurso de Jesus sobre o juízo final, no Evangelho de Mateus, o qual nos ensina que seremos julgados pela misericórdia que tivermos praticado para com aqueles mais fragilizados, nos quais está presente o próprio Cristo.<sup>671</sup>

Assim é o mistério da aliança do Deus misericordioso como seu povo. A história da aliança nos é apresentada pela Bíblia como uma história, ou melhor, como a vitória da misericórdia sobre o pecado. Esta foi a experiência de Davi, conforme nos é narrado no segundo livro de Samuel. O rei, em um momento de grande angústia, preferiu cair “nas mãos de Iahweh, porque é grande a sua misericórdia, mas não venha eu a cair nas mãos dos homens” (2Sm 24,14). Por conseguinte, ser fiel à aliança e viver segundo a mesma significa não apenas esperar na misericórdia divina, mas também testemunhá-la e colocá-la em prática, a fim de que resplandeça a imagem bíblica do verdadeiro Deus, que se apresenta como um Deus compassivo.<sup>672</sup>

Trata-se de uma compaixão que se estende a todos<sup>673</sup> e cujo universalismo ultrapassa os limites do nacionalismo de Israel. Em Jesus Cristo, a salvação chega a todos os homens, justos ou pecadores. Consequentemente, até mesmo aqueles que eram desprezados, como os publicanos e as prostitutas, são chamados ao Reino de Deus. Este é um aspecto bastante enfatizado por São Lucas, o qual coloca na boca de Jesus estas palavras dirigidas ao Pai na hora da crucificação: “Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem” (Lc 23,34a). A partir disso, compreende-se que a misericórdia é um tema central na economia da salvação e que nos conduz ao coração da conversão cristã, a uma verdadeira *metanoia*.<sup>674</sup>

---

<sup>670</sup> Lc 10,30-37.

<sup>671</sup> Mt 25,31-46.

<sup>672</sup> Ex 22,26.

<sup>673</sup> Eclo 18,13.

<sup>674</sup> B. Maggioni, tratando da conversão na perspectiva bíblica, assim escreve: “Per indicare questo movimento, l’Antico Testamento predilige il termine *schub*, che significa “cambiare strada, tornare indietro”. Il Nuovo Testamento vuole essere più preciso: usa il verbo “convertirsi” (*epistrefein*) per indicare il cambiamento di comportamento esterno, di stile di vita, e la parola “penitenza” (*metanoia*) per indicare la mutazione interiore, il cambiamento di mentalità” (MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 73).

Para Platão, a misericórdia é uma debilidade; por isso, ela não foi bem vista desde o princípio. Tal filósofo participou dessas críticas a uma atitude compassiva, e “ao enternecimento por compaixão contrapôs a conduta determinada pela razão e pela justiça. Assim, a compaixão pelo acusado pode impedir o juiz de proferir um juízo justo”.<sup>675</sup> Aristóteles, por sua vez, tem uma visão positiva da compaixão e “é provavelmente o primeiro a oferecer uma espécie de definição da misericórdia. Explica ele que a experiência do sofrimento imerecido de outra pessoa nos afeta porque este mesmo mal poderia acontecer a nós”.<sup>676</sup>

Em Santo Agostinho vemos que a misericórdia foi vista como a autêntica filiação imitadora de Deus. Tanto o bispo de Hipona quanto Santo Tomás de Aquino interpretaram a misericórdia partindo do seu sentido linguístico: ter o coração (*cor*) voltado para os *miseri*, ou seja, para os pobres e aflitos em geral. Neste sentido, eles seguem a concepção aristotélica da compaixão como capacidade de participar no sofrimento dos outros. A este propósito, pode-se dizer que

para Santo Agostinho e para Santo Tomás, semelhantes compaixão e misericórdia não são só sentimentos suscitados pela experiência do sofrimento do outro; não são atitudes unicamente afetivas, mas também, ao mesmo tempo, efetivas, pois procuram combater e superar a carência e o mal. Isto é importante para a correta compreensão da compaixão e da misericórdia divinas. Pois Deus não pode ser afetado passivamente a partir de fora pelo sofrimento alheio; a Ele só se deve atribuir a misericórdia no seu segundo sentido, isto é, como resistência ativa e efetiva à carência e ao sofrimento e como esforço para os superar.<sup>677</sup>

A argumentação do doutor angélico sobre esta temática foi reconstruída detalhadamente por Yves Congar,<sup>678</sup> o qual mostrou que a misericórdia nada mais é, segundo o Aquinate, do que a manifestação da soberania divina. Com efeito,

Deus não é como um juiz ou um empregado que aplica retamente uma lei promulgada por uma autoridade superior; não, Deus é um Senhor soberano que não se encontra sujeito à lei de nenhum outro, mas que distribui soberanamente os seus dons. Nisso, contudo, não procede de forma arbitrária, mas atua mais em conformidade com a bondade que Lhe é própria. Assim a misericórdia não contradiz a justiça; mais do que deixá-la sem efeito, transcende-a. A misericórdia é o cumprimento da justiça.<sup>679</sup>

<sup>675</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 36-37.

<sup>676</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 37. Nesta mesma página, o teólogo alemão afirma que os estoicos têm uma visão bem diferente. Para eles, “o afeto da compaixão não é compatível com a ideia que rege a ética estoica, a saber o domínio da razão sobre os afetos e a autossuficiência e a ataraxia (insensibilidade e imperturbabilidade). Por isso é que, para os estoicos, a compaixão é um desânimo irracional, uma debilidade, uma enfermidade da alma. (...) Do sábio estoico espera-se que enfrente sem emoções e com serenidade a sua própria desgraça, bem como o sofrimento dos outros”.

<sup>677</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 38. No tocante a esta questão, veja-se a contribuição de DE MARGERIE, Bertrand., La trinité chrétienne dans l'histoire, p. 225-257.

<sup>678</sup> CONGAR, Y., La miséricorde. Attribut souverain de Dieu, p. 380-395.

<sup>679</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 38.

Na nossa época, em que testemunhamos tantos conflitos e guerras, somos inspirados pelo forte convite lançado por João Paulo II, a fim de que recuperemos as nossas forças espirituais, retornando ao Pai das misericórdias. O nosso mundo se mostra carente de vísceras de misericórdia, de um olhar capaz de colher a força transformadora do amor misericordioso, que supera, como dissemos, a norma estreita da justiça. Faz-se necessário passar da frieza e da indiferença, às vezes confundida com a “política da boa vizinhança”, à verdadeira ternura como reflexo do Amor terno de Deus. Por este motivo, ao mesmo tempo em que reconhece o valor do *sentido da justiça*, enquanto este rechaça o que é injusto nas relações entre os homens e os povos ou estados, a Encíclica *Dives in misericordia* declara que

seria difícil não se dar conta de que, muitas vezes, os programas que têm como ponto de partida a ideia da justiça e que devem servir para sua realização na convivência dos homens, dos grupos e das sociedades humanas, na prática sofrem deformações. Embora depois continuem a apelar para a mesma ideia de justiça, todavia a experiência mostra que sobre ela predominam certas forças negativas, como o rancor, o ódio e até a crueldade. Então, a ânsia de aniquilar o inimigo de limitar a sua liberdade ou mesmo de lhe impor dependência total, torna-se o motivo fundamental da ação. Isto contrasta com a essência da justiça que, por sua natureza, tende a estabelecer a igualdade e o equilíbrio entre as partes em conflito. Esta espécie de abuso da ideia de justiça e a sua alteração prática demonstram o quanto a ação humana pode afastar-se da própria justiça, muito embora seja empreendida em seu nome.<sup>680</sup>

Na mesma Encíclica, o então Pontífice nos recordava, ao falar sobre a dignidade do homem, que muitos se afastaram da Igreja por não terem descoberto o rosto de Deus no irmão. Além disso, estes recusaram a Deus porque o confundiram com um ditador intransigente, um pai abusivo, que não reconhece a liberdade deles. Isto indica o quanto é urgente assumir um comportamento cristão fundamentado nas bem-aventuranças, próprio dos discípulos de Cristo, o qual se mostrou sempre manso e humilde de coração.<sup>681</sup> Somos impelidos, assim, em nossa ação pastoral, a manifestar o verdadeiro rosto de Deus, que é perdão e misericórdia.

Conforme se depreende a partir da parábola do pai misericordioso, a ação de Deus ao acolher aquele que se converte jamais consiste em humilhá-lo, mas em devolver a sua dignidade de homem e de filho, que havia sido perdida. De fato, a alegria daquele pai ao reencontrar o seu filho consiste justamente nisto:

ele sabe que o que se salvou foi um bem fundamental: o bem da vida de seu filho. Embora tenha esbanjado a herança, a verdade é que a sua vida está salva. Mais ainda, esta, de algum

<sup>680</sup> DM, n. 12. Deve permanecer claro que não se trata de uma convivência moral ou de uma necessidade social, mas de uma exigência evangélica. Dela deu testemunho o próprio João Paulo II quando, após escrever a Encíclica, afirmou publicamente, no *Angelus* do dia 17 de maio, ter perdoado aquele que o havia tentado matar alguns dias antes.

<sup>681</sup> Mt 11,29.

modo, foi reencontrada. (...) Pode-se dizer, portanto, que o amor para com o filho, o amor que brota da própria essência da paternidade, como que obriga o pai, se assim nos podemos exprimir, a desvelar-se pela dignidade do filho. (...) A misericórdia apresentada por Cristo na parábola do filho pródigo tem a característica interior do amor, que no Novo Testamento é chamado “ágape”. Este amor é capaz de debruçar-se sobre todos os filhos pródigos, sobre qualquer miséria humana e, especialmente, sobre toda miséria moral, sobre o pecado. Quando isto acontece, aquele que é objeto da misericórdia não se sente humilhado, mas como que reencontrado e “revalorizado”.<sup>682</sup>

De fato, a misericórdia não pode ser confundida com uma caricatura da mesma, fruto de preconceitos no modo de avaliá-la, considerando-a a partir de uma perspectiva meramente exterior, como se nela ocorresse “*uma relação de desigualdade* entre aquele que a exercita e aquele que a recebe”. Tal errônea concepção traz como consequência o entendimento de que a misericórdia representa uma difamação daquele que a recebe, uma ofensa à dignidade do homem. Na verdade, como afirma João Paulo II,

a parábola do filho pródigo persuade-nos que a realidade é *diferente*: a relação de misericórdia baseia-se na experiência daquele bem que é o homem, na experiência comum da dignidade que lhe é própria. Esta experiência comum faz com que o filho pródigo comece a ver-se a si próprio e às suas ações com toda a verdade (e esta visão da verdade é autêntica humildade). Por outro lado, para o pai, precisamente por isso, torna-se o seu único bem. Graças a uma misteriosa comunicação da verdade e do amor, o pai vê com tal clareza o bem operado, que parece esquecer todo o mal que o filho tinha cometido.<sup>683</sup>

Sob esta luz, compreende-se, portanto, que aquele que manifesta a misericórdia e perdoa não é superior àquele que recebe o perdão. Na verdade, nas relações recíprocas entre os homens, o amor misericordioso nunca se reduz a um ato ou processo unilateral, como se dele se beneficiasse apenas uma das partes. De fato, aquele que, num determinado momento, demonstra amor e misericórdia, poderá se encontrar, logo em seguida, na condição de quem experimenta o amor misericordioso manifestado por outra pessoa. Este aspecto de reciprocidade serve inclusive como crivo para avaliar a autenticidade da misericórdia em nossas ações, conforme afirma João Paulo II:

Ela é realmente um ato de amor misericordioso só quando, ao praticá-la, estivermos profundamente convencidos de que ao mesmo tempo nós a estamos a receber, da parte daqueles que a recebem de nós. Se faltar esta bilateralidade e reciprocidade, as nossas ações não são ainda autênticos atos de misericórdia. Não se realizou ainda plenamente em nós a conversão, cujo caminho nos foi ensinado por Cristo com palavras e exemplos, até a Cruz,

<sup>682</sup> DM, n. 6.

<sup>683</sup> DM, n. 6. No n. 14 da mesma Encíclica, o Papa polonês retoma esta mesma temática e escreve: “Ao analisarmos a parábola do filho pródigo, dirigíamos a atenção para o fato de que aquele *que perdoa e o que é perdoado* se encontram num ponto essencial, que é a dignidade; isto é, o valor essencial do homem, que não se pode deixar perder e cuja afirmação, ou reencontro, são origem da maior alegria”. O grifo é do Documento pontifício.

nem participamos ainda completamente da *fonte magnífica do amor misericordioso* que nos foi revelada por Ele.<sup>684</sup>

Somente neste sentido e nesta profundidade é possível compreender o vínculo fundamental existente entre a misericórdia e a justiça, atestado pela inteira revelação bíblica<sup>685</sup> e, de modo eminente, na atividade messiânica de Cristo. Nota-se que “a *misericórdia autêntica é, por assim dizer, a fonte mais profunda da justiça*”.<sup>686</sup> Disso se depreende a importância de sempre descobrirmos de maneira nova o genuíno rosto da misericórdia, o que levará à superação dos preconceitos acima mencionados e à redescoberta da atualidade deste atributo divino, a fim de que possamos tornar o mundo mais humano<sup>687</sup> e construir a “civilização do amor”.<sup>688</sup>

Em vista de uma teologia do amor misericordioso, que não pode ser confundida com um mero exercício intelectual e alheio à realidade pastoral concreta, o caminho mais correto e seguro consiste em retornar às fontes autênticas da nossa fé e à esperança no Deus de misericórdia. Com efeito, a luz da fé<sup>689</sup> nos dá

<sup>684</sup> DM, n. 14. O grifo é do Documento pontifício.

<sup>685</sup> Tratando da relação entre a justiça e a misericórdia no Antigo Testamento, Kasper declara que “a misericórdia não está em contradição com a mensagem da justiça. Na sua misericórdia, Deus contém melhor a sua justa ira; além disso, Ele mesmo Se retira, fecha-se. Fá-lo para dar ao homem a oportunidade de se converter. A misericórdia de Deus concede ao pecador um prazo de graça e deseja a sua conversão; por último, a misericórdia é a graça que possibilita a conversão” (KASPER, W., *A misericórdia*, p. 73).

<sup>686</sup> DM, n. 14. Neste mesmo número do Documento, o Pontífice é enfático ao declarar que “a misericórdia se torna, assim, elemento indispensável para dar forma às relações mútuas entre os homens, em espírito do mais profundo respeito por aquilo que é humano e pela fraternidade recíproca. É impossível conseguir que se estabeleça este vínculo entre os homens se se pretende regular as suas relações mútuas unicamente com a medida da justiça”.

<sup>687</sup> Isto nos ensina o Magistério conciliar, quando afirma o seguinte: “Procurando o seu fim salvífico, a Igreja não se limita a comunicar ao homem a vida divina; espalha sobre todo o mundo os reflexos da sua luz, sobretudo enquanto cura e eleva a dignidade da pessoa humana, consolida a coesão da sociedade e dá um sentido mais profundo à quotidiana atividade dos homens. A Igreja pensa, assim, que por meio de cada um dos seus membros e por toda a sua comunidade, muito pode ajudar para tornar mais humana a família dos homens e a sua história” (Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual, n. 40).

<sup>688</sup> A expressão “civilização do amor” foi cunhada pelo Papa VI e depois retomada pelos seus sucessores. Na oração do *Regina caeli*, no dia 17 de maio de 1970, Solenidade de Pentecostes, o então Pontífice pronunciou as seguintes palavras: “Foi a civilização do amor e da paz que Pentecostes inaugurou. E todos sabemos se, ainda hoje, o mundo tem ou não necessidade de amor e da paz!” (PAULO VI, *Regina caeli*, dia 17 de maio de 1970).

<sup>689</sup> “*Lumen fidei*”: eis o título da primeira Encíclica publicada durante o Pontificado de Francisco, mas cujo texto, como ele mesmo diz, já havia tido uma primeira redação por parte do Papa emérito Bento XVI. Escreve o atual sucessor de Pedro: “Estas considerações sobre a fé – em continuidade com tudo o que o magistério da Igreja pronunciou acerca desta virtude teologal – pretendem juntar-se a tudo aquilo que Bento XVI escreveu nas cartas encíclicas sobre a caridade e a esperança. Ele já tinha quase concluído um primeiro esboço desta carta encíclica sobre a fé. Estou-lhe profundamente agradecido e, na fraternidade de Cristo, assumo o seu precioso trabalho, limitando-me a acrescentar ao texto qualquer nova contribuição. (...) Na fé, dom de Deus e virtude sobrenatural por Ele infundida, reconhecemos que um grande Amor nos foi oferecido, que uma Palavra estupenda nos

a certeza de termos sido salvos pela esperança<sup>690</sup> no Deus que é Amor<sup>691</sup> misericordioso. Esta é a novidade da graça e da salvação em Cristo, o qual assumiu e, ao mesmo tempo, destruiu o nosso pecado com a potência da Sua misericórdia.

Urge, portanto, uma reflexão teológica capaz de fazer “arder o coração”, tal como a Palavras do Senhor aos discípulos de Emaús.<sup>692</sup> Uma teologia que seja capaz conduzir o ser humano, como uma espécie de mistagogia, às “entranhas” de Deus, ao Coração de Cristo, que revela e encarna a divina misericórdia. A este propósito, é muito significativo que o teólogo W. Kasper, em seu profundo e já mencionado estudo sobre este atributo divino, tenha dedicado algumas páginas à temática do “Sagrado Coração de Jesus como revelação da misericórdia divina”.<sup>693</sup> Ao recordar alguns aspectos que tornaram esta devoção estranha ao homem contemporâneo e contribuíram para a diminuição da importância dada a este Culto de adoração, Kasper escreve que algumas representações do Coração de Jesus

também são questionadas do ponto de vista teológico, por se concentrarem no coração físico de Jesus em vez de entenderem o coração como símbolo arquétipo humano universal e como centro do homem. Um breve olhar retrospectivo para a história da devoção pode ajudar-nos a romper com esta restrição ao coração físico de Jesus, a avançar de novo até ao cerne e ao sentido profundo da adoração ao Sagrado Coração de Jesus.<sup>694</sup>

Por isso, o teólogo alemão passa a apresentar, em primeiro lugar, as raízes bíblicas<sup>695</sup> de tal culto, evidenciando, em seguida, o seu desenvolvimento e a sua

---

foi dirigida: acolhendo esta Palavra que é Jesus Cristo – Palavra encarnada –, o Espírito Santo transforma-nos, ilumina o caminho do futuro e faz crescer em nós as asas da esperança para o percorrermos com alegria” (FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Lumen fidei* sobre a fé, n. 7).

<sup>690</sup> “*Spe salvi*”: assim é intitulada a Encíclica de Bento XVI sobre a esperança cristã. Logo na introdução, o Papa emérito escreve: “A ‘redenção’, a salvação, segundo a fé cristã, não é um simples dado de fato. A redenção é-nos oferecida no sentido que nos foi dada a esperança, uma esperança fidedigna, graças à qual podemos enfrentar o nosso tempo presente: o presente, ainda que custoso, pode ser vivido e aceite, se levar a uma meta e se pudermos estar seguros desta meta, se esta meta for tão grande que justifique a cansaça do caminho” (BENTO XVI, PP., Carta Encíclica *Spe salvi* sobre a esperança cristã, n. 1).

<sup>691</sup> A primeira Encíclica do Papa Bento XVI tem como título “*Deus caritas est*”, extraído da primeira Carta de João 4,16, cujas palavras, segundo o Pontífice, “exprimem, com singular clareza, o centro da fé cristã: a imagem cristã de Deus e também a consequente imagem do homem e do seu caminho. (...) *Nós cremos no amor de Deus* – deste modo pode o cristão exprimir a opção fundamental da sua vida. Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo” (BENTO XVI, PP., Carta Encíclica *Deus Caritas est* sobre o amor cristão, n. 1).

<sup>692</sup> Lc 24,32.

<sup>693</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 143-150.

<sup>694</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 144.

<sup>695</sup> Para um aprofundamento desta temática, veja-se a obra de DE LA POTTERIE, I., *Il mistero del cuore trafitto*. O eminente biblista escreve que “la spiritualità del Cuore di Gesù richiede un rinnovamento, poiché, come tutto ciò che è vivente e non immutabile, deve necessariamente incarnarsi nelle forme culturali della sua epoca. Ora, il linguaggio, simboli, la sensibilità del sec. XVII, che vide nascere questa devozione nella sua forma moderna, differiscono notevolmente da

fundamentação dogmática, a partir doutrina cristológica dos primeiros Concílios ecumênicos, os quais afirmaram a união das duas naturezas distintas de Cristo numa única hipóstase do Verbo encarnado, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.<sup>696</sup>

Kasper observa que já a partir dos Concílios de Éfeso (431) e no II Concílio de Constantinopla (553) decorreu que

à divindade e à humanidade corresponde, em Jesus Cristo, uma única e conjunta adoração, de modo que a adoração da divindade é inseparável da adoração da humanidade. Daí que também o Sagrado Coração de Jesus, enquanto parte constitutiva e centro simbólico da humanidade de Jesus, mereça adoração. À luz da cristologia dogmática dos primeiros concílios, os sofrimentos que por nós e pela nossa salvação padece o Sagrado Coração de Jesus devem ser entendidos como sofrimentos do próprio Filho de Deus. No coração do Filho de Deus encarnado bate e padece o coração do próprio Filho de Deus.<sup>697</sup>

Realmente, apenas o amor misericordioso que brota do Coração de Cristo pode “aquecer” o coração humano, dando-lhe a certeza de ser amado e perdoado. Neste sentido, compreende-se a profunda visão teológica que recorda que Deus torna as coisas boas, amando-as.<sup>698</sup> Por isso, Tomás de Aquino considerava que a potência divina se manifesta sobretudo quando Deus perdoa os homens e é compassivo com eles.<sup>699</sup> De fato, “é próprio de Deus usar de misericórdia e, nisto, se manifesta de modo especial a sua onipotência”.<sup>700</sup>

Diante de tanta violência, em meio à qual se encontra o homem contemporâneo, a melhor maneira de promover a paz e a mansidão no coração dos

---

quelli dell’epoca attuale. Uno degli elementi più validi per contribuire al rinnovamento di questa spiritualità, è l’orientamento preso dagli studi biblici e teologici del nostro tempo” (p. 7).

<sup>696</sup> A este respeito, assim escreveu o Papa Pio XII, em sua Encíclica dedicada ao culto ao Sagrado Coração de Jesus: “Para melhor poder compreender a força que com relação a esta devoção encerram alguns textos do Antigo e do Novo Testamento, é preciso entender bem o motivo pelo qual a Igreja tributa ao coração do divino Redentor o culto de *latria*. Duplo, veneráveis irmãos, como bem sabeis, é tal motivo: o primeiro, que é comum também aos demais membros adoráveis do corpo de Jesus Cristo, funda-se no fato de, sendo o seu coração parte nobilíssima da natureza humana, estar unido hipostaticamente à pessoa do Verbo de Deus, e, portanto, deve-se-lhe tributar o mesmo culto de adoração com que a Igreja honra a pessoa do próprio Filho de Deus encarnado. Trata-se, pois, de uma verdade de fé católica, solenemente definida no concílio ecumênico de Éfeso e no II de Constantinopla. O outro motivo concerne de maneira especial ao coração do divino Redentor, e, pela mesma razão, confere-lhe um título inteiramente próprio para receber o culto de *latria*. Provém ele de que, mais do que qualquer outro membro do seu corpo, o seu coração é o índice natural ou o símbolo da sua imensa caridade para com o gênero humano” (PIO XII, PP., Carta Encíclica *Haurietis Aquas* sobre o Culto do Sagrado Coração de Jesus, n. 12).

<sup>697</sup> KASPER, W., *A misericórdia*, p. 145.

<sup>698</sup> Santo Tomás de Aquino afirma que “*Deus omnia quae sunt, amat. Non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum... Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus*” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2).

<sup>699</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 25, a. 3, ad 3. Esta concepção é expressa na oração coletiva da Missa do XXVI Domingo do Tempo Comum, que começa justamente com as seguintes palavras: “Ó Deus, que mostrais vosso poder sobretudo no perdão e na misericórdia...”.

<sup>700</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 30, a. 4. Texto citado pelo Papa Francisco na Bula *Misericordiae Vultus*.

homens é conduzi-los a contemplação do Cristo “manso e humilde”,<sup>701</sup> que morre na Cruz como Cordeiro, ferido pelos nossos pecados. De fato, conforme escreve D. Cancian:

Toda a vida de Jesus, e, por conseguinte, todo o seu evangelho, é parábola da misericórdia do Pai, cujo ponto culminante acontece quando o Bom pastor torna-se *cordeiro de sacrifício*, na cruz, por nós. (...) Dirigindo o olhar para o Cristo crucificado, traspassado pela lança, podemos fazer a profunda experiência do amor misericordioso que lava as misérias humanas.<sup>702</sup>

Tal foi, inclusive, o convite lançado por João Paulo II ao final do Jubileu do Ano de 2000, durante o qual, disse ele, “a nossa contemplação do rosto de Cristo trouxe-nos até ao *aspecto mais paradoxal do seu mistério*, que se manifesta na hora extrema – a hora da Cruz. Mistério no mistério, diante do qual o ser humano pode apenas prostrar-se em adoração”.<sup>703</sup> A partir desta contemplação e do testemunho que nos é dado por toda a revelação bíblica, percebemos que

a misericórdia é o atributo de Deus que ocupa o primeiro lugar na autorrevelação de Deus na história da salvação. (...) A misericórdia é mais do que o lado visível e operativo da essência de Deus que é amor (1Jo 4,8.16); a misericórdia expressa a essência divina, que se encontra graciosamente virada para o mundo e para os seres humanos e que se torna a virar para eles uma e outra vez na história, isto é, a bondade e o amor inerentes a Deus. A misericórdia é a *caritas operativa et efectiva* de Deus. E deve, por isso, ser tida como o principal atributo de Deus.<sup>704</sup>

Após este percurso de reflexão bíblico-sistemática sobre a misericórdia, fica evidente que a mesma é, de fato, o principal atributo divino. A teologia do Amor misericordioso leva-nos a adentrar o próprio mistério da Trindade como fonte de misericórdia. Passemos agora a tratar sobre como tal mistério é presente na Obra de Apônio.

#### 4.1.2 A Trindade no Comentário aponiano

No Comentário aponiano, os enunciados teológicos encontram-se inseridos nos desenvolvimentos exegéticos, os quais são densos e acompanhados de imagens.<sup>705</sup> No que diz respeito à Santíssima Trindade, segundo o nosso autor, a

<sup>701</sup> Mt 11,29.

<sup>702</sup> CANSIAN, D., O evangelho da misericórdia, p. 94.

<sup>703</sup> JOÃO PAULO II, PP., Carta Apostólica *Novo millennio ineunte* ao termo do Grande Jubileu do Ano 2000, n. 25.

<sup>704</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 114.

<sup>705</sup> VrN, Introd., p. 79.

vida consiste no conhecimento de tal mistério, ao passo que ignorá-lo significa a morte suprema.<sup>706</sup> Daí deriva a insistência de Apônio sobre a necessidade de que todo aquele que é batizado em nome da inefável Trindade possua a reta fé, “segundo a qual se crê num só Deus em três pessoas coeternas”.<sup>707</sup> Além de procurar compreender “como sejam três Pessoas divinas numa única majestade divina e uma única majestade em três pessoas”,<sup>708</sup> o cristão deve, ademais, confessar “uma única divindade na igualdade de essência das três pessoas”.<sup>709</sup>

Segundo o nosso autor, a importância de se professar a reta doutrina é tal que, ainda que alguém cumpra algumas obras de misericórdia,<sup>710</sup> se esta pessoa não proclama a reta fé, será como alguém que, mesmo possuindo um belo corpo, é incapaz de levantar a cabeça para o alto, por ter o dorso curvado. Escreve Apônio:

De fato, ocorre muito frequentemente que alguém esteja disposto às obras de misericórdia, esteja propenso a visitar os enfermos, a ocupar-se dos prisioneiros, a dar alimento aos que têm fome, bebida aos que têm sede, a acolher o peregrino em seu teto, a vestir o que está nu, a consolar os que choram, a amar a castidade, a venerar a virgindade como uma glória angélica, a praticar todo tipo de bem. Porém, se não guardar a fé em Cristo na Trindade, fé segundo a qual Ele é Deus verdadeiro, coeterno com o Pai e o Espírito Santo, e pela qual, mediante a assunção da carne, Ele é verdadeiro homem com os homens, tal pessoa será como aquele cujo corpo todo é belo, mas que, tendo o dorso encurvado, não pode levantar a cabeça para o céu, nem compreender como, sob o vocábulo de Verbo, as três Pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, sejam presentes na potência de uma única divindade.<sup>711</sup>

Para o cristão, o primeiro degrau do ordenamento do amor (*ordo caritatis*) é “crer e reconhecer que deve ser nomeado em primeiro lugar o Pai, no qual está sempre o Filho, como a palavra na voz; em segundo lugar, o Filho, no qual está sempre o Pai; em terceiro lugar, o Espírito Santo, que procede em verdade da voz e da palavra, do Pai e do Filho”.<sup>712</sup> Como se pode notar, encontra-se aqui uma bela expressão das relações no seio da Trindade, na qual o *ordo caritatis* não significa uma subordinação, e sim que o Pai e o Filho estão sempre um no outro, que o Espírito Santo procede (*manans*) de ambos e que os três possuem uma única essência.<sup>713</sup> Isto se evidencia quando Apônio comenta o seguinte versículo: “o Rei

<sup>706</sup> “*Quae scientia vel notitia Trinitatis, quam scire vita est, ignorare ultima mors...*”(VII, 636-637).

<sup>707</sup> XII, 1074-1076.

<sup>708</sup> “*Quomodo tres in una et una in tribus personis deitatis maiestas sit*” (X, 203-204).

<sup>709</sup> XI, 291-292.

<sup>710</sup> Este tema será retomado em seguida, quando tratarmos do cristão, chamado a ser misericordioso e, assim, dar testemunho da misericórdia.

<sup>711</sup> I, 599-610.

<sup>712</sup> III, 661-665.

<sup>713</sup> VI, 157-159.

me introduziu na cela do vinho. Ele ordenou em mim o amor”.<sup>714</sup> Por meio da inteligência dos preceitos da lei, a Igreja recebe em si um amor ordenado, como explica Apônio no texto seguinte:

Uma vez *introduzida*, a Igreja não se alegra por ter atingido a perfeição da inteligência da lei divina, mas por ter adquirido *em si* um *amor ordenado*, pois a porta de todo o palácio real, mencionado acima, é crer que Deus é eterno, único e verdadeiro e que ele permanece sempre na essência da sua unidade. E isto para nos ensinar que todos os homens podem certamente possuir alguma forma de amor, mas não um *amor ordenado*.<sup>715</sup>

Neste mesmo sentido, podem ser considerados membros do Corpo da Igreja todos aqueles “que creem em um só Deus todo poderoso, que proclamam um só redentor, o Cristo, Filho de Deus, que recebem um só Espírito Santo que procede de um e de outro”.<sup>716</sup>

Nas figuras do Antigo Testamento, o primeiro dos mistérios a ser descoberto é exatamente o da Santíssima Trindade, o qual, segundo Apônio, antes da Encarnação do Filho eterno, ainda não brilhava de modo evidente, mas por meio de imagens.<sup>717</sup> Em sua opinião, as três pessoas divinas numa única potência são indicadas desde as primeiras palavras do livro do Gênesis, por meio dos termos *Principium, Deus e Spiritus*: “Aquele que criou, Aquele no qual Ele criou e Aquele que deu vida a todas as coisas criadas”.<sup>718</sup> Além disso, o nosso autor considera que as imagens do Cântico dos Cânticos trazem com frequência a marca da Trindade, como é o caso, por exemplo, da “lâmpada”, a qual emite um único esplendor de luz, apesar de constituir-se de três elementos: o pavio, o óleo e o fogo.<sup>719</sup>

Contudo, para Apônio, é no Novo Testamento que o mistério trinitário é revelado de maneira explícita, como se pode perceber de modo evidente no início do prólogo do Evangelho de João, na tríplice repetição do vocábulo *Verbum*.<sup>720</sup> Outra revelação trinitária é vislumbrada pelo autor no diálogo de Jesus com Pedro,

<sup>714</sup> Traduzimos aqui o texto de Ct 2,4 comentado por Apônio, que é o seguinte: “*Introduxit me rex in cellam vinariam. Ordinavit in me caritatem*” (III, 624-625).

<sup>715</sup> III, 670-675.

<sup>716</sup> XII, 1356-1359.

<sup>717</sup> “*Per quem (Domini nostri incarnationem) Trinitas, quae non evidenter sed sub imagine in lege mosaica coruscabat, nunc velut sol in totius mundi facie splendescit...*” (VI, 317-319).

<sup>718</sup> “*Ecce habes tres personas in una potentia: Principium, Deum, Spiritum; qui fecit, in quo fecit, et qui facta animavit*” (VI, 323-324).

<sup>719</sup> “*Quae tribus vocabulis uno splendore credentes illuminat, sicut ‘lucerna’ tribus materiis, lini scilicet, olei et ignis, plena unum lumen ostendit*” (VII, 95-98). Apônio estabelece uma relação entre o vinho aromatizado (*vinum conditum*) – que requer o vinho, o mel e o pó – e a confissão da coeternidade da Santíssima Trindade (Ver XI, 278-292).

<sup>720</sup> “*Quod beatus evangelista Iohannes luce clarius demonstravit dicendo: In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum...*” (I, 610-612).

em Mt 16,16-17, cuja lição, apresentada por ele, é bastante curiosa: “Feliz és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi a carne e o sangue que te revelaram isso, mas *o Espírito de meu Pai que está nos céus...*”.<sup>721</sup> Nessa resposta de Jesus, segundo Apônio, são claramente designadas as três pessoas da Trindade: Aquele que vem, Aquele do qual Ele vem e Aquele que o havia revelado a Pedro.<sup>722</sup>

Outro aspecto da reflexão trinitária do Comentário aponiano diz respeito à “processão” do Espírito Santo.<sup>723</sup> Na realidade, o termo *processio* jamais aparece e, quando trata dessa temática, o autor se coloca próximo dos textos do Evangelho de João, como se percebe em VI, 157-158: “O Pai no Filho, o Filho no Pai, o Espírito Santo derivando (*manans*) de um e de outro”.<sup>724</sup> Nota-se aqui uma referência excepcional à pergunta de Jesus a Filipe, em Jo 14,10: “Não crês que estou no Pai e o Pai está em mim?”. Portanto, Apônio parece estar mais preocupado com o dom do Espírito Santo à Igreja do que propriamente com a sua relação com o Pai e o Filho no seio da Trindade.<sup>725</sup>

Após esta apresentação, de caráter mais sistemático, sobre o Mistério da Trindade no Comentário aponiano, o nosso enfoque agora é ver como Apônio aborda o amor misericordioso de Deus, que pode ser considerado o fio condutor de toda a história da salvação.

### 4.1.3 O Amor misericordioso de Deus

Apônio inicia o primeiro livro do seu Comentário, falando da sua admiração por ver que, em numerosas passagens da Escritura, o Verbo de Deus, num inefável movimento de amor, chama a natureza humana “irmã”, “filha”, “esposa”.<sup>726</sup> De

<sup>721</sup> II, 153-155. O aspecto curioso está no fato de que Apônio lê: *sed Spiritus Patris mei qui est in caelis*, em vez de: *sed Pater meus qui est in caelis*.

<sup>722</sup> Ver II, 159-161.

<sup>723</sup> Este tema foi estudado por STUBENRAUCH, B., *Der Heilige Geist bei Apponius. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegung*. De acordo com Stubenrauch, as duas passagens do livro XII (1356-1359; 1374-1376) dizem respeito à “missão” do Espírito Santo na “economia” da salvação, ao passo que III, 662-665 e VI, 157-158 se referem à processão do Espírito Santo no seio da Trindade. Porém, os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand discordam desta opinião e afirmam: “Il nous semble que les expressions et le vocabulaire d’Apponius ne favorisent pas une distinction aussi nette entre les quatre énoncés” (VrN, Introd., p. 83). Para mais detalhes, veja-se VrN, Introd., p. 82-85.

<sup>724</sup> Ver também III, 662-665.

<sup>725</sup> VrN, Introd., p. 85.

<sup>726</sup> “*Admirantibus nobis vocem Spiritus sancti qui in multis scripturae locis inenerrabili caritatis affectu humanam naturam a Verbo Dei sororem, filiam, vel sponsam adserit nuncupari...*” (I, 1-4).

acordo com o nosso autor, é o amor de Deus pela humanidade que é cantado no poema bíblico. Muitos são os textos bíblicos que testemunham a imensa ternura de Deus para com o homem que Ele criou, de tal maneira que “o nosso espírito se inflama do desejo de atingir a medida deste amor que arde entre o Verbo de Deus e a alma, a fim de poder, uma vez tendo conhecido a medida deste amor, render a Deus uma recíproca correspondência de amor”.<sup>727</sup> Pois bem, Apônio está convencido de que o Cântico dos Cânticos nos faz conhecer a grandeza deste verdadeiro amor, que o apóstolo Paulo chama caridade.<sup>728</sup> Segundo o nosso autor, este livro trata de um amor espiritual, digno de Deus e em tudo salutar para a alma.<sup>729</sup> Ademais, a misericórdia do Verbo divino é evidenciada quando o nosso autor afirma que este livro bíblico “faz ver de maneira mais clara que a luz do dia a tamanha glória, à qual, pela Sua encarnação e pela Sua *extrema caridade*, Ele exaltou a natureza humana, após o acúmulo de tantos crimes”.<sup>730</sup>

Para Apônio, no Cântico dos Cânticos foi revelado a Salomão, em figuras e em enigmas, tudo aquilo que, desde a origem até o fim do mundo, o Verbo de Deus fez ou ainda deve fazer à Igreja sob a forma de mistérios.<sup>731</sup> Enfatizando a ação benevolente de Cristo, Apônio escreve:

Neste Cântico, tudo o que é narrado sob o véu dos mistérios nos é ensinado sem véu e realizado pela encarnação do Verbo. Nela, a raça humana decaída é erguida; acorrentada, ela é absolvida; violada, é retornada à integridade da virgindade; banida, ela é conduzida ao paraíso. Pela benignidade de Cristo, nota-se que ela foi transformada de cativa, em livre; de estrangeira, em cidadã; de escrava, em senhora; de desprezível, em rainha e esposa do seu Criador, o Verbo de Deus. Assim, ela é digna de receber os beijos d’Ele e, feita espiritualmente uma só realidade com Ele, de ser elevada e de reinar nos céus.<sup>732</sup>

Esta elevação do gênero humano se deu por meio da humilhação sofrida pelo Filho de Deus,<sup>733</sup> o qual, na sua divina clemência, não considerou uma injúria o fato de descer para salvar o que estava perdido, tal como acontece com um artesão que,

<sup>727</sup> I, 18-21.

<sup>728</sup> I, 34-38.

<sup>729</sup> “*In quo utique nihil de carnali amore..., sed totum spiritale, totum dignum Deo, totumque anima salutare*” (I, 38-41).

<sup>730</sup> I, 41-43. O grifo é nosso.

<sup>731</sup> I, 47-50. Segundo os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, o vocábulo “*in mysteriis*” é uma palavra-chave do vocabulário aponiano e possui duas acepções diversas: 1) *Mysterium* é tudo o que pode ser considerado como objeto da nossa fé, tal como a natureza divina, mas também tudo aquilo que diz respeito aos desígnios de Deus sobre a salvação do mundo (mistério da encarnação, da redenção) e os meios da nossa santificação (sacramentos em geral); 2) *Mysteria* são todas as realidades divinas escondidas sob as figuras da Escritura; para discernir tais mistérios, faz-se necessária uma graça concedida pelo Espírito Santo e obtida pela oração. Veja-se VrN, p. 146, nota 1.

<sup>732</sup> I, 50-58.

<sup>733</sup> Fl 2,8; 2Cor 11,7.

ao ver que seu precioso anel caiu no meio da imundície, retira por um momento a sua veste, a fim de reencontrá-lo e recolocá-lo em sua mão.<sup>734</sup> Assim, Apônio fica estupefato diante da suprema manifestação da bondade de Pai e faz a seguinte pergunta:

Pois qual é o imenso poder, qual é a doce bondade, qual é a fragrância de misericórdia que supera todas as obras da potência do Pai, admirada pelos anjos e por todos os coros dos santos, celebrada com altas vozes e louvores perpétuos, senão que o Senhor una a si como esposa a serva, o rei a pobrezinha, o eterno a criatura mortal, mediante a assunção da carne; o Cristo, Rei e Senhor, a Igreja, isto é, o Verbo de Deus a alma?<sup>735</sup>

Conforme já foi dito, Apônio considera que o Cântico dos Cânticos ocupa um lugar de destaque dentre todos os livros do Antigo Testamento, pois é aquele que melhor expressa a ternura de Deus.<sup>736</sup> Se em outros livros veterotestamentários encontram-se ameaças terríficas, o Cântico dos Cânticos, ao contrário, evidencia a benevolência divina, que convida todos os homens a retornarem ao Criador pela penitência. A este propósito, o nosso autor escreve:

Compreende-se (neste livro bíblico) quão gloriosa tenha sido feita por Deus, o grande artífice, a alma do homem; quão deploravelmente ela se contamine com as impurezas do corpo e com os inúmeros crimes; quão grande é a benignidade daquele que, após o acúmulo de tantas culpas, dignou-se fazer dela, para si, uma *amiga*, uma *esposa*, uma *irmã*. E ainda que ela tenha sido culpável e muito cruel, uma vez tendo-se convertido a Deus pela penitência, Ele a acolhe com clemência e amor quando ela retorna para Ele. Sem dúvida, ainda que esta realidade seja expressa em todas as passagens da Escritura, contudo, neste Cântico ela é demonstrada de maneira mais clara que a luz. Nele, não é com ameaças terríficas, como em outros livros, mas com uma maravilhosa ternura que Deus chama todas as nações das cavernas do erro para a luz do seu conhecimento.<sup>737</sup>

<sup>734</sup> “*Non enim iniuria deputatur artifici, pretiosum anulum lapsum in stercoris foveam, paulisper seposita stola, ad quaerendum descendere, et inventum rursus suae dexteræ reddere. Nam quidquid humile, quidquid vilissimum, quidquid despectui dignum impia stultaque gentilitas opinatur..., hoc gloriosum, hoc inenarrabile, hoc perquam magnificum apud divinam clementiam e omnes virtutes caelestes esse probatur*” (I, 61-68).

<sup>735</sup> I, 68-75. Fica evidente que Apônio não separa, mas coloca no mesmo plano os dois aspectos: união entre o Verbo de Deus e a Igreja, bem como a Sua união com a alma. A mesma ideia é atestada em V, 3: “... a Igreja unida ao Cristo, isto é, a alma ao Verbo de Deus”. Em I, 188 se lê: “O Cristo atesta que Ele toma como esposa a Igreja, o Verbo de Deus a alma”. Note-se a semelhança com o comentário de Orígenes, o qual escreve: “Desse amor pela Palavra foram tomadas a alma, feita à sua imagem, e a Igreja. A mesma Escritura nos ensina também com que palavras esse esposo magnífico e perfeito se dirigiu à alma, unida a ele, e à Igreja” (ORIGÊNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, I, 1. [SCH 375, p. 81]). Aos poucos, ficará cada vez mais evidente no Comentário que a Encarnação é a primeira união nupcial: o Verbo de Deus se une à “Alma perfeita” de Cristo.

<sup>736</sup> “*Ubi non terribilia iudicii, non de poenis impiorum aliquid simile sicut in aliis scripturis narratur, sed quasi amatoria Verbi Dei et animae dulci modulatione canitur. Et si quid sinistrum irrepere animae perhibetur, blanda commotione docetur*” (II, 291-295).

<sup>737</sup> XII, 1313-1323.

Da união do Verbo de Deus com a Igreja nasce uma “descendência”, uma “multidão de filhos” que causam alegria ao Pai todo-poderoso.<sup>738</sup> Dentre os vários termos de ternura dirigidos por Deus à Igreja, está o de “esposa”.<sup>739</sup> De fato, ela se tornou esposa ao unir a si, pelo sacramento, o Corpo e o Sangue d’Ele, comprometendo-se a amá-lo de todo o coração e a não ter nenhum outro amor, senão Ele.<sup>740</sup> Esta Igreja é constituída pela multidão dos que creem em Cristo e que Ele, tal como narra a profecia de Ezequiel, recolheu quando ela jazia numa situação ignominiosa.<sup>741</sup> Assim como o povo judeu, designado no texto bíblico com o nome de “Jerusalém”, foi censurado pelo profeta Ezequiel por causa da sua ingratidão e pela sua rebeldia, a mesma repreensão se aplica a toda a multidão daqueles aos quais toca viver desde a primeira até a segunda vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo.<sup>742</sup> Trata-se da multidão que

o clemente Cristo Senhor, por meio da sua vinda, ainda que ela o tenha ignorado, arrancou destas imundícies, adornou com preciosas vestes e joias, e que Ele se dignou associar a si como consorte do reino, pela água do santíssimo Batismo, no qual são celebradas as núpcias gloriosas do Cristo, Filho de Deus, e da Igreja.<sup>743</sup>

A apresentação dos vários termos de ternura que Deus dirige à Igreja, bem como as promessas que Ele lhe faz, representam o momento que serve como prelúdio à cena destes esponsais, dos quais participam “todas as testemunhas: os amigos do esposo, as amigas da esposa, as jovens suas companheiras, os companheiros do esposo, o coro dos cantores”.<sup>744</sup> Por este motivo, Apônio explica que, dentre todos os livros da Bíblia, o Cântico dos Cânticos possui um lugar de destaque.<sup>745</sup>

## 4.2 O Cristo-Esposo Misericordioso

Este amor terno e misericordioso de Deus, que Apônio vê cantado no Cântico dos Cânticos, é operante em toda a história da salvação, podendo ser considerado

---

<sup>738</sup> I, 76-79.

<sup>739</sup> I, 87-134.

<sup>740</sup> “*Sponsa vero effecta est, corpus et sanguinem suo corpori coniungendo: per quod sacramentum spondet se praeter eum nullum amatorem in toto corde diligere, pretiosum eius anulum fidei magno studio conservando*” (I, 112-115).

<sup>741</sup> Ez 16,6.

<sup>742</sup> I, 167-169.

<sup>743</sup> I, 171-176.

<sup>744</sup> I, 216-219.

<sup>745</sup> I, 224-268.

como que o fio condutor da mesma. Em Cristo, este Amor se encarnou, assumindo um realismo até então inaudito e indicando que a verdadeira novidade do Novo Testamento está justamente na figura de Jesus. Conforme escreve Bento XVI em sua primeira Encíclica, se já no Antigo Testamento o agir divino era concreto e imprevisível,

esta ação de Deus ganha agora a sua forma dramática devido ao fato de que, em Jesus Cristo, o próprio Deus vai atrás da “ovelha perdida”, a humanidade sofredora e transviada. Quando Jesus fala, nas suas parábolas, do pastor que vai atrás da ovelha perdida, da mulher que procura a dracma, do pai que sai ao encontro do filho pródigo e o abraça, não se trata apenas de palavras, mas constituem a explicação do seu próprio ser e agir. Na sua morte de cruz, cumpre-se aquele virar-se de Deus contra Si próprio, com o qual Ele Se entrega para levantar o homem e salvá-lo – o amor na sua forma mais radical. O olhar fixo no lado trespassado de Cristo, de que fala João (19,37), compreende o que serviu de ponto de partida a esta Carta Encíclica: “Deus é amor” (1Jo 4,8). É lá que esta verdade pode ser contemplada. E começando de lá, pretende-se agora definir em que consiste o amor.<sup>746</sup>

Também o Papa Francisco, desde o começo do seu pontificado, tem insistido sobre esta temática e conduzido a Igreja nesta mesma direção. Ele inicia a Bula de proclamação do Jubileu da misericórdia justamente declarando que “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai”,<sup>747</sup> reafirmando, deste modo, o ensinamento de João Paulo II, que, na sua Encíclica sobre a misericórdia divina, havia escrito que Cristo “não somente fala dela e a explica com o uso de comparações e parábolas, mas sobretudo *Ele próprio encarna-a e personifica-a. Ele próprio é, em certo sentido, a misericórdia*”.<sup>748</sup> Ao conclamar toda a Igreja a viver o Ano jubilar da misericórdia, o atual pontífice escreveu:

Com o olhar fixo em Jesus e no seu rosto misericordioso, podemos individuar o amor da Santíssima Trindade. A missão, que Jesus recebeu do Pai, foi a de revelar o mistério do amor divino na sua plenitude. “Deus é amor” (1Jo 4,8.16): afirma-o, pela primeira e única vez em toda a Escritura, o evangelista João. Agora este amor tornou-se visível e palpável em toda a vida de Jesus. A sua pessoa não é senão amor, um amor que se dá gratuitamente. O seu relacionamento com as pessoas, que se abeiram d’Ele, manifesta algo de único e irrepetível. Os sinais que realiza, sobretudo para com os pecadores, as pessoas pobres, marginalizadas, doentes e atribuladas, decorrem sob o signo da misericórdia. Tudo n’Ele fala de misericórdia. N’Ele, nada há que seja desprovido de compaixão.<sup>749</sup>

<sup>746</sup> BENTO XVI, PP., Carta Encíclica *Deus caritas est* sobre o amor cristão, n. 12.

<sup>747</sup> “Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. O mistério da fé cristã parece encontrar nestas palavras a sua síntese. Tal misericórdia tornou-se viva, visível e atingiu o seu clímax em Jesus de Nazaré. O Pai, ‘rico em misericórdia’ (Ef 2,4), depois de ter revelado o seu nome a Moisés como ‘Deus misericordioso e clemente, vagaroso na ira, cheio de bondade e fidelidade’ (Ex 34,6), não cessou de dar a conhecer, de vários modos e em muitos momentos da história, a sua natureza divina. Na ‘plenitude do tempo’ (Gl 4,4), quando tudo estava pronto segundo o seu plano de salvação, mandou o seu Filho, nascido da Virgem Maria, para nos revelar, de modo definitivo, o seu amor. Quem O vê, vê o Pai (cf. Jo 14,9). Com a sua palavra, os seus gestos e toda a sua pessoa, Jesus de Nazaré revela a misericórdia de Deus” (FRANCISCO, PP., MV, n. 1).

<sup>748</sup> JOÃO PAULO II, PP., DM, 2. O grifo é do Documento pontifício.

<sup>749</sup> FRANCISCO, PP., MV, n. 8.

Assim, a presente tese passa agora a tratar do Mistério do Cristo-Esposo misericordioso, cujas núpcias com a Igreja são vislumbradas por Apônio ao longo de toda a economia da salvação. Entretanto, antes de entrarmos na cristologia do Comentário aponiano, tomaremos em exame o título de “Esposo” atribuído a Cristo, evidenciando o seu fundamento bíblico e, por conseguinte, a sua relevância na reflexão teológica, na espiritualidade e na pastoral. A nossa abordagem da cristologia de Apônio tem como escopo evidenciar alguns aspectos basilares, e até mesmo originais, da sua concepção do Mistério de Cristo, como, por exemplo, a sua insistência sobre a alma humana assumida pelo Verbo encarnado e a sua profunda visão do Mistério pascal em ótica sponsal, com ênfase na Cruz e no Sepulcro do Senhor, vistos como leito nupcial.

#### 4.2.1 O título de Esposo aplicado a Jesus

Segundo V. Battaglia, ao indagarmos o setor da cristologia numa perspectiva sistemática, é possível notar que o título “Jesus Cristo Esposo” é transcurado.<sup>750</sup> É verdade que nos últimos anos surgiram algumas publicações importantes a este respeito. Todavia, como também observou G. Martelet no documento intitulado “A doutrina católica sobre o sacramento do matrimônio”, publicado, em 1977, pela Comissão Teológica Internacional, o título de “Esposo”, aplicado a Cristo, é comumente esquecido pela cristologia.<sup>751</sup>

Certamente, alguns teólogos enfrentaram este tema, como é o caso de H. Urs von Balthasar,<sup>752</sup> o qual “inseriu o tema da ‘nupcialidade’ na trama do tratado sobre a ‘gloria’ divina revelada pelo Senhor Jesus Cristo e por Ele compartilhada com a

<sup>750</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 15.

<sup>751</sup> COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenta. Documenti*, p. 239. A contribuição de G. Martelet, no tocante a esta temática, ocorreu mediante as suas “dezesesseis teses cristológicas”, as quais foram aprovadas “de forma genérica” pela Comissão Teológica Internacional. Na quarta tese, cujo título é “Jesus, Esposo por excelência”, lemos o seguinte: “Benché questo titolo sia ordinariamente trascurato dalla cristologia, esso deve trovare per noi tutto il suo significato. Allo stesso modo che Gesù è la via, la verità, la vita, la luce, la porta, il pastore, l’agnello, la vigna, perfino l’uomo, poiché riceve dal Padre ‘il primato su tutte le cose’ (Cl 1,18), con la stessa verità e a buon diritto, è anche lo sposo per eccellenza, vale a dire, ‘il Maestro e il Signore’, quando si tratta di amare l’altro come la propria carne. Perciò la cristologia del matrimonio si deve iniziare da questo titolo di sposo e dal mistero che esso richiama. In questo campo, come in ogni altro, ‘nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo’ (2Cor 3,11). Ad ogni modo, il fatto che Cristo è certamente lo sposo per eccellenza, non va separato dall’altro che è il ‘secondo’ (1Cor 15,47) e ‘l’ultimo Adamo’ (1Cor 15,45)”.

<sup>752</sup> BALTHASAR, H. U., *Gloria. Una estetica teologica: nuovo Patto*, p. 420-433.

Igreja, sua esposa”.<sup>753</sup> No entanto, a referência à simbologia esponsal não é algo de pouca relevância no tratado teológico, como eminentes biblistas e teólogos puderam ilustrar.<sup>754</sup> Na verdade, em toda a revelação bíblica a nupcialidade se apresenta como uma analogia fundamental para expressar a relação de aliança entre Deus e o Seu povo.<sup>755</sup>

Também o Papa João Paulo II observou que no amor oblato de Cristo é levado a termo o caráter esponsal do amor de Deus, que era já presente no Antigo Testamento, principalmente nos profetas, os quais recorrem à analogia do amor entre homem e mulher no matrimônio. Eis o que escreve o Pontífice:

Na redenção exprime-se justamente este amor de Deus e realiza-se, na história do homem e do mundo, o caráter esponsal desse amor. Cristo entrou na história e permanece nela como o Esposo que “se entregou a si mesmo”. “Entregar-se” significa “tornar-se um dom sincero”, da maneira mais completa e radical: “Ninguém tem maior amor do que este” (Jo 15,13). Nesta concepção, por meio da Igreja, *todos os seres humanos – tanto homens como mulheres – são chamados a ser a “Esposa” de Cristo, redentor do mundo*. Assim, “ser esposa”, portanto o “feminino”, torna-se símbolo de todo o “humano”, segundo as palavras de Paulo: “não há homem nem mulher: todos vós sois *um só* em Cristo Jesus” (Gl 3,28).<sup>756</sup>

A partir deste texto, compreende-se que a simbologia nupcial aplicada a Cristo interessa a todos os seres humanos, pois o Senhor Jesus, como um Esposo, vem ao encontro de cada pessoa, independentemente do gênero, desejoso de selar com esta uma aliança esponsal. De modo mais explícito, o Papa polonês declara:

*Cristo é o Esposo*. Nisto se exprime a verdade sobre o amor de Deus que “foi o primeiro a nos amar” (1Jo 4,19) e que com o dom gerado por este amor esponsal pelo homem superou todas as expectativas humanas: “amou até o fim” (Jo 13,1). O Esposo – o Filho consubstancial ao Pai enquanto Deus – tornou-se filho de Maria, “filho do homem”, verdadeiro homem, do sexo masculino. O *símbolo do Esposo é de gênero masculino*. Neste símbolo masculino é representado o caráter humano do amor pelo qual Deus expressou o seu amor divino por Israel, pela Igreja, por todos os homens.<sup>757</sup>

<sup>753</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 16. Nesta mesma página, o teólogo italiano escreve: “così pure nella letteratura attinente ai settori menzionati più sopra non mancano i contributi, le indicazioni e i suggerimenti riguardanti la cristologia sponsale. Ugualmente sono numerose le ricerche e gli studi monografici dedicati alle fonti e agli ambiti specifici quali la sacra Scrittura, l’epoca patristica e medievale, autori mistici e scuole di spiritualità. Ma non esiste – ripeto ancora una volta, per quanto mi risulta – una cristologia elaborata espressamente in prospettiva sponsale”.

<sup>754</sup> Reenviamos aos seguintes estudos: GIULIODORI, C., *La figura di Cristo Sposo nella riflessione teologica*, p. 95-134; INFANTE, R., *Lo sposo e la sposa. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini*; MERUZZI, M., *Lo sposo, le nozze e gli invitati. Aspetti nuziali nella teologia di Matteo*; PEDROLI, L.; MERUZZI, M., “Venite alle nozze!”. Un percorso biblico sulle orme di Cristo-sposo; PEDROLI, L. (Org.), *L’analogia nuziale nella Scrittura. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel*.

<sup>755</sup> NEHER, A., *Le Symbolisme conjugal: Expression de l’histoire de l’Ancien Testament.*, p. 30-49.

<sup>756</sup> JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre a dignidade e a vocação da mulher (15 de Agosto de 1988), n. 25. O grifo é do Documento Pontifício.

<sup>757</sup> JOÃO PAULO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* sobre a dignidade e a vocação da mulher (15 de Agosto de 1988), n. 25. O grifo é do Documento Pontifício.

O próprio Jesus se autodesignou, em algumas passagens dos Evangelhos, como Messias Esposo.<sup>758</sup> Ele mesmo recorreu à imagem das núpcias para descrever o advento do tempo messiânico por Ele inaugurado, tal como vemos no *loghion* sinótico sobre o esposo que está presente<sup>759</sup> e, por isso, seus discípulos não precisam jejuar. Também serve como testemunho disto “a menção à sua paixão e à sua morte violenta, feita por Ele de modo alusivo, mas claro, com as palavras sobre o Esposo que é tirado de cena, contidas na segunda parte do *loghion* sinótico”.<sup>760</sup>

A partir desta ótica, o contexto no qual se coloca esta reflexão é aquele da comparação do Reino de Deus com a festa de núpcias, contexto este que permite contemplar Jesus como Esposo messiânico sob dois ângulos diferentes. Por um lado, visto que Ele é o Messias Salvador, cheio do Espírito Santo e Filho do Pai, Ele é, assim, o Esposo para o qual o Pai organiza a festa nupcial, e que, ao mesmo tempo, enquanto Messias, convida o povo para o banquete de núpcias. Por outro lado, nota-se que Jesus é o Esposo que espera, pois a festa de núpcias já está preparada e os convidados devem estar prontos para entrar com Ele nesta celebração matrimonial.<sup>761</sup>

No que tange ao contexto da relação entre o Reino de Deus e o banquete de núpcias, observa-se que Jesus frequentemente toma refeição com os publicanos e pecadores, sendo, por isso, taxado de “glutão e beberão, amigo dos publicanos e pecadores” (Mt 11,19). Esta atitude de incredulidade e desprezo para com Jesus significa não aceitar a oferta de salvação, que é um dom do Reino de Deus. De fato, ao negar o convite para tomar parte deste banquete de núpcias, a pessoa se exclui da “comunhão salvífica com Deus, à qual Jesus introduz aqueles que, sentando-se à mesa com Ele, têm a ocasião, e a graça, de entrar em contato com a misericórdia de Deus e de receber, assim, o perdão dos seus pecados”.<sup>762</sup>

Os dois símbolos, o banquete festivo e aquele das núpcias, aparecem integrados, de tal maneira que, no Evangelho de Mateus, nota-se o fio condutor que

<sup>758</sup> Mt 9,14-17; Mc 2,18-22; Lc 5,33-39.

<sup>759</sup> Mc 2,19-20.

<sup>760</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 42.

<sup>761</sup> Mt 25,1-13. BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 43.

<sup>762</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 44. Na mesma página, este teólogo italiano continua: “Si tratta di quella misericordia che Dio mette a disposizione dei pubblicani e dei peccatori attraverso Gesù e proprio quando questi li accoglie con benevolenza e familiarizza con loro: ‘Costui riceve i peccatori e mangia con loro’, è la critica malevola rivoltagli dai farisei e dagli scribi, con la quale Luca introduce significativamente le tre parabole della misericordia e del perdono (Lc 15,1-2)”.

liga a parábola do banquete de núpcias organizado pelo rei para o seu filho<sup>763</sup> à parábola das dez virgens, que são convidadas a ir ao encontro do Esposo.<sup>764</sup> Em ambos os textos, fica evidente que o filho do rei e o esposo são identificados com Cristo, que aparece, portanto, como o Esposo messiânico e escatológico, com o qual a Igreja é chamada a tomar parte no banquete festivo e na intimidade sponsal. Neste sentido, é significativo perceber que também a tradição joanina concebe o sinal realizado por Jesus nas bodas de Caná,<sup>765</sup> no qual Ele se apresenta como Revelador do Pai e Salvador do mundo, como o cenário no qual a sua identidade e a sua missão encontram no título de Esposo plena luz.<sup>766</sup>

No *loghion* sinótico mencionado acima,<sup>767</sup> está em discussão o tema do jejum. Jesus responde aos discípulos de João com as seguintes palavras: “Podem os amigos do noivo jejuar enquanto o noivo está com eles? Enquanto o noivo estiver com eles, não podem jejuar. Dias virão, porém, em que o noivo lhes será tirado; e então jejuarão naquele dia” (Mc 2,19-20). A partir deste texto, fica evidente que

os convidados às núpcias são os discípulos: são eles os hóspedes do banquete nupcial, aqueles que devem entrar na sala e sentar-se à mesa com o Esposo. Esses foram chamados a entrar no Reino de Deus e, de fato nele entraram, a partir do momento em que aceitaram seguir Jesus, aderir a Ele, reconhecer a Sua função e as Suas pretensões enquanto Messias Salvador e Filho de Deus. (...) O tempo do jejum virá: Jesus declara-o explicitamente, preanunciando veladamente a Sua paixão, designada como o tempo no qual o Esposo “será tirado” dos discípulos, mediante uma alusão implícita à sorte dolorosa reservada ao Servo de JHWH (Is 53,8).<sup>768</sup>

No trecho já mencionado de Jo 2,1-11, aparece a imagem do dom nupcial do vinho “bom” como símbolo dos bens messiânicos.<sup>769</sup> De fato, com a sua vinda, o Filho de Deus veio inaugurar o tempo final da salvação, e Ele celebra as suas núpcias com a Igreja, oferecendo o vinho melhor, para indicar que se trata de uma festa toda especial. Como legítimo Esposo, o Filho Unigênito de Deus tem todo o direito de tomar para si a esposa, como revela claramente o próprio João Batista, ao

<sup>763</sup> Mt 22,1-14.

<sup>764</sup> Mt 25,1-13.

<sup>765</sup> Jo 2,1-11. Para uma exegese desta página do Evangelho joanino, veja-se VANNI, U., Il “segno” di Cana e la presenza di Maria, p. 27-46.

<sup>766</sup> BATTAGLIA, V., Il Signore Gesù Sposo della Chiesa, p. 46.

<sup>767</sup> Mc 2,18-22; Mt 9,14-17; Lc 5,33-39.

<sup>768</sup> BATTAGLIA, V., Il Signore Gesù Sposo della Chiesa, p. 47. “Gesù svolge il ruolo dello Sposo e inaugura il tempo della salvezza messianica. Ma all’orizzonte si profila il destino doloroso del Messia che sarà strappato in modo violento come il ‘servo del Signore’ (Is 53,8)” (FABRIS, R., Matteo, p. 220).

<sup>769</sup> “Il vino è il dono messianico di Gesù che dona sé stesso, con quella ricchezza incalcolabile, qualitativamente e quantitativamente, che tale dono comporta. Quello che manca alla gioia degli uomini, specificamente alla nuzialità della loro reciprocità con Dio e con Gesù, viene donato loro da Gesù” (VANNI, U., Il “segno” di Cana e la presenza di Maria, p. 40).

apresentar-se como “amigo do Esposo”, cuja presença lhe traz alegria, manifestada nas seguintes palavras: “Quem tem a esposa é o esposo; mas o amigo do esposo, que está presente e o ouve, é tomado de alegria à voz do esposo. Essa é a minha alegria e ela é completa!” (Jo 3,29).

Do mesmo ponto de vista, podemos dizer que o milagre operado por Jesus em Caná da Galileia, sendo o primeiro e o início dos sinais realizados por Jesus para manifestar a sua glória, adquire no Evangelho de João um preciso significado cristológico. Com efeito, como afirma R. Fabris, “o contexto nupcial e o vinho são dois sinais convergentes ao sugerir a perspectiva da nova aliança, na qual são comunicados em plenitude os bens salvíficos por meio da pessoa de Jesus”.<sup>770</sup> Observe-se que o vinho “novo” é um dom completamente inesperado, o que indica o quanto seja extraordinária a alegria experimentada, como se pode notar pela admiração do mestre-sala,<sup>771</sup> o qual diz ao noivo: “Todo homem serve primeiro o vinho bom e, quando os convidados já estão embriagados, serve o inferior. Tu guardaste o vinho bom até agora!” (Jo 2,10).

Nesta perícopé do Evangelho de João, fica evidente, portanto, a novidade representada pela pessoa de Jesus, que é, ao mesmo tempo, o Messias Salvador e “o Esposo que doa em abundância os bens salvíficos da era messiânica, designados pelo vinho obtido mediante a transformação da água, símbolo da Lei antiga e da antiga aliança”.<sup>772</sup> Esta realidade é muito bem resumida por R. Infante, com as seguintes palavras:

O símbolo nupcial constitui o fundamento de toda a perícopé. A exegese patrística tinha já vislumbrado em Cristo o verdadeiro Esposo destas núpcias. Isto é confirmado pela moderna exegese, enquanto, a nível narrativo, tem-se a impressão de que seja Jesus aquele que “funciona” aqui como o Esposo das núpcias, realizando-se em diversos pontos do texto algumas “transposições”. Consideramos esta identificação possível somente admitindo que a mãe de Jesus seja a personificação da comunidade de Israel, antiga e nova, e levando em conta o fato de que, depois do sinal de Caná, Sua mãe constitui uma unidade com os discípulos ao redor d’Ele. A interpretação da pequena parábola do amigo do Esposo confirma que, com a presença de Jesus, é chegado o tempo das núpcias escatológicas de Deus com o seu povo. Jesus é o Esposo que tem a esposa.<sup>773</sup>

Esta consideração acerca do título de “Esposo”, aplicado a Cristo, serve-nos como base para uma melhor compreensão da cristologia sponsal presente no Comentário de Apônio. Para ele, a esposa por excelência do Verbo eterno de Deus

<sup>770</sup> FABRIS, R., Giovanni, p. 222.

<sup>771</sup> OGNIBENI, B., L’ignoranza del presidente del banchetto (Jo 2,9), p. 123-130.

<sup>772</sup> BATTAGLIA, V., Il Signore Gesù Sposo della Chiesa, p. 51.

<sup>773</sup> INFANTE, R., Lo Sposo e la Sposa, p. 461-462.

é a alma humana de Cristo, a qual possui uma relevante função na economia da salvação.

#### 4.2.2

#### A alma humana de Cristo na economia da salvação

No que diz respeito à cristologia, a função da alma de Cristo na economia da salvação ocupa o centro e o cume da exegese aponiana. Durante todo o desenvolvimento dos livros I–VIII da sua Obra, Apônio se absteve de tratar dessa temática, que aparece como uma luz fulgurante no livro IX, quando o nosso exegeta comenta o versículo que diz: “uma só é a minha pomba, a minha perfeita”.<sup>774</sup> Desde o início do Comentário, os títulos de “pomba”, “perfeita” e “imaculada” haviam sido aplicados à Igreja, na medida em que esta se encontra unida a Cristo.<sup>775</sup> Porém, somente agora aparecem as denominações “eleita” e “única”, que se aplicam exclusivamente à alma de Cristo. Têm início aqui as partes mais ricas e originais do Comentário, o qual passa imediatamente a cantar a beleza única da alma humana de Cristo, esposa por excelência do Verbo de Deus, “da qual são celebradas as núpcias incomparáveis, modelo e fonte de todas as núpcias entre as almas e Deus”.<sup>776</sup>

Entre todas as almas criadas por Deus para o seu louvor e glória, Ele “encontrou” apenas uma imaculada, perfeita e que, por seu livre arbítrio, manteve-se fixa na dignidade da sua plasmação. Desse modo, conservou fechadas as portas do seu coração ao inimigo.<sup>777</sup> Essa alma “única” dilata o dom da própria vontade, recebido do Criador, nas obras da vontade d’Ele, e todo o seu desejo não consiste em outra coisa senão na sua união com o Verbo de Deus.<sup>778</sup> Ela é única na terra, superando em humildade e perfeição todas as outras almas, assim como um só é Deus no céu, Senhor e Criador nosso, superior a todos os coros angélicos.<sup>779</sup> Ela é

<sup>774</sup> Damos aqui a tradução de Ct 6,9a, conforme a versão comentada por Apônio: “*Una est columba mea, perfecta mea*” (IX, 296).

<sup>775</sup> Ver I, 91; I, 132-134.

<sup>776</sup> VrN, Introd., p. 86. Ver nota 2 a IX, 244.

<sup>777</sup> “*Quae fixa in gradu plasmationis suae per arbitrii libertatem stans, portas mentis suae numquam patefaceret hosti diabolo*” (IX, 245-246).

<sup>778</sup> “*Quae dotem voluntatis a creatore susceptam in ipsius voluntatis operibus dilatando... Quae omne desiderium suum in nullis omnino saeculi laudibus... nisi in sola Verbi Dei glutinatione poneret semper*” (IX, 247-248; 253-256).

<sup>779</sup> IX, 257-260.

chamada “pomba” e “perfeita” porque, carecendo de qualquer malícia e evitando todos os pecados, torna-se uma só coisa com o Verbo de Deus, permanecendo, contudo, inalterada a sua natureza. Ademais, ela é unida ao Verbo de Deus não por adoção (*adoptive*) nem apenas por um certo tempo,<sup>780</sup> mas corporalmente (*corporaliter*), pois ela se tornou uma só com Ele, conservando, porém, a sua própria natureza.<sup>781</sup> Não é fácil compreender o sentido exato que possui aqui o termo “corporalmente”, que aparece também em Cl 2,9.<sup>782</sup> Todavia, é necessário recordar que, nesse texto, Apônio não está tratando, como o apóstolo Paulo, da questão do corpo de Cristo, mas da união da alma de Cristo com o Verbo de Deus.<sup>783</sup>

Foi por meio dessa alma “que o Verbo de Deus Pai condenou o pecado na carne e redimiu o mundo da sentença de maldição”,<sup>784</sup> vencendo o diabo enfurecido – não com a força, mas por meio da razão – e devolvendo ao homem, assim libertado das mãos do inimigo, a primitiva liberdade.<sup>785</sup> A mesma temática retorna no livro XII, 1237, quando Apônio se refere a 2Cor 13,4 e escreve que Cristo “morreu sem dúvida por causa da fraqueza da carne que ele havia assumido, a fim de que o diabo não argumentasse ter sido derrotado pela força, e não pela razão (*potentia, non ratione*), para que fosse vencido por meio da carne que ele tinha vencido em Adão...”.<sup>786</sup> A mediação da alma de Cristo, na qual resplandece a glória trinitária, manifesta-se no fato de que, devido à sua união com a carne, a nossa humanidade pôde ter de um juiz visível. Além disso, é também por meio dela que as almas que devem ser redimidas se alegram com um redentor de sua mesma

<sup>780</sup> Conforme observam os editores da Obra, “c’est à pareils hérétiques que songe Apponius en écrivant: *non adoptive aut ad tempus*” (nota 3 a IX, 262: *SCh* 430, p. 36-37). A palavra “heresia” deriva do termo grego *háiresis* e “significa *escolha, partido tomado, ‘corrente de pensamento’, seita*. Originalmente, heresia é a acentuação de um aspecto particular da verdade. No âmbito do cristianismo primitivo, é a negação ou pregação de um Evangelho diferente daquele pregado pelas autoridades apostólicas” (FRANGIOTTI, R., *História das Heresias*, p. 6). O grifo é do autor.

<sup>781</sup> “*Quae... Verbo Dei non adoptive aut ad tempus sed corporaliter unita, manente materia unum cum eo effecta, devitans omnia peccatorum opera, carens omni malitia, columba dicitur et perfecta*” (IX, 261-264).

<sup>782</sup> No tocante ao advérbio *corporaliter*, B. De Vregille e L. Neyrand escrevem que “le mot est employé trois fois par Apponius: 1) Au sens courant de ‘corporellement’ (VII, 227), à propos des yeux du corps. – 2) Comme équivalent de *corporali specie* (Lc 3,22), à propos de l’Esprit au baptême de Jesus (IX, 286); (...) – 3) Ici-même, par référence à Cl 2,9: *in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*” (nota 3 a IX, 262: *SCh* 430, p. 37).

<sup>783</sup> Ver nota 3 a IX, 262, na qual os editores de *SCh* comentam, além do termo *corporaliter*, as expressões *non adoptive aut ad tempus* e *manente materia*.

<sup>784</sup> IX, 265-266.

<sup>785</sup> “*Qui (Sermo Dei Patris), debacchante diabolo, ratione non potentia vicit, ut hominem de eius manibus liberatum pristinae redderet libertati*” (IX, 266-268).

<sup>786</sup> XII, 1236-1239. Ver nota 1 a IX, 267 (*SCh* 430, p. 38), em que são apresentadas citações semelhantes de Irineu, Agostinho e Leão Magno.

espécie, pois Ele possui uma verdadeira carne e uma verdadeira alma.<sup>787</sup> Ressurgindo dos mortos, o Senhor ressuscita a carne e, ao mesmo tempo, congrega as almas para o julgamento, concedendo a vida imortal de seu reino aos que n'Ele creem.<sup>788</sup>

Apônio é categórico ao afirmar que essa foi, sem dúvida, a alma que o Verbo de Deus assumiu, *por meio da qual e na qual* se realiza algo de estupendo e contrário à natureza das coisas, ou seja, que a fragilidade humana entre na glória celeste.<sup>789</sup> Com efeito, unindo a Si a carne que Ele recebeu de Maria, o Verbo feito carne também uniu a Si, de maneira indissolúvel, essa alma *única*, que possui a mesma natureza (*materia*) de nossas almas.<sup>790</sup> Isso se dá pela coabitação do Espírito Santo, que no rio Jordão desceu sobre a alma de Cristo em forma corporal (*corporaliter*), a fim de nela permanecer para sempre.<sup>791</sup> Ora, tal afirmação não significa que o Espírito Santo se une a Cristo somente no momento do Batismo. De fato, foi pela ação do mesmo Espírito Santo que, desde o primeiro instante, o Verbo assumiu a carne e a alma humana no ventre de Maria. O que Apônio quer transmitir é que aquela manifestação corporal ocorrida no Jordão indica que o Espírito Santo repousa para sempre na alma de Cristo.<sup>792</sup>

Em seguida, retomando os mesmos temas, nosso autor afirma que o Espírito Santo é a potência do Altíssimo que cobriu a Virgem Maria com a sua sombra,<sup>793</sup> quando ela concebeu. Em sua presciência, antes dos séculos elegeu essa alma “única” em vista da Redenção do homem que deveria ser criado, o qual, por sua

<sup>787</sup> “*Per quam, trina gloria refulgente, ex carne caro visibilem iudicem uteretur. Per quam redimendae animae sui generis redemptorem gauderet, in quo vera caro et vera anima*” (IX, 268-271).

<sup>788</sup> IX, 276-279. Um pouco mais adiante, Apônio dirá que o Verbo de Deus, ressuscitando dos mortos, retirou dos infernos (*ab inferi*) junto consigo as almas ali retidas, após ter-lhes dado um corpo (*redito corpore*). Na realidade, o texto não revela claramente a quem é concedido o corpo, se à alma de Cristo ou às almas por Ele libertadas da escravidão dos infernos. Contudo, a segunda interpretação parece ser a mais convincente e é apoiada pela opinião de Orígenes que, no seu Comentário ao Cântico dos Cânticos, escreve: “(Cristo) *non solum animas educens, sed et corpora eorum resuscitans...*” (*Comm. sur le Cant.*, III, 14, 33: *SCh* 376, p. 674). A afirmação se apoiava em Mt 27,52: *multa corpora sanctorum resuscitata sunt*”. Ver nota 3 a IX, 277: *SCh* 430, p. 39.

<sup>789</sup> “*Haec est proculdubio una anima reginarum regina quam Dei Sermo adsumptam portasse probatur... Per quam et in qua, contra rerum naturam, caelos mirabiliter ingressa est humana fragilitas*” (IX, 275-279).

<sup>790</sup> IX, 281-285.

<sup>791</sup> “... *per contubernium Spiritus Sancti, qui corporaliter super eam semper mansurus in Iordane descendit*” (IX, 285-287).

<sup>792</sup> Ver nota 1 a IX, 287: *SCh* 430, p. 40.

<sup>793</sup> Lc 1,35.

livre vontade, viria a ser corrompido pelo diabo.<sup>794</sup> Da leitura atenta do texto aponiano deduz-se que essa alma “eleita” foi “prevista” (*praescita*) pelo Espírito Santo, e não que a alma de Cristo tenha sido criada num tempo precedente à Encarnação do Verbo de Deus.<sup>795</sup> Com efeito, tratou-se de uma iniciativa da providência misericordiosa de Deus, que a anteviu como mediadora entre a força da divindade e a fraqueza da carne.<sup>796</sup> Ademais, ela é “única” porque, tendo sido enviada em um corpo no ventre da Virgem-Mãe, saiu com esse mesmo corpo, deixando, contudo, intacto o útero virginal de Maria.<sup>797</sup>

Pelo fato de aderir sempre ao Verbo de Deus, essa alma “eleita” tornou-se totalmente abrasada, à semelhança de um carvão aceso. E assim como um carvão incandescente, ao ser posto em contato com outros carvões apagados, pode acendê-los, da mesma maneira, essa alma “única”, sozinha no meio das almas mortas à vida eterna, vivificou todas as almas dos que nela creem, tornando-as semelhantes a si e conduzindo-as à sua beleza.<sup>798</sup> Essa mesma imagem já havia sido empregada no livro I, quando nosso autor declara que Deus Pai enviou ao mundo o Verbo incandescente (*Verbum ignitum*), o qual, pela Sua união com a carne, misturou-se com os mortos, sendo Ele o único livre e vivente. De modo semelhante, com o sopro do Espírito Santo e graças ao contato com Ele, todas as almas que, como carvões extintos, jaziam nas trevas da impiedade e possuíam o entendimento obscurecido, são acesas.<sup>799</sup>

<sup>794</sup> “*Electa est... ante saecula in praescientiam, ad redemptionem creandi hominis, per liberam voluntatem a diabolo depravandi*” (IX, 320-323).

<sup>795</sup> Portanto, Apônio toma distância da concepção origeniana da preexistência da alma de Cristo, que B. de Vregille e L. Neyrand resumem da seguinte forma: “Pour Origène, cette âme, unique parmi toutes les âmes préexistantes, est depuis toujours unie, par sa libre volonté, au Verbe de Dieu: elle a pu ainsi, à l’incarnation, être médiatrice entre le Verbe et la chair du Christ, puisque capable d’être unie à l’un e à l’autre. Par elle toutes les âmes peuvent, libérées de leur choix coupable initial, retrouver l’union à Dieu” (VrN, Introd., p. 88-89). Ver ORIGENE, *Traité des Principes*, II, 6, 3-7: *SCh* 252, p. 314-324. A mesma questão foi considerada por SCHIBLI, H. S., *Apponius on the Origin of the Soul*, p. 178-185. Na conclusão desta sua contribuição, ele escreve: “In his method of allegorical interpretation Apponius owes much to the exegetical tradition that was shaped so significantly by Origen, but in his view of the origin of the soul he does not follow the master” (p. 185). Para uma opinião diferente, veja-se GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, 1/2: *Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, p. 735. Um pouco mais adiante, retornaremos a esse tema em nossa exposição.

<sup>796</sup> “... *mediatricem inter robur divinitatis et carnis fragilitatem*” (IX, 327-328).

<sup>797</sup> “*Quae missa in corpus, cum corpore egressa, intactum uterum Virginis derelinquens...*” (IX, 329-330).

<sup>798</sup> Ver IX, 336-341.

<sup>799</sup> “*Hic namque Dominus Deus Pater dedit Verbum ignitum huic mundo...; qui per adunationem carnis solus inter mortuos liber vivensque commixtus est; simulque flante Spiritu sancto, omnes animae quae, ut carbones mortui, in impietatum tenebris obscurato intellectu iacebant, eius vicinitate accensae sunt*” (I, 384-391).

Toda a corte celestial proclama bem-aventurada essa alma “eleita”, tendo-a contemplado unida ao esplendor do Pai celeste quando ela nascia sobre a terra e era envolvida em faixas, brilhando com a glória da majestade.<sup>800</sup> De fato, de nenhuma outra alma se diz que o seu nascimento tenha merecido essa proclamação de beatitude e tenha conferido glória ao céu e paz à terra.<sup>801</sup> Na verdade, desde Adão até a maternidade virginal de Maria não houve uma pessoa justa capaz de reconciliar o homem com Deus, até que fosse “feita” esta alma que permaneceu imaculada.<sup>802</sup>

No livro XII, tratando desta obra de pacificação realizada pela mediação da alma de Cristo e sobre a reconciliação entre a criatura e o Criador, Apônio escreve que “esta alma, em virtude da grandeza da sua humildade, sozinha *obteve a paz* entre o Deus criador e o homem, pois ela levava em si mesma um e outro”.<sup>803</sup> Com efeito, “ela *obteve a paz* por ser mediadora entre Deus e os homens, pois ela é unida, por um lado, ao Verbo do Pai, que é Deus, e por outro, a uma carne imaculada”.<sup>804</sup> Assim, ela mostrou em si, unidos numa só pessoa, o Deus verdadeiro e a carne verdadeira.<sup>805</sup>

A alma de Cristo é bela como a lua e surge como a aurora,<sup>806</sup> iluminando as trevas da ignorância e do pecado, exatamente como aconteceu no Jordão, onde, pela vinda do Espírito Santo no momento do Batismo, resplandeceu como a aurora entre os mortais. Lá, João Batista declara: “Eis o cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo”.<sup>807</sup> Ademais, sua beleza se manifesta por meio dos sinais prodigiosos, o primeiro dos quais foi aquele realizado nas bodas de Caná, transformando a água em vinho. Mediante este sinal, tornou evidente o esplendor do gáudio nas núpcias, da mesma forma que a lua, começando a mostrar-se nas trevas noturnas, traz alegria aos viajantes.<sup>808</sup>

<sup>800</sup> Ver IX, 344-351.

<sup>801</sup> Ver IX, 352-355, em que se encontra a citação de Lc 2,7: “*Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis*”.

<sup>802</sup> XII, 768-779.

<sup>803</sup> “*Quae magnitudine humilitatis suae, sola inter creatorem Deum et hominem, quem utrumque gestabat, pacem reperit...*” (XII, 781-783). O grifo é de Apônio.

<sup>804</sup> “*Reperit pacem, inter Deum et homines mediatrix existens, cum ex altero latere Deo Verbo Patris, ex altero immaculatae carni coniungitur*” (XII, 793-795). O grifo é de Apônio.

<sup>805</sup> Ver IX, 328-329.

<sup>806</sup> Apônio está comentando Ct 6,10: “*Quae est ista quae egreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna, electa ut sol, terribilis ut acies ordinata*”.

<sup>807</sup> Jo 1,29. Ver IX, 375-382.

<sup>808</sup> Ver IX, 386; 391-397.

Após termos visto todos esses belos textos, é oportuno esquematizar a cristologia que deles resulta.<sup>809</sup> Nesse sentido, A. Grillmeier fez uma longa exposição do pensamento cristológico de Apônio, inserindo-o no âmbito da “cristologia origenista no Ocidente”.<sup>810</sup> Segundo esse estudioso, tal cristologia, que possui as suas fontes no Oriente e “passou quase despercebida”, está contida no Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos.<sup>811</sup> Na opinião de Grillmeier, o que chama a atenção “é o relevo dado à alma de Cristo e à alma humana em geral, no quadro de uma antropologia platônica. No primeiro período da luta contra Apolinário, nenhum autor fala da alma de Cristo tão frequentemente e tão detalhadamente quanto Aponio”.<sup>812</sup>

Grillmeier recorda que, posicionando-se contrariamente aos arianos,<sup>813</sup> Apônio insiste sobre a identidade de essência na Trindade e sobre a divindade de Cristo, ao passo que, opondo-se aos gnósticos,<sup>814</sup> ele confessa a verdadeira humanidade de Cristo.<sup>815</sup> E, ao tratar da questão da unidade em Cristo, o nosso

<sup>809</sup> Para uma contextualização da cristologia presente no Comentário aponiano, reenviamos ao estudo de ELLIOTT, M. W., *The Song of Songs and Christology in the Early Church (381-451)*, p. 40-50.

<sup>810</sup> Este é o título da seção da obra, em que o autor trata da cristologia de Apônio. Veja-se GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa, 1/2: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, p. 733-740. Nas linhas que se seguem, apresentamos algumas ideias deste autor.

<sup>811</sup> Ver GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa, 1/2: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, p. 733-734.

<sup>812</sup> GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa, 1/2: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, p. 734.

<sup>813</sup> O arianismo deriva seu nome de Ário, sacerdote de Alexandria, que difundiu suas ideias no início do século IV. Segundo ele, o Verbo não é Deus como o pai, e sim uma criatura excelente, é uma espécie de Deus intermediário, por meio do qual Deus criou o mundo. Sendo assim, somente o Pai seria eterno e o Verbo teria tido um início. Para mais detalhes sobre esta heresia, veja-se GONZÁLEZ, C. I., *Ele é a nossa salvação*, p. 283-285. Para um estudo detalhado do percurso histórico da controvérsia ariana, bem como da resposta que lhe foi dada pela Igreja oficial nos Concílios do século IV, veja-se a obra de SIMONETTI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*.

<sup>814</sup> Não é nosso propósito, aqui, abordar o complexo e multifacetado pensamento gnóstico. Para uma apresentação desta temática, reenviamos ao verbete, com abundante bibliografia, escrito por RAMELLI, I., *Gnosi – Gnosticismo*, col. 2364-2380. “Più che un movimento o una scuola ben definiti, lo gnosticismo si presenta come una corrente di pensiero filosofico-religioso, che si ramificò in numerose sètte, spesso notevolmente diverse tra di loro sul piano dell'organizzazione, del culto e della dottrina. Esso si configura come una rivelazione di tipo superiore rispetto alla tradizione comune della Chiesa: come tale esercitò un fascino particolare sui ceti più colti della società cristiana, che avvertivano maggiormente l'ambizione e l'esigenza di un approfondimento del dato elementare di fede, e rappresentò una grandissima minaccia per la Chiesa cattolica de II e III secolo, compromettendo-ne in vario modo l'unità e la stabilità” (CATTANEO, E., et. al., *Patres Ecclesiae*, p. 101).

<sup>815</sup> No que diz respeito à igualdade de essência na Trindade, além do já citado texto de XI, 291-292, ver também V, 661, em que o nosso autor afirma a *aequalitas Trinitatis*. Quanto ao tema da verdadeira divindade e humanidade de Cristo, recordamos aqui os seguintes textos: V, 134-138: “*Quicumque enim solum hominem credit Christum, non invenit eum. Et quicumque solum deitatem credit in Christo, vocat quidem in noctibus perversorum sensuum suorum Deum Dei Filium, sed non \*respondit ei, sicut Sauli regi recesserat Deus*”; V, 196-199: “*Tunc, inquit, proculdubio invenitur a*

exegeta emprega uma expressão surpreendente: *homo adsumptus*.<sup>816</sup> É importante notar que, na obra aponiana, esta expressão não possui um relevo exclusivo, visto que “ela coexiste com aquelas de *adsumpta humanitas, caro adsumpta, corpus adsumptum, adsumpta anima, adsumptus Christus*”.<sup>817</sup> Ademais, como observa Grillmeier, tal expressão, porém,

não deve ser interpretada no significado corrente “antioqueno”. É verdade que o Verbo divino (o Logos) é, em última análise, portador desse *homo adsumptus*, o qual é “homem completo” (*homo perfectus*), dotado de alma e corpo; mas na figura de Cristo, considerada como um todo, a ênfase é posta claramente sobre a alma de Cristo.<sup>818</sup>

De fato, a cristologia da escola antioquena, em contraste com a tese apolinarista, a qual afirmava a ausência de uma alma racional em Cristo, enfatizava que este último é realmente dotado de corpo e alma intelectual. Esta última, portanto, não foi substituída pelo Logos, como ensinava Apolinário de Laodiceia († c. 390).<sup>819</sup> Além disso, opondo-se aos teólogos alexandrinos do século IV, os antioquenos

propendiam para uma cristologia “de baixo”: Cristo é um homem completo, dotado de alma humana intelectual, e como homem completo, é unido ao Verbo. O risco, porém, desta cristologia é aquele de não conseguir mais manter uma verdadeira unidade em Cristo, mas de explicar a relação da natureza humana com o Verbo como uma união de tipo moral ou espiritual. (...) Neste caso, não mais existiria uma real diferença entre Cristo e um profeta ou um santo.<sup>820</sup>

Ainda segundo a opinião de Grillmeier, a concepção aponiana da alma de Cristo faz lembrar a ideia origeniana da queda pré-histórica das almas preexistentes. Nessa queda, somente uma alma, aquela de Cristo, não teria tomado parte. Eis o que escreve o teólogo alemão:

---

quaerentibus dilectus Ecclesiae Christus, quando eum, testimonio prophetarum, verum Deus veri hominis infirmitatem portasse agnoverint”. Recordamos que a presença do asterisco indica que a palavra, na edição de *SCh*, sofreu uma alteração em relação à edição do *CCL*.

<sup>816</sup> “*Et quis alius potest intellegi pacificus, nisi Christus redemptor noster, qui secundum apostolum Paulum pacificavit quae in caelo sunt et quae in terra et reconciliavit Deo Patri humanum genus per sanguinem adsumpti hominis sui*” (V, 474-478).

<sup>817</sup> VrN, Introd., p. 94.

<sup>818</sup> GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, 1/2: Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451), p. 734-735.

<sup>819</sup> O bispo de Laodiceia, Apolinário, centralizou a sua atenção na questão da alma de Cristo. Ele “acreditava que a divindade do Logos só pode levar a cabo a obra da redenção se está imediatamente unida à carne de Cristo para formar uma única natureza” (MÜLLER, G. L., *Dogmática católica*, p. 244). Segundo H. Kessler, “o verdadeiro motivo é soteriológico: para que Cristo nos redima, Ele precisa ser sem pecado, e isto só é concebível para Apolinário de tal modo que Ele não tenha um *nous* (alma racional) mutável, capaz de cair na tentação e no pecado, portanto, que o Logos, como único princípio mental, substitua em Cristo a alma lógica ou racional (não a alma animal, carnal). Só assim ele garante, através de sua influência divina direta sobre a carne de Cristo, a não pecaminosidade deste, que é fundamental para a nossa redenção” (KESSLER, H., *Cristologia*, p. 310).

<sup>820</sup> CATTANEO, E., et. al., *Patres Ecclesiae*, p. 203-204.

É verdade que a ideia da preexistência das almas e da alma de Cristo não é afirmada explicitamente. Talvez a ideia da preexistência tenha sido substituída por aquela de presciência de Deus em relação à conduta de Cristo. Mas as reminiscências de Orígenes são tão fortes que se tem o direito, em certa medida, de supor que Apônio trabalhe com a ideia da preexistência da alma.<sup>821</sup>

Nesse ponto, segundo B. de Vregille e L. Neyrand, a exposição de Grillmeier parece forçar o pensamento de Apônio, o qual, como dissemos, utiliza várias expressões<sup>822</sup> que denotam, na verdade, um distanciamento da doutrina origeniana da preexistência das almas. Isso se percebe, por exemplo, quando – no livro XII – Apônio afirma que a alma de Cristo foi criada num tempo determinado.<sup>823</sup> Deus a criou imaculada, e assim ela permaneceu na sua presença.<sup>824</sup>

No que diz respeito aos termos “*persona*” e “*natura*”, percebe-se que Apônio os usa em acepções diversas e raramente teológicas, demonstrando, assim, que as questões clássicas da cristologia antiga não são desenvolvidas de maneira metódica e com um vocabulário preciso.<sup>825</sup> Se as formulações aponianas forem comparadas com aquelas usadas por Leão Magno<sup>826</sup> e pelo Concílio de Calcedônia<sup>827</sup> para

<sup>821</sup> GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, 1/2: Dall’età apostolica al Concilio di Calcedonia (451), p. 735.

<sup>822</sup> Reenviamos aos seguintes textos já mencionados: IX, 257-258; 320-321.

<sup>823</sup> “*Ut autem luce clarius manifestaretur de adsumpta carnis vel animae persona praesenti versiculo loqui, tempus etiam posuit quando facta sit, quod divinitas non recepit...*” (XII, 749-750).

<sup>824</sup> “*... quemadmodum facta est immaculata, ita permansit coram eo*” (XII, 778-779).

<sup>825</sup> Ver VrN, *Introd.*, p. 91.

<sup>826</sup> Precisa e preciosa, a este propósito, é a Carta enviada, em 449 d.C., por Leão Magno ao bispo Flaviano de Constantinopla, conhecida como *Tomus Leonis*. Deste insigne documento doutrinal, frequentemente citado nas controvérsias da Igreja antiga e que muito influenciou a Fórmula dogmática de Calcedônia, reportamos aqui apenas o seguinte trecho: “*Salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad resolvendum condicionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut, quod nostris remediis congruebat, unus atque idem ‘mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus’ (1 Tim 2,5) et mori posset ex uno, et mori non exaltero. In integra ergo veri hominis perfectaue natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris – nostra autem dicimus quae in nobis ab initio Creator condidit et quae reparanda suscepit; nam illa, quae deceptor intulit et homo deceptus admisit, nullum habuerunt in salvatore vestigium...*” (DENZINGER–HÜNERMANN, n. 293). Uma breve introdução e contextualização da Carta Dogmática a Flaviano, o texto original latino e uma tradução em italiano, encontra-se em SIMONETTI, M. (Org.), *Il Cristo*, p. 418-441. Segundo Simonetti, “*il Tomus ad Flavianum fu l’unico testo latino che abbia veramente influenzato la teologia orientale*” (p. 419).

<sup>827</sup> Eis um trecho da Definição dogmática de Calcedônia: “Seguindo, pois, os santos Padres, com unanimidade ensinamos que se confesse que um só e o mesmo Filho, o Senhor nosso Jesus Cristo, perfeito na sua divindade e perfeito na sua humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem <composto> de alma racional e de corpo, consubstancial ao Pai segundo a divindade e consubstancial a nós segundo a humanidade, semelhante em tudo a nós, menos no pecado (...); um só e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, reconhecido em duas naturezas, sem mistura, sem mudança, sem divisão, sem separação, não sendo de modo algum anulada a diferença das naturezas por causa da sua união, mas, pelo contrário, salvaguardada a propriedade de cada uma das naturezas e concorrendo numa só pessoa e numa só hipóstase; não dividido ou separado em duas pessoas, mas um único e o mesmo Filho, unigênito, Deus Verbo, o Senhor Jesus Cristo, como anteriormente nos ensinaram a respeito dele os Profetas, e também o mesmo Jesus Cristo, e como nos transmitiu o Símbolo dos Padres” (DENZINGER–HÜNERMANN, n. 301-302). Para um aprofundamento do

afirmar “*una persona*” e “*duae naturae*” (ou “*substantiae*”) em Cristo, ficará evidente que, no Comentário aponiano, o vocabulário é muito menos preciso.<sup>828</sup> De fato, “ele não usa o termo *substantia* em um sentido teológico (assim como ignora *consubstantialis*); o termo semelhante *essentia* não convém para ele senão para designar a *deitas*, a *maiestas* da Trindade e das pessoas divinas”.<sup>829</sup>

Por esse motivo, é necessário ter cautela, a fim de não exagerar o alcance técnico dos dois únicos textos em que nosso autor, apesar de não empregar a expressão “uma só pessoa em duas naturezas”, fala de “uma só pessoa”.<sup>830</sup> Com efeito, no já mencionado texto de IX, 328-329, Apônio declara que a alma de Cristo “mostrou em si, unidos numa só pessoa, o Deus verdadeiro e a carne verdadeira”.<sup>831</sup> E no trecho do livro XII, 152-154 é taxativo ao afirmar que quem nega que a verdadeira carne, nascida da Virgem Maria, e a verdadeira alma tornaram-se uma só pessoa com o Verbo de Deus não herdará a vida eterna.<sup>832</sup>

O vocábulo “*natura*”, por sua vez, é bastante utilizado, pois, servindo para designar a natureza divina<sup>833</sup> e a natureza criada (*humana natura, carnis natura, cervorum, columbarum natura*, etc.), é duplamente conveniente em se tratando do Verbo encarnado, homem e Deus, que se deve confessar nas duas naturezas.<sup>834</sup> Por conseguinte, empreende um labor inútil todo aquele que procura Cristo sem tê-lo confessado, em virtude das suas duas naturezas, igual aos homens, exceto no

---

conteúdo desta Fórmula dogmática, reenviamos aos seguintes estudos: DUCAY, A. (Org.), *Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo*; BORDONI, M., *Gesù di Nazaret*, p. 321-326; COSTA, F., *Jesus Cristo, o único Salvador*, p. 101-116.

<sup>828</sup> “*Persona est employé cent huit fois, dont treize fois en parlant des ‘trois personnes’ de la Trinité, quatre fois seulement en parlant du Verbe incarné. Presque toujours le mot désigne un ‘personnage’ tenant un rôle, spécialement dans l’action dramatique du Cantique (mutando personas: XII, 1331), ou encore ce rôle même (persona inducitur équivaut à vox inducitur). (...) Très souvent un sujet ou en groupe s’exprime ‘en la personne’, ‘par la personne’ d’un des acteurs... De façon plus générale, persona s’applique, come c’est normal, à ‘une personne’, ‘un sujet’, ‘quelqu’un’*” (VrN, *Introd.*, p. 91-92).

<sup>829</sup> VrN, *Introd.*, p. 91. Vejam-se as seguintes passagens do Comentário: III, 673; VI, 158; XII, 291.1043.

<sup>830</sup> VrN, *Introd.*, p. 92-93. Conforme observam os editores da Obra aponiana, até mesmo o contexto em que se situam estes dois textos é bem diferente daquele da definição de Calcedônia. Enquanto o Concílio calcedonense tinha como escopo a afirmação da união hipostática das duas naturezas (divina e humana) na única Pessoa do Verbo encarnado, Apônio concentra a sua atenção na união da alma de Cristo com o Verbo divino, chegando até mesmo a escrever, de forma surpreendente, que “*anima Christi una persona cum Verbo effecta*” (XII, 438-440).

<sup>831</sup> “*Quae (anima) in se verum Deum veramque carnem adunatam, unam personam ostendit*”.

<sup>832</sup> “... *quicumque veram carnem de Maria Virgine et veram animam cum Dei Verbo unam negaverit effectam personam, quantalibet sit eius iustitia, non habebit partem in vitam eternam*”.

<sup>833</sup> Podemos citar, dentre outras, a seguinte passagem: “*Igitur tanta benignitas est Domini nostri Christi, ut quod ipse est per naturam divinitatis...*” (XII, 514-515).

<sup>834</sup> Ver VrN, *Introd.*, p. 93.

pecado, e coeterno com o Pai. De fato, Cristo é Deus, que redime os homens, e homem, por meio de quem os perdidos são redimidos por Deus.<sup>835</sup> No entanto, convém notar que essa é a única passagem em que as duas naturezas de Cristo são apresentadas em concomitância, sem, contudo, ser mencionada ao mesmo tempo a unidade de pessoa. Como se percebe, também no texto referido, o Comentário aponiano não possui aquela precisa formulação calcedonense, o que tampouco significa que a contradiz.<sup>836</sup>

Além destes termos apenas mencionados, encontram-se também outras noções ou expressões relevantes no que diz respeito à cristologia da Obra aponiana: “homem assumido” (*homo adsumptus*), “portar” (*portare*) e “transportar” (*baiulare*). Acerca da primeira expressão, já dissemos que a mesma não possui um relevo exclusivo, visto que coexiste com outros termos. A noção de *portare* aparece quando Apônio trata da relação do Verbo de Deus com a alma de Cristo,<sup>837</sup> ao passo que o nosso autor se serve da ideia de *baiulare* ao comentar Ct 5,2, que ele lê na seguinte versão: “Eu durmo e o meu coração vigia”. Ele interpreta da seguinte forma: “Certamente, o Verbo divino, o qual se deve reconhecer sob o vocábulo *coração*, jamais dorme ou cochila, Ele que está escondido nas entranhas da carne e que transporta aquele que *dorme*”.<sup>838</sup>

Após essas considerações sobre a alma de Cristo como mediadora entre o Deus verdadeiro e a carne verdadeira assumida pelo Verbo encarnado, passaremos agora a tratar acerca da graça e da liberdade, temas estes que nos remetem à questão do homem como imagem e semelhança com Deus.

### 4.2.3 A graça e a liberdade do homem: imagem e semelhança de Deus

É interessante notar que, quando Apônio quer ressaltar os pontos que pertencem à reta fé, ele anuncia que, juntamente com profissão de fé na Trindade indivisível, é necessária também uma reta concepção da graça de Deus e da liberdade do homem. Está última foi recebida na criação. A amizade entre o homem

<sup>835</sup> “*Sine causa igitur laborem impendit quaerendo, qui aequalem hominibus absque peccato et coeternum Patri non fuerit utraque natura confessus, Deum qui redemit et hominem per quem redemit perdidos Deus*” (V, 138-142).

<sup>836</sup> Ver VrN, Introd., p. 93-94.

<sup>837</sup> IX, 275: “*anima... quam Dei Sermo adsumptam portasse probatur*”.

<sup>838</sup> VII, 822-824. O grifo é de Apônio.

e Deus se manifestava, pois, pela conformidade da livre vontade do homem que adere ao bem e à vontade do bom Deus.<sup>839</sup> No entanto, não é nesta liberdade de escolha que consiste a “imagem e semelhança” divina, à qual o homem foi criado. De acordo com o nosso autor, a imagem e semelhança pode ser reconhecida pela bondade e pela retidão de coração, que fazem o homem assemelhar-se a Deus.<sup>840</sup> Mas, assim como Orígenes, mais frequentemente “ele vê a imagem e semelhança de Deus no *sensus rationabilis* (X, 176-184) ou *sensus et ratio* (II, 481), a inteligência razoável, ou espiritual, toda orientada para o conhecimento e a familiaridade com Ele (II, 480-485). Lá residiria a nobreza e a beleza da alma (IX, 87; XII, 1313-1314)”.<sup>841</sup>

Infelizmente, a natureza humana, em Adão, foi expulsa do paraíso, quando este primeiro pai, por sua livre vontade, preferiu obedecer à voz do diabo.<sup>842</sup> Assim, os homens foram, desde então, vencidos no pecado e a sua terra se tornou objeto de maldição e impiedade, de tal modo que Apônio não hesita em afirmar que “os homens tinham perdido a imagem e semelhança de Deus”.<sup>843</sup> Entretanto, nem o livre arbítrio nem a bondade natural haviam sido abolidos, visto que a bondade da natureza humana (*bonum naturae*) resplandeceu nos patriarcas e profetas, assim como ainda hoje se manifesta na boa vontade (*bona voluntas*) dos pagãos que se abrem para acolher a fé no Batismo.<sup>844</sup>

Era necessário que a amizade com Deus fosse renovada, mas nenhum homem era totalmente livre de faltas e capaz de servir como mediador de reconciliação e de paz.<sup>845</sup> Apenas Cristo, em sua alma livre e obediente até a morte, indefectivelmente unida ao Verbo de Deus, pôde realizar tal mediação.<sup>846</sup> Ao assumir a nossa carne, Ele, que é a perfeita Imagem, devolveu ao homem a imagem e semelhança do Criador, que havia sido perdida por causa do pecado.<sup>847</sup> Por isso, todos os homens

<sup>839</sup> II, 397-398.

<sup>840</sup> “*In quo evidentissime claret prius directionem cordis, de quo Deus videtur, unum Deum colendo, esse tenendam, et per hanc, abstinentiam omnium malorum posse conferri. In hac siquidem directione imaginem et similitudinem Dei, quam in nobis legitur contulisse, opinor consistere*” (I, 562-567). Veja-se também II, 404-405.

<sup>841</sup> VrN, Introd., p. 96.

<sup>842</sup> VII, 680-687.732.

<sup>843</sup> X, 385-387. É importante ressaltar que esta fórmula categórica deve ser lida no seu contexto, o qual leva a atenuar o seu caráter excessivo.

<sup>844</sup> VIII, 776-780; IV, 573-578; XII, 723.

<sup>845</sup> XII, 773-775.

<sup>846</sup> XII, 781-783.

<sup>847</sup> X, 385-387.

devem se comparar e assemelhar-se a Cristo, o qual é capaz de conceder a graça de ativar e secundar a “*bona voluntas*” do homem. Com efeito, é por meio da comunhão com Cristo e graças ao sopro do Espírito que a vontade própria (*propria voluntas*) – a qual, entregue a si mesma, encontra-se sem forças – recebe a ajuda de que necessita, como declara Apônio no seguinte texto:

Ainda que se coloque em evidência a (boa) vontade da alma, ela é exortada, no entanto, a não presumir em nada de suas próprias forças para agir ou dizer uma palavra de sabedoria, se ela não tem a ajuda do Verbo de Deus... se ela não possui em si o Espírito da verdade, que é um com Cristo (...).<sup>848</sup>

A partir do que foi dito, a graça aparece sobretudo como a ajuda (*adiutorium*) concedida por Deus à alma que procura viver com perfeição a vida cristã. Além disso, ela é frequentemente concebida como o próprio nascimento para a vida nova recebida no Batismo, conforme se evidencia quando nosso autor declara: “todo aquele que nasceu, se não tiver renascido pela graça, nem mesmo será considerado nascido”.<sup>849</sup> Por fim, a graça é vista como um dom particular do Espírito Santo, como se depreende do uso de algumas expressões, dentre as quais a “graça do dom dos carismas” (*charismatum donationis gratia*).<sup>850</sup> Tais expressões revelam que, a partir de uma primeira boa vontade ou disposição, a alma é encaminhada à beleza que lhe advém da união do Verbo com a alma de Cristo.<sup>851</sup>

#### 4.2.4

#### O Mistério Pascal como Mistério da Misericórdia

Tratando da misericórdia revelada na cruz e na ressurreição de Jesus, João Paulo II assim escreve:

O mistério pascal é o ponto culminante da revelação e atuação da misericórdia, capaz de justificar o homem, e de restabelecer a justiça como realização do desígnio salvífico que Deus, desde o princípio, tinha querido realizar no homem e, por meio do homem, no mundo. Cristo, ao sofrer, interpela todo e cada homem e não apenas o homem crente. Até o homem que não crê poderá descobrir n’Ele a eloquência da solidariedade com o destino humano, bem como a harmoniosa plenitude da dedicação desinteressada à causa do homem, à verdade e ao amor.<sup>852</sup>

<sup>848</sup> VIII, 46-55. Ver X, 30-31.

<sup>849</sup> V, 230-231.

<sup>850</sup> X, 463; VII, 60.610.

<sup>851</sup> XII, 723-726.

<sup>852</sup> JOÃO PAULO II, PP., DM, n. 7. A propósito do sentido teológico e do modo como o mistério pascal foi celebrado desde os primeiros séculos do cristianismo, veja-se a obra de CANTALAMESSA, R., O Mistério da Páscoa, p. 23-40.

O Filho de Deus, doando-se na cruz, revela o caráter sponsal do seu amor. A sua oblação é um dom total de si mesmo no Espírito Santo, amor que revela o típico modo de amar do Pai,<sup>853</sup> que os autores do Novo Testamento designam com o verbo *agapân* e com o substantivo *agápe*.<sup>854</sup> Toda a história terrena de Jesus, que culmina na Páscoa, é uma revelação deste *agápe*, que é o nome próprio do amor divino. Com efeito, no centro desta reflexão “encontra-se a verdade de que só o evento da cruz revela sem equívocos e de modo absolutamente determinante em que consiste o amor de Deus para com os seres humanos. Por esta razão... é legítimo e fundado falar do caráter sponsal do amor do Filho do Deus feito homem”.<sup>855</sup>

Ao doar a sua vida, o Filho de Deus tornou visível e experimentável a plenitude e a eficácia de seu amor pela humanidade, que Ele tomou como esposa. Neste sentido, o Cântico dos Cânticos oferece vários símbolos capazes de pôr em evidência o valor soteriológico da morte de cruz: o nome do Esposo comparado a um perfume odorante (Ct 1,3); o nardo da esposa que expande o seu perfume (Ct 1,12); o saquinho de mirra e o cacho de uvas, tomados como imagem do Esposo (Ct 1,13-14); as fendas da rocha nas quais a esposa é convidada a refugiar-se (Ct 2, 13-14) e que fazem pensar nas chagas do Salvador.<sup>856</sup>

Como bem nota Grillmeier, na obra aponiana percebe-se um forte relevo dado ao Cristo crucificado.<sup>857</sup> Sem transcurar a verdade da Ressurreição de Cristo, Apônio ressalta que não é o *Christus gloriae* que deve acompanhar o caminho do cristão, mas a recordação do Cristo crucificado. Com efeito, não existe outra maneira de passar da morte à vida senão trazendo constantemente na própria consciência, como um selo, o Cristo e a sua cruz.<sup>858</sup> Passaremos agora à análise de alguns textos em que o mistério da Paixão de Cristo aparece na trama do Comentário aponiano.

<sup>853</sup> Rm 5,1-11; 2Cor 5,18-21; Gl 2,20; Ef 2,4-7; 5,2.25-27; 1Jo 2,2; 4,9-11.

<sup>854</sup> O verbo *agapân* é usado 143 vezes no Novo Testamento e está presente em todos os contextos nos quais se fala da morte de Jesus e do sacrifício de sua vida. Para um aprofundamento desta temática, ver FRIEDRICH, G.; KITTEL, G. (Orgs.), Dicionário Teológico do Novo Testamento, vol. 1, p. 5-11. Veja-se também: CODA, P., *L'agápe come grazia e libertà. Alla radice della Teologia e prassi dei cristiani*.

<sup>855</sup> BATTAGLIA, B., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 52.

<sup>856</sup> Ver BATTAGLIA, B., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 120.

<sup>857</sup> “Col forte rilievo dato al Cristo ‘crocifisso’ un elemento occidentale entra nella cristologia di Aponio, anche se forse derivato dai suoi presupposti origenisti” (GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, p. 739).

<sup>858</sup> “... *et nec posse aliter transiri de morte ad vitam, nisi quis Christum eiusque crucem in conscientia intus praetulerit pro signaculo semper...*” (XII, 212-214).

#### 4.2.4.1

#### Entrar nas “fendas da rocha”: as chagas de Cristo

Algo que chama a atenção nas exposições de Apônio sobre o Cristo, Filho de Deus, é o fervor que encontramos nas mesmas. Isto se nota quando ele escreve:

Todo aquele que deseja encontrar Deus, deve procurá-lo com os apóstolos, pela fé, no homem assumido da Virgem Maria; e todo aquele que deseja ouvir a sua voz deve invocá-lo com o bem-aventurado apóstolo Felipe: ele lhe responderá no Cristo, pois Ele repreendeu este apóstolo por tê-lo por tanto tempo ouvido falar no Cristo e não reconhecer a sua voz.<sup>859</sup>

Um aspecto digno de relevância ocorre quando Apônio comenta o seguinte versículo do poema bíblico: “Levanta-te, minha amada, formosa minha, vem a mim! Pomba minha, que se aninha nos vãos do rochedo, pela fenda dos barrancos...” (Ct 2,13b-14a). Aqui o nosso autor faz um paralelo entre as chagas do Salvador e as fendas da rocha, realizando, assim, uma espécie de prelúdio à piedade medieval. Ele convida todos os homens a entrar nas “fendas da rocha”, que são a passagem dos pregos nas mãos e nos pés de Cristo e seu lado transpassado pela lança, ao reconhecer, com o apóstolo Tomé, seu Senhor e seu Deus. Deste modo, eles penetram nas entranhas de Cristo, ao confessarem também eles o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem.<sup>860</sup> As chagas são, portanto, como acessos através dos quais resplandece no mundo a luz da divindade de Jesus.<sup>861</sup>

Do ponto de vista teológico, cabe mencionar que, tratando do mistério da Paixão de Cristo, Apônio afirma que não foi a divindade que sofreu, mas a alma, juntamente com a carne.<sup>862</sup> Com efeito, para Apônio era importante afirmar a impassibilidade da divindade, tendo em vista que os arianos tentavam fazer do *Logos* enquanto *Logos* o instrumento físico do sofrimento de Cristo, a fim de excluir a sua divindade. “Por isso, ele faz da carne e da alma o princípio físico de todas as experiências humanas, da alegria e da dor. Mas ele sabe que o Verbo é, na realidade, o sujeito último dos sofrimentos de Cristo”.<sup>863</sup> Assim, o Verbo divino considera

<sup>859</sup> VIII, 375-380.

<sup>860</sup> IV, 511-524.

<sup>861</sup> BATTAGLIA, B., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 129.

<sup>862</sup> “*Laboravit ergo haec saepedicta anima pro salute mortalium per passionis mysterium, per illam amarissimam mortem quae tormentorum atrocitate ab impiis illata probatur. Quae omnia utique laborum pericula non deitas impassibilis, sed anima quae condolet carni, sustinuisse manifestum est*” (XII, 4-8).

<sup>863</sup> GRILLMEIER, A., *Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa*, p. 738.

como feito a si mesmo tudo aquilo que toca o “homem assumido”,<sup>864</sup> permanecendo, contudo, impassível a majestade.<sup>865</sup> Despojando-se da potência divina – pela qual Ele é uma só coisa com o Pai – e assumindo a fragilidade humana – mediante a qual Ele é uma só coisa com o homem –, o Verbo de Deus tornou-se mediador entre Deus e os homens.<sup>866</sup> E nesse movimento voluntário de autoaniquilamento,<sup>867</sup> no momento da Paixão, Ele partilhou os sofrimentos da alma e da carne por Ele assumidas na Encarnação.<sup>868</sup>

Comentando as palavras do Ct 1,2: “o teu nome é como óleo derramado”,<sup>869</sup> dirigidas pela esposa ao esposo, Apônio afirma que, graças ao mistério da Encarnação, o “nome” do único Deus verdadeiro foi introduzido e encerrado num vaso corpóreo. Este, ao ser “quebrado” pelos golpes dos pregos e da lança no tempo da Paixão, exalou e encheu o mundo inteiro do bom odor do conhecimento do nome de Cristo, único verdadeiro Deus.<sup>870</sup> Segundo os estudiosos B. de Vregille e L. Neyrand, o Comentário aponiano a esse versículo apresenta uma dúlice originalidade em relação a outros autores. Em primeiro lugar, ele não trata apenas do conhecimento do nome de Deus, antes restrito ao povo judeu e agora revelado a todos pelo Cristo, mas declara que, em virtude da Encarnação, o corpo humano de Cristo se torna o novo vaso, do qual se expande pelo mundo inteiro a ciência do único Deus verdadeiro. Além disso, a fim de que o perfume – ou seja, o nome de Cristo – se difundisse, era necessário que “o vaso do seu corpo”, tal como aquele

<sup>864</sup> Sobre o significado e o alcance da expressão *homo adsumptus* no Comentário aponiano, veja-se quanto dissemos acima.

<sup>865</sup> “*Qui (Sermo Dei Patris) unum iam effectus cum anima, quidquid hominis adsumpti est, totum sibi deputat factum, salva impassibili maiestate*” (IX, 432-434). Neste mesmo sentido, escreve Apônio no livro XI, 257-260: “*Sicut enim quidquid triste a carne animaque adsumpta agitur, sibi factum applicat Deus Dei Verbum, ita et memorata anima quidquid gaudii collatum fuerit in plebem iudaeam, sibi adserit provenisse*”.

<sup>866</sup> Ver IX, 434-438.

<sup>867</sup> A propósito da expressão *propria voluntate exinanitus*, “on pourrait comprendre: “qui s’est dépouillé de sa propre volonté”. (...) En réalité il faut comprendre: “qui s’est, de sa propre volonté, anéanti”. (...) Le contexte montre le Christ accessible au “trouble”, parce que volontairement il s’est dépouillé de sa puissance, et non parce qu’il s’est dépouillé de sa volonté” (VrN, nota 2 a IX, 562).

<sup>868</sup> “*Hae sunt utique conturbationes in quibus compatitur adsumptae animae suae vel carni, cum descendisset per incarnationem mysterium in hortum suum – hunc mundum...*” (IX, 568-570). Veja-se o que escrevem os editores na nota 2, relativa a este texto.

<sup>869</sup> A lição apresentada pelo nosso autor é a seguinte: “*Oleum effusum nomen tuum*”. Ver I, 38.

<sup>870</sup> “*Introductus igitur unius Dei nomen per incarnationis mysterium reconditum in corporeo vasculo: quo fracto clavorum et lanceae ictibus, odore eius notitiae omnis foetor diabolicae doctrinae de toto mundo abstersus est... et a tempore passionis Domini nostri Iesu Christi omnis mundus unius veri Dei Christi nominis notitiae impletus probatur*” (I, 362-371).

vaso de alabastro da mulher do Evangelho,<sup>871</sup> fosse rompido durante a paixão do Senhor.<sup>872</sup>

Outro símbolo visto em relação com a Paixão de Cristo é o cacho de uvas que os dois homens trouxeram a Moisés, após terem retornado da exploração da Terra prometida, conforme se lê em Nm 13,1-24. O nosso autor recorre a esse episódio quando comenta Ct 1,14: “Meu amado é para mim cacho de cipro florido entre as vinhas de engadi”,<sup>873</sup> interpretando o cacho de uvas carregado sobre uma vara como uma prefiguração do Cristo elevado na Cruz, o qual se tornou alimento e bebida da Igreja, por meio do Sacramento de seu Corpo e de seu Sangue.<sup>874</sup> Tal interpretação, seguida por uma referência explícita à Eucaristia, será retomada numa passagem do livro XI, na qual Apônio afirma que o desejo da alma “única” do Redentor é que a nação judaica descubra naquele cacho de uvas, transportado por dois homens, uma figura do Verbo encarnado, que os dois povos – o povo judeu e o povo romano – conduziram ao lenho da cruz para ser espremido no lagar da morte. E que ela possa, além disso, “beijá-lo”, unindo o Sacramento do Corpo de Cristo ao próprio corpo e o Sangue de Cristo ao próprio sangue.<sup>875</sup>

Comentando o convite que o esposo dirige à esposa em Ct 2,13-14: “Levanta-te, amiga minha, formosa minha, e vem, tu, pomba minha, às fendas da rocha, à cavidade da muralha”,<sup>876</sup> nosso autor afirma que, desde que se realizaram os mistérios da Paixão de Cristo, a esposa é chamada a “levantar-se” e a “vir” ao encontro do esposo, congratulando-se com ele pelos frutos de justiça produzidos por nações que antes não conheciam o nome de Cristo. Ademais, ela é convidada a

<sup>871</sup> Ver Mc 14,3.

<sup>872</sup> “Le commentaire que fait Apponius de *Oleum effusum nomen tuum* présente une double originalité par rapport à ceux d’Origène (*Hom. sur le Cant.*, 4, 1-5: SC 375, p. 220-224 ; cf. 376, p. 765-766: *Note complémentaire* 12), come à l’interprétation de Didyme, *Traité du Sait-Esprit*, 51, adapté par Ambroise, *De Spiritu sancto*, I, 95-96 (CSEL 79, p. 56-57) et traduit par Jérôme (SC 386, p. 190-192)” (VrN, nota 3 a I, 365). Observe-se que a abreviação “SC”, utilizada na presente nota, refere-se à Coleção Sources Chrétiennes.

<sup>873</sup> Apônio lê: “*Botrus Cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi*” (Ver III, 236). “Dans le présent passage, Apponius a compris “grappe de Chypre” là où le Cantique dit “grappe de cypre”, c’est-à-dire “de henné” (*Cyprus* et *cyprus* sont d’ailleurs le même mot)” (VrN, nota 2 a III, 237).

<sup>874</sup> “... *qui (botrus) omnimodo figuram adsumpti hominis Christi redemptoris nostri signabat. Qui utique, pro loco et tempore vel causa, esca et potus Ecclesiae factus est per corporis sui et sanguinis sacramentum*” (III, 240-243).

<sup>875</sup> “... *saepedicta beata anima redemptoris optat... ut eum in botro duobus de terra repromissionis populis – iudaeo videlicet et romano – in falanga crucis, in torcular mortis exprimendum, portatum inveniatur et, corporis eius sacramentum suo corpori iungendo et sanguinem eius suo sanguini, deosculetur*” (XI, 241-248).

<sup>876</sup> A lição apresentada por Apônio é: “*Surge, amica mea, speciosa mea, et veni, tu columba minha, in foraminibus petrae, in caverna maceriae*” (IV, 458-459).

vir até ele na perfeição da humildade e a morrer pelo nome daquele que, por ela morrendo, destruiu o império da morte.<sup>877</sup> Com efeito, somente refugiando-se nas fendas daquela rocha, que o apóstolo Paulo identifica com Cristo,<sup>878</sup> e conservando a reta fé, é possível escapar das ciladas do inimigo.<sup>879</sup> Apônio atribui um duplo significado espiritual aos fendimentos da rocha, considerando-os como uma espécie de “acessos” ao Pai e ao Reino por ele preparado aos que creem.<sup>880</sup> Em primeiro lugar, tais acessos representam as virtudes e os exemplos de Cristo – sua mansidão, humildade e paciência –, bem como a não acepção de pessoas, o pernoitar em oração, a beleza constante da castidade e o reconhecimento da Trindade indivisível, na qual está a nossa Redenção.<sup>881</sup>

Para Apônio, a “rocha” mediadora entre Deus e os homens é Cristo, por cujas “fendas” Deus é mostrado aos homens e os homens a Deus.<sup>882</sup> A partir disso, surge o segundo significado espiritual, que consiste em relacionar os fendimentos da rocha às chagas dos pés, das mãos e do lado de Cristo. Por essas chagas, a Igreja é convidada a “vir”, reconhecendo em Cristo, como fez o apóstolo Tomé, o verdadeiro Deus no verdadeiro homem.<sup>883</sup> Com a sua profissão de fé, expressa com as palavras: “meu Senhor e meu Deus”, Tomé mostra o verdadeiro Deus e o verdadeiro homem à incrédula nação judaica. Esta é, assim, convidada “a penetrar nas entranhas de Cristo, confessando o Filho de Deus, verdadeiro Deus e verdadeiro

<sup>877</sup> “*Sed ubi passionis Christi sacramenta sunt celebrata... advocatur ut surgat et veniat ad deambulantem sponsum in vineis, ad congaudendum ei in proventu fructus iustitiae praedictarum nationum, id est ut veniat ad eum, pro eius nomine moriendo qui pro ea moriendo mortis destruxit imperium, ut veniat ad eum in humilitatis perfectione*” (IV, 463-469).

<sup>878</sup> Ver 1Cor 10,4.

<sup>879</sup> Ver IV, 494-498.

<sup>880</sup> Veja-se BATAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 129-130.

<sup>881</sup> “*Sed haec petra habet multa foramina, id est aditus, per quos intratur ad Patrem regnum credentibus praeparantem, quae sunt genera virtutum, exemplorum eius foramina – hoc est mansuetudinis, humilitatis, patientiae –, contemptus divitiarum, nullarum acceptio personarum, pernoctatio in oratione, misericordiae magisterium, castitatis immobilis forma, benignitatis singulare speculum, individuae Trinitatis agnitio, in qua est redemptio nostra*” (IV, 498-505).

<sup>882</sup> “*Haec est utique petra inter Deus et homines mediatrix, per cuius foramina homines Deo et Deus hominibus demonstratus cognocitur*” (IV, 508-510).

<sup>883</sup> “*Intelleguntur et illa in hac petra Christo quinque foramina: in manibus pedibusque via clavorum et cuspide latus effossum: per haec foramina Ecclesia, in beato Thoma, vocatur, verum Deum in vero homine cognoscendo, venire...*” (IV, 511-514). Os editores relevam que, com essa interpretação, “Apponius est le premier à préluider à la piété médiévale lorsqu’il invite les hommes à entrer dans ces “trous du rocher” que sont le passage des clous dans le mains et les pieds du Christ et son côté transpercé par la lance...” (VrN, Introd., p. 95). “Apponius paraît bien en effet être le premier à avoir proposé une telle interprétation, mais elle a été reprise, a sa suite par Bède (*In Cant.*, II, 495-507: CCL 119 B, p. 224), puis par de nombreux auteurs médiévaux...” (VrN, nota 1 a IV, 512).

homem, através daquelas *fendas* que ela mesma, por não acreditar, havia causado nele, mediante os golpes dos pregos e da lança”.<sup>884</sup>

#### 4.2.4.2

#### A Cruz e o Sepulcro como tálamo do Cristo-Esposo Misericordioso

A partir deste momento, a nossa tese passa a concentrar-se na temática da cruz e do sepulcro de Cristo, contemplados por Apônio como leito nupcial. É importante recordar que a assimilação da cruz e do sepulcro de Jesus ao tálamo, no qual Ele celebrou as núpcias com a Igreja, é um tema frequente na literatura patrística.<sup>885</sup> A esse propósito, é importante notar que, enquanto os Padres latinos enfatizaram a ligação com a cruz, os Padres gregos deram um valor simbólico também ao sepulcro, como se pode perceber a partir dos documentos da arte iconográfica, especialmente os ícones que representam o “Nymphios”, o Cristo Esposo.<sup>886</sup> A título de exemplo, eis como se exprime Esíquio de Jerusalém num trecho de uma de suas *Homilias* pascais: “Com que palavras saudarei um sepulcro que gera vida, um túmulo isento de corrupção e portador de incorruptibilidade, um leito de núpcias que guardou por três dias o Esposo adormecido, o aposento nupcial que viu a esposa levantar-se intacta após o seu matrimônio?”<sup>887</sup>

No texto aponiano, encontramos a primeira aproximação entre o sepulcro e o leito nupcial quando o nosso autor se põe a comentar as seguintes palavras, pronunciadas pela esposa do Cântico dos Cânticos: “Como és belo, meu amado, e formoso! Nosso leito é florido”.<sup>888</sup> É a Igreja esposa que fala, cheia do Espírito da verdade, exaltando a beleza do corpo imaculado de Cristo e a formosura de sua

<sup>884</sup> “... *ut per haec foramina in viscera Christi ingrediatur, verum Dei Filium Deum et nomine confitendo, quae ipsa in eo clavorum et lanceae \*ictibus fecerat non credendo*” (IV, 522-524). O grifo é do autor. Note-se que a presença do asterisco ao lado de uma palavra indica que a mesma sofreu uma alteração em relação à edição anterior, publicada pelos mesmos editores em *CCL* 19.

<sup>885</sup> No tocante ao túmulo de Cristo visto como leito nupcial, veja-se a obra de AUBINEAU, M., *Homélie Pascales*, p. 135-136.

<sup>886</sup> Ver BATAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 134; GHARIB, G., *Le icone di Cristo*, p. 254-259.

<sup>887</sup> “Ποίοις λόγοις ἀσπάσομαι τάφον γεννῶντα ζωὴν, μνήμα φθορᾶς ἐλεύθερον ἀφθαρσίας δὲ πρόξενον, παστᾶδα τριήμερον τὸν νυμφίον κοιμήσασαν, νυμφῶνα τὴν νύμφην ἀφθορον μετὰ γάμον ἐγειράντα;” (AUBINEAU, M., *Homélie Pascales*, p. 122).

<sup>888</sup> Damos aqui a tradução literal da lição aponiana, que é a seguinte: “*Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et decorus! Lectus noster floridus*” (Ver III, 323). Note-se que, na edição de *SCh*, o texto é referido como Ct 1,15, mas na Bíblia de Jerusalém corresponde a Ct 1,16.

alma verdadeira, imune de qualquer falsidade e fraude.<sup>889</sup> Ela pôde conhecer por inteiro a beleza de seu Esposo quando se uniu a Ele no leito conjugal, tornando-se uma só carne com Ele.<sup>890</sup> Isso se deu no “leito florido”, expressão utilizada pela Igreja para designar, por meio de uma linguagem simbólica, o sepulcro do Senhor, no qual jaziam, ao mesmo tempo, o corpo de Cristo, a Igreja e o Verbo do Pai, que havia assumido um corpo.<sup>891</sup> Eis o que Apôncio escreve:

É no sepulcro que se deitaram do mesmo modo o corpo de Cristo, a Igreja e o Verbo do Pai que preenche todas as coisas – e ele se encontra sempre todo inteiro em qualquer lugar –, e que tinha assumido um corpo. Em verdade, é somente por causa da presença do Verbo que a carne não conheceu a corrupção durante três dias e três noites... É lá que, com o apelido de leito, foi celebrada a união entre o Filho de Deus e a Igreja.<sup>892</sup>

Apôncio faz aqui uma importante afirmação no tocante à persistência da união do Verbo com o corpo de Cristo no túmulo, ao declarar que foi em virtude da presença do Verbo eterno que a carne não sofreu a corrupção durante os três dias e três noites.<sup>893</sup> Na continuação da Obra, nosso autor afirma explicitamente que o sepulcro – designado com o vocábulo “leito” – foi o lugar em que se celebrou a união do Filho de Deus com a Igreja e onde esta “mereceu encontrar, juntamente com Ele, o deleitável sono da Paixão e o gáudio do despertar eterno”.<sup>894</sup>

Segundo Apôncio, o apóstolo Paulo foi um verdadeiro mestre, pois penetrou os sentidos mais sutis da Sagrada Escritura, testemunhando-os com a qualidade de sua vida e confeccionando, com a sua doutrina, um delicado e suave perfume.<sup>895</sup> Impregnado desses bons odores, o Apóstolo dos gentios atrai a si a Igreja e a introduz no quarto nupcial do Rei dos céus, o Cristo, como o próprio São Paulo escreve em 2Cor 11,2b: “Desposei-vos a esposo único, a Cristo, a quem devo

<sup>889</sup> *“Ideoque praesenti loco Ecclesia, plena Spiritu veritatis... et pulchritudinem corporis eius sine peccato, et, decorem verae animae sine mendacio vel dolo agnoscens, reciproca geminataque effert laude dicendo: Ecce tu pulcher es, dilecte mi, et ecorus”* (III, 331-336).

<sup>890</sup> Ver III, 337-341.

<sup>891</sup> *“Lectum namque floridum, id est sparsum floribus, ubi eius pulchritudinem decoremque in omnibus membris agnovit, sepulcrum Domini per aenigmata ab Ecclesia intellegitur dictum: ubi pariter corpus Christi Ecclesia et Verbum Patris omnia implens – et ubique est totus semper –, qui adsumpserat corpus recubasse probantur”* (III, 348-353).

<sup>892</sup> III, 351-353.365-366.

<sup>893</sup> *“Nam non nisi praesentia Verbi tribus diebus et tribus noctibus caro non vidit corruptionem”* (III, 353-355). De acordo com B. de Vregille e L. Neyrand, essa “question, tranchée de façon positive par l’ensemble des Pères grecs, est loin de l’avoir été par l’ensemble des Pères latins” (VrN, nota 3 a III, 355). Uma breve síntese da questão, acompanhada de indicação bibliográfica, encontra-se na obra já citada de AUBINEAU, M., *Homélies pascales*, p. 152-154.

<sup>894</sup> *“Ubi, sub vocabulo lectuli, Filii Dei et Ecclesiae coniunctio celebrata est. Ubi cum eo Ecclesia delectabilem somnum passionis et gaudium aeternum evigilationis meruit invenire...”* (III, 365-368).

<sup>895</sup> Ver V, 418-423.

apresentar-vos como virgem pura”.<sup>896</sup> De fato, quando expõe os mistérios da Paixão de Cristo, ainda escondidos nas arcanas divinas Escrituras, o Apóstolo aproxima de Deus aquele que o escuta e o segue.<sup>897</sup> Ademais, anunciando o Senhor crucificado, ele introduz a Igreja no aposento secreto do Rei pacífico, “após tê-la lavado com a água do Batismo e unido com o óleo do Crisma, unindo o corpo desta ao Corpo e ao Sangue de Cristo”.<sup>898</sup>

Logo em seguida, a analogia entre o sepulcro e o tálamo nupcial é retomada quando Apônio passa a interpretar o texto de Ct 3,7-8, que descreve o leito de Salomão. É esse o local indicado pelo apóstolo Paulo à Igreja, para que aí repouse, após a fadiga do caminho e a subida do deserto.<sup>899</sup> Nessa ocasião, são os apóstolos e os doutores que passam a entoar um cântico para celebrar os sponsais entre Cristo e a Igreja, narrando a glória dessas núpcias e o sublime esplendor com o qual o Pai todo-poderoso exaltou esse dia de alegria e de Redenção; dia no qual o Cristo, pelo mistério da sua Paixão, introduziu, no “leito” do seu sepulcro, a Igreja, unindo o corpo desta ao seu próprio corpo.<sup>900</sup> De acordo com Apônio, se o nome “Salomão” significa “pacífico”, ninguém mais que Cristo é merecedor desse título, pois, como diz o apóstolo Paulo, Ele pacificou as coisas que estão na terra e aquelas do céu, além de reconciliar, por meio de seu sangue, o gênero humano com Deus Pai.<sup>901</sup> É interessante a afirmação do nosso autor de que o Cristo, Rei pacífico, formou para si, do tronco saído da raiz de Jessé, na Virgem Maria, o “leito” de seu corpo, a fim de que, humilhando-se e repousando sobre esse “leito”, Ele pudesse falar aos homens.<sup>902</sup> Por conseguinte, somente estando unida a Cristo nesse “leito”, a Igreja

<sup>896</sup> “*Quibus odoribus circumdatus, ad se suosque similes Ecclesiam trahit... et tractam ad se, exornatam moribus bonis usque ad regis caelorum cubiculum introducit, dum ad plebem Galatarum dicit: Despondi vos uni viro virginem castam exhibere Christo*” (V, 423-428). Como se percebe, o versículo de 2Cor é atribuído por Apônio à Epístola aos Gálatas.

<sup>897</sup> “*Quando enim mysteria passionis eius exponit quae intrinsecus in arcanis scripturis divinis absconsa sunt... Deo proximat audientem et sequentem se plebem*” (V, 429-432).

<sup>898</sup> Ver V, 432-439. “Un des passages où son associés les trois sacrements: du baptême, de la chrismation, et du corps et du sang du Christ, introduisant l’Église à l’intime union avec le Christ mort et ressuscité” (nota 3 a V, 437).

<sup>899</sup> Ver V, 444-450.

<sup>900</sup> “*Hic igitur chori cantantis, in persona apostolorum eorumque similium doctorum, vocem introduci cognoscitur, secundum quod carmen nuptiale Christo Ecclesiae nubenti Spiritum sanctum cecinisse intellegi diximus. Qui narrant... harum gloriam nuptiarum et in quanta claritate sublimaverit omnipotens Pater hunc laetitiae diem, hunc redemptionis diem... quando, per passionis mysterium ad supradictum lectulum introducta, suo corpori corpus coniunxit Ecclesiae Christus*” (V, 456-465).

<sup>901</sup> Cl 1,20. Veja-se V, 473-478.

<sup>902</sup> “*Hic ergo pacificus sibi hunc lectulum de virga quae egressa est de radice Iesse fabricavit in Virgine Maria, super quem decumbens humiliando se, hominibus loqueretur*” (V, 481-484).

encontra o gáudio pleno, o perene descanso, a comunhão divina e a proteção contra os ataques do inimigo.<sup>903</sup>

A relação entre a cruz e o leito nupcial aparece quando Apônio passa a tratar do palanquim ou liteira que o rei Salomão mandou construir para si com madeira do Líbano e cujas partes são constituídas de materiais preciosos.<sup>904</sup> Após declarar que tudo quanto havia sido dito até então no Comentário dizia respeito à introdução da imagem do “leito”, Apônio afirma que, a partir desse ponto, são narrados os fatos que se seguem às exultações do banquete, ou seja, a sublime glória à qual o Cristo elevou esse dia de alegria, quais iguarias preparou e com quanta beleza Ele construiu o leito nupcial, quando uniu a si a Igreja pelos mistérios da Encarnação e da Paixão.<sup>905</sup> De acordo com o nosso autor, é necessário ver na liteira a cruz de nosso Senhor Jesus Cristo, sobre a qual os judeus depuseram, mesmo sem ter consciência, Aquele que é a vida do mundo inteiro.<sup>906</sup> Tal liteira é designada sob a figura do tálamo, “do qual a majestade da divindade, o Verbo do Pai, o Rei pacífico, revestido de sua alma preciosa, saiu como um esposo para preparar o Reino aos que creem”.<sup>907</sup>

Em seguida, Apônio desenvolve essa leitura cristológica com a agudeza e profundidade que lhe são próprias, atribuindo a cada particularidade literária um preciso significado teológico e espiritual.<sup>908</sup> De fato, em cada uma das três partes

<sup>903</sup> “... quae (Ecclesia) in eo per adunationem omne gaudium, perennem requiem, divinitatis collegium, firmissimanque ab impetu daemonum custodiam invenisse cognoscitur” (V, 536-538).

<sup>904</sup> A lição de Ct 3,9-10 apresentada por Apônio é a seguinte: “*Ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis Libani. Columnas eius fecit argenteas, reclinatorium aureum, ascensum purpureum. Media caritate constravit propter filias Hierusalem*” (V, 548-552). Segundo B. de Vregille e Louis Neyrand, “la représentation que se fait Apponius du *ferculus* de Cant. 3,9 manque de précision. D’abord, influencé par l’usage latin le plus commun (...), il y voit le plateau ou le brancard sur lequel on ‘apporte’ les mets de chaque service durant le festin des noces (557-558). (...) Plus tard, il y voit la ressemblance d’un lit nuptial (*in modum thalami*, 607). Ce qui l’intéresse avant tout est l’application immédiate à la croix du Christ: c’est en fonction de la croix que sont détaillés les éléments de ce *ferculus* (bois du Liban, colonnes d’argent, etc.)” (VrN, nota 2 a V, 549).

<sup>905</sup> “*Usque ad lectuli scilicet introductionem haec dicta sunt. Nunc quae sequuntur epularum exultationes, quae vel in quantam gloriam sublimaverit praedictum laetitiae diem, et qualia praeparaverit pulmentaria velcuius decoris construxerit thalamum, quando per incarnationis passionisque sacramenta sibi coniunxit Ecclesiam, narrantur*” (V, 539-544). Traduzimos o vocábulo *thalamus* como “leito nupcial” seguindo a indicação dos editores de *SCh*, segundo os quais “dans tout le présent passage (l. 542.580.585[Ps.18,6].608.635), le contexte, rapprochant *thalamus* de *ferculum*, qui lui-même se réfère à la croix du Christ, invite à traduire ‘lit nuptial’” (VrN, nota 1 a V, 543).

<sup>906</sup> “*Videtur ergo mihi hunc ferculum Domini nostri Iesu Christi crucem intellegi, ubi totius mundi vitam, licet nesciens, Iudeus imposuisse probatur...*” (V, 565-567).

<sup>907</sup> Ver V, 580-583. É evidente a referência à passagem do Sl 19(18),6, que na continuação é citada por Apônio.

<sup>908</sup> Veja-se BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 136.

que compõem a liteira, ele vê um símbolo dos três elementos da Pessoa do Verbo encarnado: o corpo, a alma humana e a divindade. Nas colunas prateadas resplandece o seu corpo verdadeiro e imaculado, livre de todo contágio do pecado; no ouro brilha o esplendor da alma gloriosa, na qual o Verbo de Deus possui até hoje o seu apoio; por fim, o estribo reluz pela púrpura real da divindade.<sup>909</sup> Por conseguinte, Apônio é taxativo ao afirmar que pessoa alguma que possua a reta fé poderá duvidar que no “leito” da cruz de Cristo estavam os três elementos da Pessoa do Verbo encarnado, sem que, contudo, a divindade sofresse qualquer lesão.<sup>910</sup>

A última parte da ornamentação, ou seja, os “tapetes do amor” estendidos no centro do palanquim, fornece ao nosso autor a base para que possa completar a sua leitura cristológica, a qual, por sua vez, possui uma perspectiva soteriológica.<sup>911</sup> Segundo Apônio, o Espírito Santo, tendo em vista o mistério da Paixão, descreve essa liteira pela boca de Salomão como construída à maneira de um leito nupcial. Aí – entre Deus e os homens que o tinham ofendido, entre a potência divina e a fragilidade humana, entre a divindade e a humanidade – foram colocados os tapetes do “amor”, o qual resplandeceu já nos milagres e prodígios ocorridos após a morte de Cristo, tais como o fender-se das rochas e o abrir-se dos sepulcros. E isso a fim de evitar que os seres humanos, aqui simbolizados pelas “filhas de Jerusalém”, escandalizados por uma morte tão ignominiosa, não acreditassem que o Senhor de majestade, que tinha realmente assumido a condição de servo, pendia pregado na cruz.<sup>912</sup> Ademais, nosso autor enfatiza que um firme amor foi estendido no meio, entre a humanidade e a divindade, a fim de que Deus, assumindo o homem, restituísse a este último o paraíso que o inimigo lhe havia tirado. O Deus Amor,

<sup>909</sup> “*In cuius columnis argenteis verum immaculatumque a contagione peccati corpus candescit, et gloriosae animae auri rutilat fulgor, in qua nuncusque Dei Sermo reclinatorium habere probatur, et purpureus regalisque deitatis coruscat ascensus*” (V, 585-589).

<sup>910</sup> “*Haec quippe tria in praedicto ferculo crucis fuisse esseque, absque iniuria deitatis, nullus rectae fidei dubitabit*” (V, 589-590).

<sup>911</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 136.

<sup>912</sup> “*Quantum autem ad mysterium passionis intendit, hunc ferculum in modum thalami ore Salomonis factum describit Spiritus sanctus, ubi inter Deum et homines qui offenderant Deum, caritatis refert tapetia esse constrata... Quae (filias Hierusalem) utique ne offendant pedes in lapidem offensionis, non credendo Dominum maiestatis servilem formam indutum cruci confixum pendere, turbando elementa, saxa scindendo, monumenta concutiendo... media inter divinam potentiam humanamque fragilitatem coruscante virtutibus caritate constravit...*” (V, 607-619).

humilhando-se até a ignomínia da cruz, estendeu no meio o amor (*caritas*), a fim de elevar o homem e reparar nele, desse modo, a imagem de sua majestade.<sup>913</sup>

Portanto, se a “caridade” não tivesse sido “estendida” no meio, à semelhança de um tapete, as “filhas de Jerusalém”, que se divertem diante do leito nupcial, teriam ficado um pouco consternadas com o evento da Paixão de Cristo.<sup>914</sup> E agora, em Ct 3,11, elas exultam de alegria pelos esponsais do rei Salomão e convidam as “filhas de Sião” – que são as almas imitadoras do sublime exemplo de Abraão – a participar de seu júbilo e a maravilhar-se com a formosura do esposo.<sup>915</sup> A estas últimas é dirigido um discurso, semelhante ao canto de um coro, que sai da boca dos apóstolos através do cântico da doutrina por eles ensinada, para que, ao ser narrado às “filhas de Sião” o glorioso mistério da Paixão e o “dia” da salvação do mundo inteiro – visto pelos ímpios como ignomínia –, elas “saiam” do quarto da ignorância e entrem no palácio do verdadeiro conhecimento, ou seja, passem do modo judaico de compreensão à luz do ensinamento dos apóstolos.<sup>916</sup> Por meio dessa doutrina, elas poderão ver um dúplice aspecto numa única vitória de salvação realizada por Cristo: um primeiro aspecto, visto que Ele morre; e o outro, pelo fato de que Ele vive para sempre. Com efeito, por ser verdadeiro homem, foi coroado de espinhos; sendo verdadeiro Deus e criador de tudo, foi exaltado e permanece sempre com o Pai.<sup>917</sup>

O conhecimento desse mistério é, para Apônio, como um banquete ao qual são convidadas as almas capazes de compreender que aquele “dia” de derrisão e de espetáculo fúnebre era, na verdade, um dia de grande glória. Conclui nosso autor: foi naquele dia que o Cristo desposou a Igreja, derramando o seu precioso sangue,

<sup>913</sup> Ver V, 622-626. A propósito do vocábulo “majestade” (*maiestas*), os editores de *SCh* relevam que “dans le présent passage, le mot est spécialement expressif: l’homme, ‘image de la majesté’, est rétabli dans cette grandeur par l’abaissement du Dieu Amour (625-626); l’amour opère la médiation entre humanité, ou nature humaine, et ‘majesté’ (622-629)” (VrN, nota 2 a V, 626).

<sup>914</sup> Ver V, 635-637.

<sup>915</sup> Ver V, 664-670. O nosso autor está interpretando aqui o texto de Ct 3,11, que ele lê da seguinte maneira: “*Egredimi et videte, filiae Sion, regem Salomonem in diademate quo coronavit eum mater eius in die desponsationis eius et in die laetitiae cordis illius*” (V, 640-643).

<sup>916</sup> “*Ad has utique fit sermo, in similitudinem chori cantantis, per carmen doctrinae, apostolico ore, ut dum audiunt praeclarum exponi mysterium passionis diemque salutis totius mundi, quod impiis ignominia videbatur, egrediantur de conclavi ignorantiae ad verae scientiae aulam, de sensu iudaico ad apostolicae lucem doctrina...*” (V, 674-679).

<sup>917</sup> “*... per quam (lucem doctrinae) videant geminum specimen in una salutis victoria, aliud morientem, aliud semper viventem; aliud coronatum spinis a crudelissima matre, aliud exaltatum semper manere cum Patre, id est verum hominem ab scelerata matre synagoga visibliter coronatur spinis, et verum Deum, Verbum Patris, ipsam credentium plebem quae de illo creatur pro corona invisibliter gerentem...*” (V, 679-685).

que simboliza o anel nupcial doado à esposa na presença de todas as virtudes celestes.<sup>918</sup> E um pouco mais adiante em sua explanação, Apônio enfatiza com clareza ainda maior essa ideia, ao afirmar que as “filhas de Jerusalém” mostram às “filhas de Sião” que “o dia do esponsalício entre o Verbo, Filho de Deus, e a Igreja foi celebrado em sua Paixão. Com efeito, os esponsais consistem no dom do anel e do beijo; e foi isso que o Cristo, na véspera de sua Paixão, doou aos apóstolos quando lhes transmitiu o Sacramento de seu corpo e de seu sangue”.<sup>919</sup> Portanto, aquilo que a Igreja suplicara ao Pai do esposo já no princípio do Cântico, ao dizer: “Que ele me beije com o beijo de sua boca”, é ilustrado pela presente passagem como se tratando de uma realidade já consumada em figuras.<sup>920</sup>

Em seguida, utilizando uma linguagem antitética, o nosso autor declara que o verdadeiro dia de alegria do coração de Cristo foi aquele em que o judeu se regozijava de modo lúgubre, os apóstolos vertiam lágrimas de júbilo pela morte do Senhor, e em que até mesmo os elementos da natureza estavam de luto por aquele que pendia condenado no patíbulo. No entanto, nesse mesmo dia, aquele que expia os pecados se alegra, pois a morte do Crucificado trouxe vida e gáudio a todos os que creem.<sup>921</sup> Com efeito, na conclusão do livro V de sua Obra, Apônio reafirma que aquele foi o dia dos esponsais e de alegria do Coração de Cristo, quando Ele, que é imaculado, uniu-se aos pecadores, a fim de tornar imaculada, por meio do contato com o seu Corpo e Sangue, a Igreja, por Ele já lavada com o santo Batismo e purificada mediante a sã doutrina.<sup>922</sup>

<sup>918</sup> *“Illae igitur animae ad epulas intelligentiae huius mysterii invitantur, quae possunt capere magnae gloriae esse illius irrisionis funebrisque spectaculi diem, quando sibi, quae tradito anulo in conspectu omnium virtutum caelorum, effuso pretioso sanguine, desponsit Ecclesiam”* (V, 691-695).

<sup>919</sup> Ver V, 700-705.

<sup>920</sup> *“Quod ergo in capite huius Cantici Ecclesia precatur ad Patrem sponsi dicendo: Osculetur me osculo oris sui, nunc praesenti loco quomodo consummatum sit figuris enarratur”* (V, 705-708).

<sup>921</sup> *“Diem vero laetitiae cordis Christi esse Spiritus sanctus edocuit diem qua lugubriter gaudebat Iudeus et laetitiae lacrimas in morte Christi effundebant apostoli, lugebant et elementa pendentem in patibulo condemnatum; sed laetatur qui \*pendit, quoniam mors pendentis omnibus credentibus vitam et gaudia apportavit”* (V, 709-714). Como se percebe pela presença do asterisco, na edição de SCh os padres B. de Vregille e L. Neyrand preferiram *pendit* à forma verbal *pendet*, que constava na precedente edição de CCL 19, preparada pelos mesmos editores. Seguindo esta correção ao texto, traduzimos aqui o verbo *pendo*, que possui, dentre outros, o sentido de pagar, expiar.

<sup>922</sup> *“Et haec fuit dies desponsationis cordisque laetitiae, cum immaculatus coniungitur maculatis, quatenus sui corporis et sanguinis tactu efficeret immaculatam Ecclesiam, quam ab omni macula peccatorum mundatam sacrosancto lavacro baptismatis et omni ruga haereticae adtractionis doctrinae lomento extersam, pulcherrimam reddidit Christus Iesus Dominus noster”* (V, 720-726).

#### 4.2.4.3 A Ressurreição

Ainda que Apônio, como dissemos anteriormente, enfatize sobretudo o mistério da Paixão de Cristo em seu comentário, contudo, ele não deixa de falar também da Ressurreição. De fato, como nos ensina o apóstolo Paulo, se Cristo não tivesse ressuscitado, vã seria a nossa fé.<sup>923</sup> Na verdade, o próprio “fato de Cristo ‘ter ressuscitado ao terceiro dia’ (1Cor 15,1) constitui o sinal que indica o remate da missão messiânica, sinal que coroa toda a revelação do Amor misericordioso no mundo, submetido ao mal”.<sup>924</sup>

Ademais, toda esta obra do Amor misericordioso, que contemplamos no Comentário aponiano, é realizada pelo “Deus vivo e verdadeiro”, que ressuscitou dentre os mortos o Seu Filho, Jesus Cristo.<sup>925</sup> É o encontro com o Cristo vivo que dá origem e sentido à existência cristã, conforme escreve Bento XVI: “Ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo”.<sup>926</sup>

O fato da Sua Ressurreição atesta que o Amor misericordioso do Pai é mais forte do que pecado e do que a morte. A este propósito, escreve João Paulo II:

Este é o Filho de Deus que na sua ressurreição experimentou em si de modo radical a misericórdia, isto é, o amor do Pai que é *mais forte do que a morte*. Ele é também o mesmo Cristo, Filho de Deus, que no termo – e, em certo sentido, já para além do termo – da sua missão messiânica, se revela a si mesmo como fonte inexaurível de misericórdia, daquele amor que, na perspectiva ulterior da história da Salvação na Igreja, deve perenemente mostrar-se *mais forte do que o pecado*. Cristo pascal é a encarnação definitiva da misericórdia, o seu sinal vivo: histórico-salvífico e, simultaneamente, escatológico.<sup>927</sup>

Ao comentar Ct 3,2-4,<sup>928</sup> que fala dos “vigias que guardam a cidade”, Apônio interpreta que estes são aqueles que meditam dia e noite na Lei do Senhor,<sup>929</sup> e que são capazes, por isso, de indicar à esposa, que procura o seu dileto, onde e como ela

<sup>923</sup> 1Cor 15,14.

<sup>924</sup> JOÃO PAULO II, PP., DM, n. 8.

<sup>925</sup> Ver 1Ts 1,9-10; At 2,32.

<sup>926</sup> BENTO XVI, PP., *Deus caritas est*, n. 1.

<sup>927</sup> JOÃO PAULO II, PP., DM, n. 8. O grifo é Documento pontifício.

<sup>928</sup> A versão do texto bíblico comentada por Apônio é a seguinte: “*Exsurgam et circuibo civitatem. Per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea. Quaesivi illum, et non inveni. Invenierunt me vigiles qui custodiunt civitatem. Num quem diligit anima mea vidistis? Paululum cum pertransissem eos, inveni quem diligit anima mea. Tenui eum nec dimittam, donec introducam illum in domum matris meae et in cubiculum genetricis meae*” (V, 155-161).

<sup>929</sup> Sl 1,2.

o pode encontrar. Pela boca do evangelista João, estes mesmos “vigias” também respondem da seguinte forma à esposa: “Nós vimos a sua glória”.<sup>930</sup> Falando assim, eles revelam que não se trata daquela glória da Paixão, na qual a divindade está escondida e que profeta Isaías havia preanunciado, mas trata-se da glória da Ressurreição, na qual o Filho Unigênito é um só com o Pai, como Ele mesmo nos diz no Evangelho: “Eu e o Pai somos um”.<sup>931</sup>

O nosso autor estabelece um interessante paralelo entre a esposa do Cântico dos Cânticos, que busca o seu dileto, sem encontrá-lo inicialmente, e a experiência das primeiras testemunhas da Ressurreição. Estas últimas também não encontraram, num primeiro momento, o Cristo Ressuscitado, pois o consideravam apenas um homem e procuravam entre os mortos Aquele que vive.<sup>932</sup> O reencontro só ocorreu quando o próprio Senhor se manifestou a eles, como escreve Apônio na seguinte passagem:

Com efeito, quando, após ter sido morto para a salvação de todos, foi deposto no sepulcro, Ele se afasta da Igreja, isto é, dos corações daqueles que lhe aderem, no momento em que estes pensam que Ele é somente homem; então é dito que a referida esposa *o procura e não o encontra*. Porém, quando o testemunho dos anjos afirma que aquele que era pranteado morto como homem tinha ressuscitado como Deus, ou quando que Ele mesmo se mostra ressuscitado, dizendo: “Vede e tocai, pois sou eu mesmo e não um fantasma”, então a esposa *o encontra*, e, *tendo-o encontrado, ela o segura*. Ela já *não o larga* mais, confessando, com toda a firmeza de sua fé, que Ele é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.<sup>933</sup>

O tema da ressurreição aparece também quando o nosso autor comenta o trecho de Ct 2,17, no qual a esposa do poema bíblico convida o seu amado a retornar, dizendo-lhe: “Volta! Sê como um gamo, amado meu, um filhote de gazela pelas montanhas de Beter”.<sup>934</sup> Segundo Apônio, “neste versículo nós aprendemos seja que a Ressurreição do Senhor foi preanunciada, seja que... a alma, sem o auxílio do Espírito Santo, como que nua e inerme, é amedrontada pelas insídias dos demônios”.<sup>935</sup> Por isso, no seu desejo de reencontrar o Senhor, a Igreja-Esposa pede a Ele que “volte”, visto que o mesmo, por causa da negligência dos pastores do povo, afastou-se e permitiu que este último passasse por tribulações, catástrofes e

---

<sup>930</sup> Jo 1,14.

<sup>931</sup> Jo 10,30.

<sup>932</sup> Lc 24,5.

<sup>933</sup> V, 200-208.

<sup>934</sup> Damos aqui a tradução da Bíblia de Jerusalém, cujo texto é muito próximo da versão utilizada por Apônio.

<sup>935</sup> V, 50-54.

pestes.<sup>936</sup> O seu retorno, porém, acontece quando Ele, “propenso à misericórdia pelas preces, jejuns e lágrimas, retorna aos sinais de Sua clemência com mais rapidez do que quando tinha se afastado para punir, assemelhando-se, pelo seu modo de correr e seu costume, ao gamo e ao filhote de gazela”.<sup>937</sup>

Neste clamor para que o amado volte e seja como um filhote de gazela, Apônio vê expresso o desejo da Igreja-Esposa de que o Senhor ressuscite e que a sua ressurreição aconteça com rapidez, “a fim de que os próprios eleitos, por causa da demora, não esbarrem no obstáculo da incredulidade”.<sup>938</sup> Assim como o filhote de gazela, diante da ameaça de um inimigo, retorna rapidamente ao seu local usual e daí não quer mais sair, do mesmo modo “também o Cristo, nosso Senhor, ainda que provocado, mesmo sendo irritado pelos pecados dos homens, contudo, não abandona o lugar habitual de Sua bondade”.<sup>939</sup>

A este ponto, o nosso autor afirma ser necessário enfatizar o sentido moral<sup>940</sup> de tal passagem, ou seja, aquilo que diz respeito à união entre Cristo e a alma cristã.<sup>941</sup> Todo aquele que crê e leva uma vida santa torna-se, segundo Apônio, a “morada de Deus”, que é a Sua Igreja.<sup>942</sup> Nele, o Espírito Santo se alegra em habitar, e é pelas suas preces que o Senhor “*retorna* ao lugar habitual de Sua bondade, assim como, ao ser chamado, quando choravam os apóstolos e as santas mulheres que o

---

<sup>936</sup> Note-se que Apônio não diz que Deus “mandou” castigos e desgraças sobre o povo, mas que permitiu (*permittitur*). Sendo “a fonte de todo bem e de toda a graça”, d’Ele não pode absolutamente advir mal algum. Ao contrário, Ele só “permite” que algo aconteça se disto pode derivar um bem ainda maior, que é justamente o que acontecerá, como se dirá logo em seguida. Eis o texto Aponiano: “*Prolongatio scilicet Christi ab Ecclesia tunc est quando, negligentia eorum qui praesunt populo Christiano, ad castigandam plebem tribulatio induci permittitur, cum siccitas vel nimius imber, aut gladius vel fames seu pestilentia vindex grassatur*” (V, 63-69).

<sup>937</sup> V, 67-69. A propósito desta linguagem, que pode, à primeira vista, até mesmo contradizer o amor misericordioso de Deus, consideramos pertinente o que escreveu o cardeal Jorge M. Estevez: “Cuando se habla de ‘enojo’, ‘colera’ o ‘castigos’ de Dios, se está hablando de una manera tomada de la experiencia humana, aproximativa y analógica, para expresar que el amor misericordioso de Dios se vale del instrumento del dolor para conducir al hombre a comprender sus propias limitaciones y para conducirlo a la conversión, es decir a volver a asumir las actitudes que son las propias de su ‘deber ser’” (ESTÉVEZ, J. M., *¿Crees en la misericordia de Dios?*, p. 14-15).

<sup>938</sup> V, 626-628. De acordo com V, 77-79, o pedido da esposa é visto inclusive como uma profecia da ressurreição, que deveria acontecer no terceiro dia.

<sup>939</sup> “*Et haec est causa ut, exasperata ab hostibus, consuetam nollet derelinquere sedem, sicut et Christus Dominus noster, quamvis provocatus, quamvis exasperatus peccatis hominum, pietatis tamen non dereliquit consuetudinis sedem*” (V, 73-77). Vê-se, portanto, como, de acordo com Apônio, as infidelidades dos homens não alteram a disposição divina de agir segundo aquilo Deus é: Amor misericordioso.

<sup>940</sup> “*Nec moralis siquidem omittendus est sensus*” (V, 80).

<sup>941</sup> Conforme dissemos anteriormente, trata-se do terceiro aspecto do “mistério” do amor que preside às núpcias da divindade com a humanidade. Os outros dois aspectos são: 1) A união do Verbo divino com a alma humana de Cristo; 2) A união entre Cristo e a Igreja, Sua esposa.

<sup>942</sup> V, 80-85.

havam seguido, o Cristo Senhor retorna à presença deles, ressuscitando dos mortos”.<sup>943</sup>

Ao aparecer aos apóstolos, o Senhor Ressuscitado se mostra misericordioso para com o incrédulo Tomé, a ponto de convidá-lo a tocar as suas chagas.<sup>944</sup> Ao soprar sobre eles, o Cristo lhes comunica o Espírito Santo, conferindo-lhes a missão de serem suas testemunhas até os confins da terra,<sup>945</sup> portadores desta Boa nova do Amor misericordioso. A Igreja, portanto, enquanto Esposa de Cristo, experimenta a misericórdia e é chamada a ser misericordiosa como seu Esposo.

### 4.3 A Igreja-Esposa: sacramento da Misericórdia

O Vaticano II, ao tratar do “mistério da Igreja”, declara que a mesma é, em Cristo, “como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano”.<sup>946</sup> Assim, a Igreja também é sinal e instrumento da misericórdia de Cristo. Entramos agora, portanto, no aspecto eclesial da misericórdia,<sup>947</sup> o que implica que a Igreja, “na sua dimensão visível, social e institucional, deve representar e tornar visível o Cristo misericordioso”.<sup>948</sup> Disto se depreende que a sua credibilidade e, conseqüentemente, a sua ação pastoral

<sup>943</sup> V, 87-90. O grifo é de Apônio.

<sup>944</sup> Jo 20,19-29. Muito significativo é o fato de que, seguindo a revelação recebida por Santa Faustina Kowalska, o Papa João Paulo II tenha fixado a celebração da Festa da Divina Misericórdia para o 2º Domingo de Páscoa, cujo Evangelho da Missa apresenta justamente este encontro de Jesus Ressuscitado com o apóstolo Tomé, o qual, ao tocar as chagas e o lado de Cristo, exclama: “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28). Na homilia da Missa celebrada pelo Papa Francisco na Festa da Divina Misericórdia do ano de 2020, ao tratar da incredulidade do Apóstolo, o pontífice falou que “a ressurreição do discípulo começa daqui, desta *misericórdia fiel e paciente*, da descoberta que Deus não Se cansa de estender-nos a mão para nos levantar das nossas quedas. (...) Hoje, o amor desarmado e convincente de Jesus ressuscita o coração do discípulo. Também nós, como o apóstolo Tomé, acolhamos a misericórdia, que é a salvação do mundo. E usemos de misericórdia para com os mais frágeis: só assim reconstruiremos um mundo novo” (FRANCISCO, PP., Homilia da Santa Missa da Divina Misericórdia -19 de abril de 2020).

<sup>945</sup> At 1,8.

<sup>946</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, n. 1.

<sup>947</sup> Considerando que “na Igreja continua a misericórdia de Cristo”, o biblista B. Maggioni assim escreve: “Ed ecco la conclusione a cui una spassionata lettura del Nuovo Testamento ci sembra condurre: la misericordia di Dio, manifestatasi in Gesù, acquista una dimensione ecclesiale non solo perché il perdono è un ritorno alla comunità oltre che a Dio, ma anche perché il perdono si fa presente nella comunità e attraverso la mediazione della comunità” (MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 62).

<sup>948</sup> KASPER, W., La sfida della misericordia, p. 51.

ficam comprometidas quando a Igreja não se apresenta como Mãe misericordiosa, mas rígida e severa.<sup>949</sup>

Por este motivo, o Papa João XXIII, no seu famoso discurso de abertura do Concílio Vaticano II, ao tratar das doutrinas e opiniões errôneas que surgem ao longo da história, pronunciou as seguintes palavras:

A Igreja sempre se opôs a estes erros; muitas vezes até os condenou com a maior severidade. Agora, porém, a esposa de Cristo prefere usar mais o *remédio da misericórdia* do que o da severidade. Julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade da sua doutrina do que renovando condenações. (...) Assim sendo, a Igreja Católica, levantando por meio deste Concílio Ecumênico o facho da verdade religiosa, deseja mostrar-se *mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade* também com os filhos dela separados.<sup>950</sup>

Esta parte da nossa tese tomará em exame, em primeiro lugar, o título de “Esposa” dado à Igreja, buscando a sua fundamentação bíblica, a fim de nos adentrarmos no mistério de sua nupcialidade. Em seguida, abordaremos o tema da Igreja necessitada da misericórdia, pois, como nos diz o Concílio Vaticano II, a Esposa de Cristo, “contendo pecadores no seu próprio seio, simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação, exercita continuamente a penitência e a renovação”.<sup>951</sup> Por fim, sob o prisma do Comentário aponiano, consideraremos a Igreja-Esposa enquanto testemunha e missionária da misericórdia, mediante os sacramentos do Batismo, da Penitência e da Eucaristia, bem como pelo relevante papel reconhecido por Apôntio aos mártires, às virgens e aos monges na edificação do Corpo eclesial.

<sup>949</sup> Em sua primeira Exortação Apostólica, o Papa Francisco falou da Igreja como “uma Mãe de coração aberto” e escreveu: “Muitas vezes agimos como controladores da graça e não como facilitadores. Mas a Igreja não é uma alfândega; é a casa paterna, onde há lugar para todos com a sua vida fadigosa” (FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual, n. 47).

<sup>950</sup> JOÃO XXIII, PP., Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio (11 de Outubro de 1962), VII, 2-3. O grifo é nosso. Kasper considera que “João XXIII, o *Papa Buono*, como lhe chamavam carinhosamente os italianos, foi o primeiro a lançar este desafio (situar a questão da misericórdia no centro do anúncio e da prática eclesiais). Para ele, a misericórdia é o mais belo nome de Deus, a forma mais bela de nos dirigirmos a Ele; além disso, as nossas misérias são o trono da misericórdia divina” (KASPER, W., *A misericórdia*, p. 17).

<sup>951</sup> CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja, n. 8. O Parágrafo que contém esta citação é de extrema importância, pois afirma a santidade da Esposa de Cristo, mesmo reconhecendo que a mesma, por causa do pecado dos seus filhos, está em processo constante de conversão. Eis o texto em língua latina: “... *Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur*”.

### 4.3.1 A Igreja como Esposa de Cristo no Novo Testamento

Dentre as muitas imagens utilizadas para designar a Igreja no epistolário Paulino, aquela de “Esposa” serve para indicar a relação interpessoal e definitiva, bem como a tensão entre o já e o ainda não do Reino de Deus. Em 2Cor 11,2, o Apóstolo apresenta a tensão escatológica, dizendo: “Eu experimento por vós um zelo semelhante ao de Deus. Desposei-vos a um esposo único, a Cristo, a quem devo apresentar-vos como virgem pura”. Ele aparece aqui como o amigo do esposo, uma figura que era presente no ritual matrimonial hebraico. Assim, a comunidade de Corinto, que já tinha sido reservada de maneira definitiva ao Cristo, é endereçada e animada a atingir as núpcias definitivas, por ter conservado a própria fidelidade, tal como havia dado o exemplo o próprio Apóstolo.<sup>952</sup>

No texto de Ef 5,21-33 vemos uma série de exortações dirigidas aos cônjuges, contendo uma clara motivação teológica: a relação sponsal entre Cristo e a Igreja.<sup>953</sup> Neste trecho, a atenção se fixa no vínculo nupcial que une Cristo à Igreja. Trata-se de uma relação que diz respeito não apenas a uma comunidade particular, mas à Igreja universal, e que o próprio Cristo realizou por meio do seu sacrifício na cruz. De fato, “Cristo amou a Igreja e se entregou por ela” (Ef 5,25b), tomou-a como esposa e pagou por ela o preço que corresponde ao dom de Si mesmo. Deste modo, ele purificou e santificou a Igreja, sua Esposa, mediante o banho da água e a Palavra.<sup>954</sup> Porém, Ele não a entregou a um amigo ou intermediário, mas é Ele próprio que nela age, “para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível” (Ef 5,27).<sup>955</sup>

Como cabeça da Igreja, que é seu Corpo, Cristo a alimenta e dela cuida com toda a solícitude.<sup>956</sup> Aqui aparece a imagem do “Corpo de Cristo”, que representa “o fruto mais maduro do pensamento eclesiológico neotestamentário”.<sup>957</sup> Disto decorre que todas as comunidades podem ser chamadas “as Igrejas de Cristo” (Rm 16,16) ou “as Igrejas de Deus em Jesus Cristo” (1Ts 2,14). É interessante notar que enquanto a epístola aos Romanos e a primeira carta aos Coríntios ressaltam a

<sup>952</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 58-59.

<sup>953</sup> INFANTE, R., *Immagine nuziale e tensione escatologica nel Nuovo Testamento*, p. 46-52.

<sup>954</sup> Ef 5,26.

<sup>955</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 59.

<sup>956</sup> Ef 5,28-30.

<sup>957</sup> SCHNACKENBURG, R., *La Chiesa nel Nuovo Testamento*, p. 176.

relação de pertença entre Cristo e a Igreja, a epístola aos Efésios e aquela aos Colossenses, ao atribuir a Cristo o título de cabeça do Corpo, evidenciam a diferença. O significado da expressão “Cristo cabeça” é sintetizado por V. Battaglia da seguinte forma:

Jesus Cristo, enquanto mediador, desempenha, pois, a dupla função de Senhor e fonte de vida do seu corpo que é a Igreja. De fato, são estes os dois significados principais do título cristológico *kephalé*. Por um lado, o Cristo é aquele que é a cabeça: Ele é o Senhor, o Dominador de todas as potências celestiais e terrestres, o Soberano que governa sobre toda a criação. Ele exercita esta supremacia ou primado, de modo todo especial, sobre a Igreja e a favor da Igreja. Por outro lado, Ele é, para a Igreja, a fonte da graça, da vida divina, que, brotando d’Ele ininterruptamente, se expande por todo o corpo, sustenta-o e o faz crescer.<sup>958</sup>

Note-se que o título de “cabeça”, atribuído a Cristo, além de indicar que a Igreja deve a Ele a submissão como a seu Senhor,<sup>959</sup> possui também uma função soteriológica, visto que Ele é “o salvador do Corpo” (Ef 5,23). Com efeito, conforme dissemos anteriormente, o amor que Ele nutre pela Igreja se manifestou plenamente no ato salvífico da sua doação, mediante o qual tornou a Igreja santa e a dispôs à união esponsal.<sup>960</sup> Sob este prisma, portanto, enfatiza-se o caráter de pertença recíproca entre Cristo e a Igreja, de tal maneira que esta última, assim como cada um de seus membros, é conduzida “pelo Espírito Santo a deixar-se amar e possuir por Cristo da maneira descrita pelo paradigma esponsal. O uso deste paradigma... comporta e garante a união mútua, a doação recíproca, como se deduz da citação de Gn 2,24, feita por inteiro em Ef 5,31”.<sup>961</sup>

No livro do Apocalipse, a Igreja é designada como “esposa” do Cordeiro. Enquanto peregrina neste mundo e caminha rumo às núpcias eternas, a Igreja se prepara por meio do testemunho e da oração, invocando, juntamente com o Espírito Santo, a vinda do seu Esposo, o Senhor Jesus.<sup>962</sup> No que diz respeito à cristologia do Cordeiro, é importante recordar que tal metáfora é “aplicada aos três estados da existência e da função salvífica de Jesus: Ele é o Cordeiro que foi sacrificado no passado, é o Cordeiro que hoje está sentado no trono de Deus e é o Cordeiro das núpcias escatológicas”.<sup>963</sup>

<sup>958</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 60-61. Vejam-se os seguintes textos bíblicos: Cl 1,18; 2,10; 2,19; Ef 1,20-23; 4,15-16. Para o estudo desta temática na recente reflexão teológica, reenviamos à obra de DANTAS, J. P. M., *In persona Christi capitis*. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi.

<sup>959</sup> Ef 5,22.

<sup>960</sup> Ef 5,25-27.

<sup>961</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 62.

<sup>962</sup> Ap 22,17.

<sup>963</sup> PENNA, R., *I ritratti originali de Gesù il Cristo*. Gli sviluppi, v. II, p. 475.

Em Ap 19,1-8, encontramos o anúncio explícito das núpcias do Cordeiro com a sua Esposa, que já está pronta. De acordo com a visão descrita no livro bíblico, a assembleia litúrgica terrestre parece estar unida à assembleia celeste na solene aclamação: “Aleluia! Porque o Senhor, o Deus todo-poderoso passou a reinar! E sua esposa já está pronta: Alegremo-nos e exultemos, demos glória a Deus, porque estão para realizar-se as núpcias do Cordeiro, concederam-lhe vestir-se com linho puro” (Ap 19,6-8). Esta veste simboliza tanto o hábito nupcial quanto “a conduta justa dos santos”, cujas obras, “além de pertencer a estes até o ponto de expressar a sua personalidade, têm também uma influência positiva sobre o desenvolvimento da própria história, exercem uma ação retificante em relação ao mal”.<sup>964</sup>

A analogia nupcial reaparece na parte conclusiva do livro bíblico, na qual se encontra, em primeiro lugar, uma descrição do cenário em que acontece o evento esponsal, representado pela criação totalmente renovada.<sup>965</sup> Em seguida, aparece a Esposa, simbolizada pela nova Jerusalém e pela mulher, já pronta para o seu Esposo.<sup>966</sup> No trecho de Ap 22,1-5 vemos o restabelecimento do paraíso perdido, com os dons da água da vida que sai do trono de Deus e do Cordeiro, a árvore da vida e a revogação de todas as condenações.<sup>967</sup> A Esposa imaculada do Cordeiro aparece, assim, caracterizada por uma beleza extraordinária, resplandecente da glória e da luz que lhe vêm do próprio Deus.<sup>968</sup> A Igreja se põe, então, juntamente com o Espírito Santo, a clamar com força a vinda do Senhor Jesus, que acontecerá na Parusia: “O Espírito e a Esposa dizem: ‘Vem!’ Que aquele que ouve diga também: ‘Vem!’” (Ap 22,17).

### **4.3.2** **A Igreja-Esposa: necessitada da misericórdia**

Conforme dissemos acima, recordando o ensinamento conciliar, a Igreja de Cristo é “simultaneamente santa e sempre necessitada de purificação”.<sup>969</sup> Por isso, ao mesmo tempo em que é sacramento do Amor misericordioso, ou seja,

<sup>964</sup> VANNI, U., *L’Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, p. 380.

<sup>965</sup> Ver Ap 21,1-8.

<sup>966</sup> Ver Ap 21,9-27.

<sup>967</sup> BATTAGLIA, V., *Il Signore Gesù Sposo della Chiesa*, p. 63-64. Ver também PENNA, R., *I ritratti originali de Gesù il Cristo. Gli sviluppi*, v. II, p. 508-514.

<sup>968</sup> Ap 21,11.23.

<sup>969</sup> CONCÍLIO VATICANO II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja*, n. 8.

instrumento eficaz da presença de Cristo no mundo, “ela mesma é também objeto da misericórdia divina. Como Corpo de Cristo, foi salva por Jesus Cristo, mas no seu seio alberga igualmente os pecadores e, portanto, deve ser purificada uma e outra vez, a fim de existir pura e santa”.<sup>970</sup> Disto deriva para a Igreja a necessidade constante de rever-se à luz de Cristo, de assumir uma postura autocrítica, a fim de saber se está sendo aquilo que dela espera o Seu Esposo. Foi neste sentido que o Papa Paulo VI interpelou a Igreja inteira com estas memoráveis palavras:

Vivemos a hora de a Igreja aprofundar a consciência de si mesma, meditar sobre o seu mistério (...). Desta nossa consciência esclarecida e ativa nasce o desejo espontâneo de comparar a imagem ideal da Igreja, qual Cristo a viu, quis e amou como sua Esposa santa e imaculada (Ef 5,27), de a comparar, dizemos, com o rosto que ela apresenta hoje. (...) Daqui vem à Igreja a necessidade nobre e quase impaciente de se renovar, isto é, emendar os defeitos, que aquela reflexão, como exame interior feito diante do modelo, que nos deixou Cristo de si mesmo, descobre e repele.<sup>971</sup>

A análise de vários textos bíblicos,<sup>972</sup> principalmente paulinos, revela o convite para que as comunidades cristãs tomem distância do pecado. Em primeiro lugar, nota-se como é drástico e severo o convite para que seja denunciado não apenas o pecado em geral, mas também o concreto comportamento pecaminoso dos irmãos, inclusive com a possibilidade de que sejam excomungados. É o que se lê nos seguintes trechos: “Com tal homem não deveis nem tomar refeição” (1Cor 5,11); “afastai o mal do meio de vós” (1Cor 5,13). O motivo que explica tal severidade é que a comunidade não pode absolutamente ser conivente com o pecado. É o que se percebe na passagem de 2Cor 6,14-18, em que os cristãos são exortados a “separar-se do mundo”, caminhar na justiça, vivendo como filhos da luz e aderindo a Cristo, com a consciência de serem templos de Deus.<sup>973</sup> Conforme observa B. Maggioni, “o interesse da perícopé consiste em evidenciar com força o fato de que, paradoxalmente, é justamente a comunhão que exige uma separação:

<sup>970</sup> KASPER, W., *A misericórdia*, p. 193. Veja-se o texto de Ef 5,23-27.

<sup>971</sup> PAULO VI, PP., Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* sobre os caminhos da Igreja, n. 3-4. Mais adiante (n. 10), o papa escreve: “Ela precisa refletir sobre si mesma; precisa sentir-se viver. Deve aprender a conhecer-se melhor, se quer realizar a própria vocação e oferecer ao mundo a sua mensagem de fraternidade e salvação. Precisa experimentar Cristo em si mesma, segundo a palavra do Apóstolo São Paulo: ‘Habite Cristo pela fê nos vossos corações’ (Ef 3,17)”.

<sup>972</sup> Ver 2Ts 3,6-15; 1Cor 5,1-13; 2Cor 6,14-18; 1Tm 1,1-20.

<sup>973</sup> Eis o texto completo da perícopé de 2Cor 6,14-18: “Não formeis parêntese incoerente com os incrédulos. Que afinidade pode haver entre a justiça e a impiedade? Que comunhão pode haver entre a luz e as trevas? Que acordo entre Cristo e Beliar? Que relação entre o fiel e o incrédulo? Que há de comum entre o templo de Deus e os ídolos? Ora, nós é que somos o templo do Deus vivo, como disse o próprio Deus: em meio a eles habitarei e caminharei, serei o seu Deus e eles serão o meu povo. Portanto, saí do meio de tal gente, e afastai-vos, diz o Senhor. Não toqueis o que seja impuro, e eu vos acolherei. Serei para vós um pai, e sereis para mim filhos e filhas, diz o Senhor Todo-poderoso”.

evidentemente não uma separação sociológica, dualística, mas a separação do pecado”.<sup>974</sup>

O objetivo desta enérgica exortação é claramente a conversão e o retorno do pecador à comunidade, a qual deve estar sempre disposta a acolhê-lo com misericórdia. De fato, assim escreve o apóstolo Paulo: “Não o considereis, todavia, como um inimigo, mas procurai corrigi-lo como irmão” (2Ts 3,15). Isto se nota com clareza no trecho de Mt 18,15-35, que mostra como comportar-se quando na comunidade cristã ocorrem rivalidades, escândalos e pecados. A atitude fundamental, nestas circunstâncias, é o perdão sem limites, pois só ele faz com que a comunidade se torne verdadeira continuadora do Cristo. Tratando do ensinamento que esta parábola oferece sobre o perdão de Deus como motivo e medida do perdão fraterno, B. Maggioni escreve:

Devemos perdoar-nos uns aos outros porque seria inconcebível guardar somente para si um dom imenso gratuitamente recebido. Devemos perdoar sem medida, porque Deus nos fez objeto de um perdão sem medida. O perdão fraterno é, assim, a consequência do perdão de Deus, a resposta: é um submeter-se completamente à ação misericordiosa de Deus, de modo que esta possa efetuar-se em toda a sua vitalidade e estender-se.<sup>975</sup>

Como mostra o símbolo niceno-constantinopolitano, professamos a fé na Igreja una, santa, católica e apostólica. De fato, “na Igreja opera o Espírito do Cristo, que é Espírito de santidade e assemelha, conforma ao Cristo, isto é, torna santos os fiéis que acolhem a sua palavra”.<sup>976</sup> Na Igreja de Cristo coabitam pecado e santidade. Por isso, com audácia, mas também com o devido respeito que ela merece, “os Padres da Igreja chegaram mesmo a chamá-la de *casta meretrix*, mostrando que pela sua origem a Igreja é ‘prostituta’, pois ela se originou da babilônia deste mundo, mas o Cristo purificou-a e de prostituta que era, transformou-a em esposa”.<sup>977</sup>

<sup>974</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 64.

<sup>975</sup> MAGGIONI, B., Dio ci aspetta sempre, p. 65. Nesta mesma página, ao recordar que a correção fraterna no seio da comunidade tem como finalidade o perdão, o biblista italiano afirma que “il perdono e l’amore precedono: la correzione nasce dall’amore. L’amore all’interno della comunità deve essere come l’amore del Cristo, che ci a amato così come siamo, per primo, e per questo ci corregge”.

<sup>976</sup> Assim escreveu G. Ruggieri na sua introdução à seguinte obra: CHIALÀ, S.; CREMASCHI, L. (Orgs.), Misericordia sempre. *Casta meretrix*, p. 10.

<sup>977</sup> RATZINGER, J., O novo Povo de Deus, p. 304. Nesta mesma página, o teólogo alemão recordou que H. U. von Balthazar “mostrou muito bem que não se faz apenas uma afirmação histórica quando se diz que ‘outrora ela era impura e que agora ela é pura’, mas, segundo Balthazar descreve-se assim também o permanente estado de tensão em que se acha a Igreja, pois ela necessita continuamente do perdão que a transforma de prostituta em esposa”.

É possível, portanto, aplicar à Igreja a imagem da “prostituta casta”, pois, conforme dissemos acima, ela é certamente santa, como professamos no Credo, mas também pecadora, visto que é uma comunidade feita de homens pecadores.<sup>978</sup>

Também é o que afirma J. Ratzinger com as seguintes palavras:

A Igreja, pois, quanto à sua essência, é absoluta, santa e irrevogável. Ela é o âmbito certo da ação salvífica de Deus e fora deste âmbito o homem não pode encontrar outro mais sublime ou mais certo. O homem há de dar o seu testemunho da verdade dentro da Igreja e deste testemunho também faz parte o *Credo ecclesiam*, isto é, eu creio que é por meio desta Igreja que Deus opera a salvação do mundo. A própria Igreja é a prova mais cabal de que Deus quer salvar os homens, embora pecadores. Se a Igreja é sustentada pela graça, entende-se perfeitamente que os homens que a compõe sejam pecadores.<sup>979</sup>

Por conseguinte, a Igreja assume com humildade que não existe sem mácula e não está imune às críticas neste mundo. Ela é, sim, um mistério divino, mas é conduzida por homens passíveis de erros e imperfeições. Assim, enquanto portadora do absoluto e do infinito, a Igreja se dirige a homens debilitados e necessitados. Porém, justamente tais homens são a Igreja, a qual não pode, portanto, separar-se deles. “Muito pelo contrário, a Igreja vive nos homens, mesmo que ela os transcenda, graças ao mistério divino que a eles se comunica e que neles se concretiza. É neste sentido, que podemos afirmar que a Igreja é simultaneamente santa e pecadora”.<sup>980</sup>

Podemos concluir estas linhas dedicadas à Igreja necessitada da misericórdia divina, recordando que a Esposa de Cristo, na sua dimensão institucional, é chamada a viver na humildade e na busca constante de assemelhar-se ao seu Esposo divino. Ela sabe que é “uma criação do Espírito de Cristo, não apenas porque o Espírito foi derramado no coração dos seus fiéis, mas porque do Espírito vêm as Escrituras, do Espírito lhe são comunicados os ‘sinais eficazes’ da graça da qual vive, o Espírito a torna indefectível, o Espírito a torna santa”.<sup>981</sup>

<sup>978</sup> “Il problema infatti, non solo a livello teorico astratto, ma soprattutto in ordine a una penitenza effettiva della chiesa, consiste nel sapere se in qualche modo la radice del peccato si annidi nella stessa struttura storica della chiesa e non solo nella volontà dei singoli. È vero, come spesso viene ripetuto, che il peccato, in quato atto di una volontà libera, può essere solo delle persone singole. Ma è anche vero che esiste una dimensione collettiva del peccato... che sovrasta i singoli peccati... e in qualche modo li rende possibili se non li ‘impone’ addirittura” (CHIALÀ, S.; CREMASCHI, L. [Orgs.], *Misericordia sempre. Casta meretrix*, p. 12-13).

<sup>979</sup> RATZINGER, J., *O novo Povo de Deus*, p. 303.

<sup>980</sup> RATZINGER, J., *O novo Povo de Deus*, p. 305.

<sup>981</sup> CHIALÀ, S.; CREMASCHI, L. (Orgs.), *Misericordia sempre. Casta meretrix*, p. 33.

### 4.3.3 A Igreja-Esposa: missionária da misericórdia

Dentre os meios de atuação da Igreja como Mãe, merece ser salientado aquele do amor misericordioso.<sup>982</sup> A Igreja sempre sentiu, desde as primeiras comunidades cristãs, o impulso para dar testemunho no amor, manifestando, deste modo, a santidade ontológica do Corpo de Cristo. Possuindo em seu seio pessoas de todas as classes e condições sociais, a Igreja experimentou desde o princípio o dever de exercitar, principalmente em relação aos pobres, a caridade, seguindo os princípios do próprio Mestre. Assim, o amor misericordioso da Mãe Igreja se traduziu em caridade operosa, manifestando o amor trinitário que ela recebeu de Cristo no Espírito. Esta é, segundo H. U. von Balthasar, “a imagem da Igreja do amor dinâmico..., a qual se estende da santidade mais alta e imaculada em Maria até à margem da perdição, aliás, no pecador mortal, que permanece, porém, de alguma maneira ainda membro da Igreja”.<sup>983</sup>

Com o objetivo de ser fiel à missão que lhe foi concedida pelo seu Esposo, a Igreja-Esposa deve ter como sinal distintivo de sua ação uma permanente atitude misericordiosa, de tal maneira que possa ser reconhecida como “A Igreja da misericórdia”.<sup>984</sup> Aliás, pode-se até mesmo dizer que “uma Igreja sem caridade e sem misericórdia já não é a Igreja de Jesus Cristo”.<sup>985</sup> Isto aparece com clareza nas seguintes palavras do Papa Francisco:

A Igreja tem a missão de anunciar a misericórdia de Deus, coração pulsante do Evangelho, que por meio dela deve chegar ao coração e à mente de cada pessoa. A Esposa de Cristo assume o comportamento do Filho de Deus, que vai ao encontro de todos sem excluir ninguém. No nosso tempo, em que a Igreja está comprometida na nova evangelização, o tema da misericórdia exige ser repropósito com novo entusiasmo e uma ação pastoral renovada. É determinante para a Igreja e para a credibilidade do seu anúncio que viva e testemunhe, ela mesma, a misericórdia. A sua linguagem e os seus gestos, para penetrarem no coração das pessoas e desafiar-las a encontrar novamente a estrada para regressar ao Pai, devem irradiar misericórdia.<sup>986</sup>

<sup>982</sup> Reenviamos ao profundo estudo realizado por ZIVIANI, G., *La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II*, p. 433-438.

<sup>983</sup> BALTHASAR, H. U., *Sponsa Verbi*, p. 175.

<sup>984</sup> Título do “primeiro livro escrito pelo Papa”: FRANCISCO, PP., *A Igreja da Misericórdia*. Na verdade, como escreve no prefácio G. Vigni, organizador da obra, esta consiste numa “coleção de escritos” (p. 8). Numa de suas reflexões sobre a Igreja como “casa que acolhe a todos”, assim escreve o atual pontífice: “O Senhor quer que façamos parte de uma Igreja que sabe abrir os braços para abraçar todos, que não é a casa de poucos, mas de todos, onde todos podem ser renovados, transformados e santificados pelo seu amor: os mais fortes e os mais fracos, os pecadores, os indiferentes, os que se sentem desanimados e perdidos” (p. 32).

<sup>985</sup> KASPER, W., *A misericórdia*, p. 194.

<sup>986</sup> FRANCISCO, PP., *MV*, n. 12.

Muitos são, com efeito, os desafios com os quais a Igreja se depara constantemente em sua ação evangelizadora. Neste sentido, o tema da misericórdia aparece de grande relevância, inclusive como resposta à cultura do ateísmo e da indiferença religiosa.<sup>987</sup> Assim, uma reflexão teológica atenta à pastoral é interpelada a responder não apenas à questão da existência de Deus, certamente de capital importância. Urge também indagar e aprofundar acerca do Deus que é “rico em misericórdia” (Ef 2,4), do “Pai das misericórdias e Deus de toda consolação”, o qual “nos consola em todas as nossas tribulações, para que possamos consolar os que estão em qualquer tribulação” (2Cor 1,3-4). Esta urgência, segundo Kasper, tem uma razão clara e desafiadora para a teologia e para a atividade pastoral:

Porque, aos olhos do círculo vicioso do mal, só pode haver esperança num novo começo se for possível confiar num Deus tão clemente e tão misericordioso quanto todo-poderoso, o único capaz de construir um novo começo e de nos dar coragem para esperar contra toda a esperança e força para tentar outra vez. (...) Com efeito, se não somos capazes de anunciar de uma forma nova a mensagem da misericórdia divina às pessoas que padecem de aflição corporal e espiritual, deveríamos calar-nos sobre Deus.<sup>988</sup>

Um dos aspectos abordados pela Encíclica *Dives in misericordia* é aquele da tríplice missão da Igreja, chamada a dar testemunho da misericórdia divina da seguinte forma: 1) Anunciando a misericórdia, ou seja, professando-a como uma verdade salvífica de fé; 2) Vivendo e encarnando a misericórdia de Deus; 3) Invocando esta mesma misericórdia sobre si e sobre a humanidade inteira.<sup>989</sup> Eis o que escreve João Paulo II a este respeito:

A Igreja deve dar testemunho da misericórdia de Deus revelada em Cristo, ao longo de toda a sua missão de Messias, *professando-a* em primeiro lugar como verdade salvífica de fé necessária para a vida em harmonia com a fé; depois, *procurando introduzi-la e encarná-la na vida* tanto dos fiéis, como, na medida do possível, na de todos os homens de boa vontade. Finalmente professando a misericórdia e permanecendo-lhe sempre fiel, a Igreja tem o direito e o dever de apelar para a misericórdia de Deus, *implorando-a* perante todas as formas do mal físico ou moral, diante de todas as ameaças que tornam carregado o horizonte da humanidade contemporânea.<sup>990</sup>

O documento pontifício recorda ainda que “a misericórdia em si mesma, como perfeição de Deus infinito é também infinita. Infinita, portanto, e inexaurível é a prontidão do Pai em acolher os filhos pródigos que voltam à sua casa. (...) Nenhum pecado humano prevalece sobre esta força e nem sequer a limita”.<sup>991</sup>

<sup>987</sup> A este propósito, veja-se a sugestiva obra de LECUIT, J.-B., *Le désir de Dieu por l’homme. Une réponse au problème de l’indifférence*.

<sup>988</sup> KASPER, W., *A Misericórdia*, p. 16-17.

<sup>989</sup> Estes temas são tratados nos números 13-15 da Encíclica sobre a Misericórdia divina.

<sup>990</sup> DM, n. 13.

<sup>991</sup> DM, n. 13.

Assim, a conversão, que é o objetivo da ação evangelizadora da Igreja, consiste justamente em descobrir a misericórdia divina. Ao experimentá-la, cada homem é impelido a comunicar aos outros a misericórdia.<sup>992</sup> Aliás, como recorda a Encíclica apenas mencionada, o vínculo mais profundo entre os homens só é possível se os relacionamentos não forem guiados apenas com a medida da justiça, mas também com aquela do amor misericordioso.<sup>993</sup>

O mistério da Igreja aparece em todo o Comentário aponiano, pois o nosso autor considera que a mesma está presente no Cântico dos Cânticos. Enquanto “Esposa, ela é inseparável do Cristo, seu Esposo; o Seu mistério é o mistério da Igreja; Sua história é a história dela. Ela é a sua bem-amada, santa e imaculada graças a Ele, santificante por meio dos seus sacramentos, depositária da reta fé e da tradição apostólica”.<sup>994</sup> Como sociedade visível, esta mesma Igreja se depara neste mundo com várias adversidades, mas triunfa sempre sobre as forças do mal. Além disso, ela foi confiada a Pedro, “que o Cristo, príncipe dos pastores, deixou no mundo como seu vigário”.<sup>995</sup>

O nosso autor assevera que os apóstolos deixaram os bispos (*sacerdotes*) como seus vigários neste mundo, aos quais Apônio denomina também “*doctores*”.<sup>996</sup> Contudo, um lugar especial é reservado na Obra aponiana a todos aqueles que são chamados a ocupar a função de *vicarii Petri*,<sup>997</sup> aspecto este que, como dissemos, representa um traço original da teologia de Apônio.<sup>998</sup> Com a menção do termo “*sacerdotes*”, portanto, o nosso autor se refere aos bispos, que são tidos por ele como “vigários dos apóstolos” e que, gozando da “honra sacerdotal”,

<sup>992</sup> Muito pertinente, neste sentido, é a contribuição da psicóloga A. Bissi, que fala da “misericórdia recebida (experiência passiva)” e também da “misericórdia doada (experiência ativa)”. Ela escreve: “Com efeito, podemos ser objeto de um amor misericordioso, sentir-nos amados, compreendidos, perdoados, aceitos, mas também podemos amar dessa maneira, procurando manifestar benevolência, compreensão e fidelidade” (BISSI, A., *A misericórdia como caminho de libertação humana e espiritual*, p. 140).

<sup>993</sup> “A experiência do passado e do nosso tempo demonstra que a justiça, por si só, não basta e que pode até levar à negação e ao aniquilamento de si própria, se não se permitir *àquela força mais profunda, que é o amor* plasmar a vida humana nas suas várias dimensões. Foi precisamente a experiência da realidade histórica que levou à formulação do axioma: *summum ius, summa iniuria*. Tal afirmação não tira o valor à justiça, nem atenua o significado da ordem instaurada sobre ela, indica apenas, sob outro aspecto, a necessidade de recorrer às forças mais profundas do espírito, que condicionam a própria ordem da justiça” (DM, n. 12).

<sup>994</sup> VrN, Introd., p. 101.

<sup>995</sup> II, 172-173: “*quem princeps pastorum Christus mundo vicarium dereliquit*”. Em XI, 140-141, Apônio afirma que “*(Petrus) eius vices suscipiendo in terris*”.

<sup>996</sup> XII, 873.

<sup>997</sup> X, 560.

<sup>998</sup> Para um estudo sobre a história do título papal “*Vicarius Christi*”, veja-se o estudo de MACCARONE, M., *Vicarius Christi*. Storia del titolo papale.

são designados como chefes e guias do povo cristão.<sup>999</sup> A eles são confiados os “santos mistérios” e são eles que administram os sacramentos do Batismo e da Penitência, conforme trataremos a seguir.

#### 4.3.3.1 O Sacramento do Batismo

Apônio utiliza os vocábulos “*mysteria*”, “*sacramenta*” e, às vezes, “*sacramentorum mysteria*” para designar os sacramentos que os cristãos recebem, bem como para indicar os mistérios nos quais estes são iniciados. Já dissemos que o termo “*mysteria*” recebe acepções diversas na Obra aponiana, referindo-se também ao Batismo, como se lê no trecho em que Apônio comenta Ct 3,4, no qual a esposa diz: “Agarrei-o e não vou soltá-lo, até levá-lo à casa da minha mãe, ao quarto da que me levou em seu seio”. O nosso autor comenta da seguinte forma:

“Ela *o introduziu* na casa de sua referida mãe, a sinagoga, explicando a profecia que havia prometido que ele viria, e ela *o introduziu* no quarto *daquela que a tinha gerado*, mostrando a verdadeira redenção do gênero humano que Ele realiza e que se celebra no mistério do sacrossanto Batismo”.<sup>1000</sup>

O Batismo evidencia o mistério da Igreja-Esposa e da alma-esposa. Foi graças a ele que a “nação” convertida dos sábios deste mundo recebeu o nome de “esposa” e que a alma se tornou um só espírito com Deus.<sup>1001</sup> Quando o profeta Ezequiel recorda a Jerusalém que foi abandonada no seu nascimento e, em seguida, foi adotada e cuidada pelo Senhor, seu Esposo, Apônio vê nesta passagem uma relação entre o sacramento do Batismo e as núpcias de Cristo com a Igreja, representada pela multidão dos fiéis que Nosso Senhor Jesus Cristo retirou de suas faltas e associou à sua realeza “por meio do santíssimo Batismo, no qual são celebradas as núpcias do Cristo, Filho de Deus, e da Igreja”.<sup>1002</sup>

No Batismo não falta nada, como demonstra a riqueza do seu simbolismo, o qual expressa a transformação interior realizada no batizado, que se torna membro

<sup>999</sup> “*In oculis, ut dictum est, duces rectoresque populi christiani, id est sacerdotes, intelleguntur*” (VI, 33).

<sup>1000</sup> V, 222-227. Grifo do autor.

<sup>1001</sup> “*Sponsa vero propter gratiam sacrosancti lavacri, ubi unus cum Deo spiritus efficitur anima*” (VII, 28-30).

<sup>1002</sup> I, 174-176.

da Igreja. Além do sinal da cruz sobre a frente,<sup>1003</sup> Apônio descreve os outros símbolos da seguinte maneira:

É neste mistério sagrado que ela é lavada pela água da purificação, marcada com o selo da sabedoria, após ter recebido a fé na Trindade indivisa e coeterna pela transmissão do símbolo; sua nudez é coberta pelas vestes dos dons e das variadas virtudes; ela é repleta do óleo do Espírito Santo, mediante a unção do crisma.<sup>1004</sup>

O Batismo é, segundo Apônio, a única fonte na qual são mergulhados e santificados todos aqueles que, como as ovelhas no dia do juízo final, serão postos à direita de Deus.<sup>1005</sup> Ademais, em virtude da unção do Espírito Santo que confere o caráter sacerdotal ao fiel, este último pode participar do banquete eucarístico. Isto se evidencia no texto a seguir:

Este alimento, a Igreja o recebeu dos referidos *seios* no sacramento do Batismo, no qual, por uma tríplice confissão, ela sente o odor do conhecimento do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Este leite da doutrina lhe conferiu o tríplice remédio da redenção. Ou seja: o líquido de intensa brancura do Batismo, o queijo suave que é o corpo de Cristo e a manteiga bem untuosa que é o óleo do santo crisma, pelo qual é infundido o Espírito Santo.<sup>1006</sup>

#### 4.3.3.2 O Mistério da Eucaristia

Apônio enfatiza o aspecto nupcial do sacramento do Corpo e do Sangue do Senhor em várias passagens da sua Obra. Após o Batismo, “a nossa alma recebeu os beijos do Cristo, saboreando seu Corpo e o seu Sangue”.<sup>1007</sup> Além disso, “ela se tornou *esposa*, unindo o seu corpo ao Corpo e o Sangue d’Ele: por este sacramento, ela se empenha em amá-lo de todo o seu coração e não ter nenhum outro amor senão Ele, conservando com grande zelo o precioso anel da sua fé n’Ele”.<sup>1008</sup>

Comentando Ct 6,7-8,<sup>1009</sup> nosso exegeta interpreta que as “rainhas” mencionadas no texto são aquelas pessoas que colocam em prática os mandamentos e os ensinam, sendo, por isso, consideradas grandes no Reino dos Céus.<sup>1010</sup> Já as

<sup>1003</sup> VII, 549.

<sup>1004</sup> I, 176-180.

<sup>1005</sup> III, 251-266.

<sup>1006</sup> I, 332-339 (Grifo do autor); ver VIII, 805-808.

<sup>1007</sup> II, 84-85.

<sup>1008</sup> I, 112-115. Grifo do autor.

<sup>1009</sup> A versão comentada por Apônio é a seguinte: “*Sexaginta sunt reginae et octaginta concubinae, et adulescentularum non est numerus. Una est columba mea, perfecta mea. Unica est matri suae, electa est genetrici suae. Viderunt eam filiae et beatissimam praedicaverunt, reginae et concubinae et laudaverunt. Reginae et concubinae et laudaverunt eam*” (IX, 1-5).

<sup>1010</sup> Ver IX, 147-152. O texto bíblico de referência é Mt 5,19.

“concubinas”, que também são citadas poema bíblico, designam, segundo Apônio, aqueles que ensinam a reta fé aos outros, mas eles mesmos não observam os preceitos divinos. Por este motivo, são considerados os menores no Reino.<sup>1011</sup> Ora, de acordo com o nosso autor, até mesmo aquelas almas que são denominadas “concubinas”, se estiverem unidas ao Senhor, podem ser fecundas e “gerar filhos” por meio do seu ensinamento, “pelo fato de que elas se revestem de Cristo no santíssimo Batismo e unem seu Corpo e seu Sangue aos seus próprios corpos”.<sup>1012</sup> Esta será a sorte que tocará à nação judaica, ao reconhecer o seu redentor sob as figuras eucarísticas do cordeiro pascal e do cacho de uvas da terra de Canaã. Ela, então, irá abraçá-Lo, “ao unir o sacramento do Seu Corpo ao seu próprio corpo e o Seu Sangue ao seu próprio sangue”.<sup>1013</sup>

No contexto da Paixão de Senhor, contemplada numa perspectiva nupcial, Apônio afirma que o Cristo toma a Igreja como esposa, derramando por ela o seu precioso sangue.<sup>1014</sup> A menção do Sacramento Eucarístico ocorre quando o nosso autor afirma que o dia dos sponsais entre o Verbo de Deus e a Igreja foi celebrado na Paixão do Senhor. Ele escreve:

O desposório, de fato, consiste no dom do anel e do beijo. Foi isto que o Cristo, no momento da Paixão, doou a ela, na pessoa dos apóstolos, ao entregar o seu Corpo e Sangue por meio do Sacramento. Assim, esta oração que a Igreja, no início deste Cântico, faz ao Pai do esposo, dizendo: “Que ele me beije com o beijo de sua boca”, a presente passagem narra agora, em figuras, como ela tenha sido atendida.<sup>1015</sup>

No final do livro V de sua Obra, Apônio declara que o “dia do desposório” e “da alegria do Coração de Cristo” ocorreu “quando o Imaculado se uniu aos pecadores, pois Ele tornou a Igreja imaculada mediante o contato do seu Corpo e do seu Sangue”.<sup>1016</sup> Disso se depreende que o nosso autor contempla Mistério Eucarístico numa perspectiva sponsal, como banquete das núpcias do Cristo

<sup>1011</sup> IX, 154-157. Conforme observam os editores da Obra, Apônio faz uma interpretação original e curiosa de Mt 5,19: “alors qu’il s’agit dans le texte de celui qui ne pratique pas les commandements et enseigne aux autres à faire de même, Apponius envisage le cas d’un homme qui ne pratique pas le préceptes, mais qui pourtant ‘dans ces condicions’ (*sic*) enseigne à les pratiquer: celui-là est admis aussi dans le royaume, ‘par suite de la recitude de son enseignement’ (l. 155), non comme *magnus*, mais comme *minimus*” (VrN, nota 1 a IX, 161).

<sup>1012</sup> IX, 194-195.

<sup>1013</sup> XI, 247-248.

<sup>1014</sup> “*Illae igitur animae ad epulas intelligentiae huius mysterii invitantur, quae possunt capere magnae gloriae esse illius irrisionis funebrisque spectaculi diem, quando sibi, quase tradito anulo in conspectu omnium virtutum caelorum, effuso pretioso sanguine, desponsit Ecclesiam*” (V, 691-695).

<sup>1015</sup> V, 702-708.

<sup>1016</sup> V, 721-723.

Senhor com a Igreja-Esposa, presente em todos aqueles que d’Ele se nutrem na Eucaristia.

#### 4.3.3.3 As lágrimas da penitência

O Comentário aponiano não fala explicitamente da penitência ou do martírio como sacramentos. Contudo, percebe-se que o Batismo aparece frequentemente ligado à penitência e estes dois associados ao martírio.<sup>1017</sup> Neste sentido, até mesmo os três dons, dos quais fala o Salmo 118,66, ou seja, “*bonitas*”, “*disciplina*”, “*scientia*”, que podem ser considerados como fundamentos de todos os bens que brotam da confissão de cada uma das três pessoas divinas, “contêm neles o Batismo, a penitência e o martírio”.<sup>1018</sup> Significativa, a este propósito, é a interpretação que o nosso autor oferece do tríplice convite “vem”, presente em Ct 4,8, que Apônio lê na seguinte versão: “Vem do Líbano, minha irmã, minha esposa. Vem do Líbano. Vem!” O nosso exegeta comenta assim este tríplice apelo:

Isto lhe ensina que é por meio da confissão da Trindade que ela chega à união com um tão grande Rei; e o médico celeste lhe promete, se ela tiver necessidade, três remédios, por meio de uma tríplice medicação: o primeiro que deve ser administrado é aquele do Batismo; o segundo é o da penitência; o terceiro é aquele do bem-aventurado martírio.<sup>1019</sup>

Ainda comentando Ct 4,8, o nosso autor interpreta que as três primeiras coroas da Igreja lhe vêm, em primeiro lugar, dos mártires; em seguida, “daqueles que após o Batismo não tem necessidade de penitência”, e enfim daqueles que, “após terem violado o seu Batismo..., retornaram mediante a penitência”.<sup>1020</sup> Em outras passagens, apenas o Batismo e a penitência encontram-se associados, tal como se atesta na interpretação dada a Ct 2,9, em que Apônio, comentando a expressão “atrás do muro”, afirma que o esposo espera “até o momento do Batismo e da penitência... mas quando nós atingimos a verdadeira conversão deste Batismo e desta penitência, Ele suprime este muro...”.<sup>1021</sup> Inclusive, os frutos “novos e antigos”, de que fala Ct 7,13, são aqueles produzidos pelas almas que foram

<sup>1017</sup> VrN, Introd., p. 104.

<sup>1018</sup> III, 150-155.

<sup>1019</sup> VII, 31-36.

<sup>1020</sup> VII, 112-119.

<sup>1021</sup> IV, 208-209.215-217.

renovadas pelo Batismo e por aqueles que foram purificados pelas lágrimas da penitência.<sup>1022</sup>

Diante destas considerações, nas quais se percebe que o vocábulo “*paenitentia*” indica, no mais das vezes, a atitude interior do pecador que se arrepende e que faz penitência, pode-se perguntar sobre quais passagens do Comentário se refeririam ao “sacramento da penitência”, entendido como prática instituída na Igreja como meio de reconciliação para o fiel que comete pecado, após ter recebido o Batismo. Esta questão “não aparece sempre nitidamente nas alusões ligadas aos símbolos do Cântico dos Cânticos”, conforme vimos acima, quando recordamos “a associação frequente do Batismo à penitência, aos quais é unido habitualmente o martírio”.<sup>1023</sup>

Da mesma forma, quando comenta Ct 4,9, a propósito das palavras “feriste o meu coração por um só dos teus olhos e por um só cabelo de teu pescoço”,<sup>1024</sup> Apônio faz um paralelo entre a penitência e a misericórdia exercida em segredo, enfatizando que a primeira se refere ao colírio que cura o olho do coração, enquanto a segunda recebe, após a água do Batismo, o óleo da benção. Chama a atenção o fato de Apônio, ao comentar este mesmo versículo, ressaltar o caráter único da penitência, tal como aquele do Batismo. Uma vez que a esposa, conduzida a uma fé ardente e ao progresso da penitência, chega ao conhecimento de Cristo, a mesma reencontra a sua beleza e passa a irradiá-la por meio daqueles que, em virtude do exemplo de sua vida, merecem ser chamados de “olhos” da Igreja. Neles resplandece uma luz singular para a posteridade, pois eles pregam uma só fé, aquela do Batismo, e apresentam uma única penitência.<sup>1025</sup>

Como se pode notar, estas passagens indicam que a penitência é compreendida como o caminho do pecador que implora a misericórdia de Deus e da Igreja, “merecendo receber este perdão pelos esforços que lhe foram impostos. O paralelo com o Batismo é significativo; trata-se, pois, de dois sacramentos do perdão”.<sup>1026</sup> Ademais, ao relacionar estes dois últimos com o martírio e com a fé trinitária, o nosso autor destaca a sua grandeza.

<sup>1022</sup> XI, 211-214.

<sup>1023</sup> VrN, Nota Complementar V (SCh 421), p. 374.

<sup>1024</sup> Traduzimos a lição utilizada por Apônio, que é a seguinte: “*Vulnerasti cor meum in uno oculorum tuorum et in uno crine colli tui*” (VII, 200-202).

<sup>1025</sup> VII, 221-225.

<sup>1026</sup> VrN, Nota Complementar V, p. 375.

Algumas características revelam mais nitidamente uma ligação com as práticas eclesiais, como se pode notar pela insistência de que a penitência, assim como o Batismo, não poderia ser administrada senão uma única vez.<sup>1027</sup> Assim, é relevante notar que a penitência é apresentada no Comentário aponiano com a possibilidade de ser oferecida apenas uma vez, como, aliás, era a disciplina da Igreja antiga. Na verdade, conforme escreve C. Vogel, “desde as origens também é admitido, como princípio indiscutível, que a penitência não é concedida senão uma única vez na vida. Este axioma é uma constante da penitência antiga até o desaparecimento desta última por volta do século VI ou o início do VII”.<sup>1028</sup>

Ao mesmo tempo, compreende-se que é na Igreja e graças a ela que se realiza o caminho da penitência. Neste sentido, quando comenta Ct 5,13, Apônio interpreta os “lábios” do bem-amado, comparados aos lírios que destilam a mira, como sendo

aqueles que ocupam o lugar de Cristo sobre a terra e aos quais foi dado o poder de ligar e desligar; aqueles que, em virtude da ordem proferida pela boca de Cristo, legitimamente ligam as pessoas que pecam, censurando-as, e que desligam do vínculo de sua condenação as pessoas que fazem penitência, ao reconciliá-las conforme a justiça.<sup>1029</sup>

Destes ministros, que são como “lírios” de candura e de retidão, brota, segundo o nosso autor, a “mirra” da penitência, que é amarga, mas salutar.<sup>1030</sup> Inclusive, é pela boca dos doutores que a alma pecadora, comparada ao povo infiel, é convidada à penitência.<sup>1031</sup> Vê-se, deste modo, como as lágrimas da penitência podem ser uma expressão do encontro com a misericórdia divina.

Uma das maneiras de obter o perdão e retornar a Deus por meio da penitência é aquela do recurso à intercessão das “almas santas”, as quais podem, por meio de suas orações, auxiliar neste retorno ao estado anterior de nobreza, do qual a alma gozava antes de ter sido despojada do manto do Batismo. Esta reflexão aparece quando Apônio está comentando Ct 5,7, no qual a esposa do livro bíblico suplica às “filhas de Jerusalém” e apresenta a seguinte lamentação: “Eles me golpearam, feriram-me, tiraram o meu manto, os guardas dos muros”.<sup>1032</sup> As “filhas de Jerusalém” são interpretadas pelo nosso autor como sendo os santos, aos pés dos

<sup>1027</sup> “*unam paenitentiam demonstrando*” (VII, 224).

<sup>1028</sup> VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l’Église ancienne*, p. 51.

<sup>1029</sup> VIII, 635-638.

<sup>1030</sup> VIII, 641-652.

<sup>1031</sup> “*Quam clemens Dominus Christus quadrisona voce per quatuor evangelia vocatam ad paenitentiam revocat cotidie ore doctorum...*” (IX, 611-613). Veja-se também IX, 624-625.

<sup>1032</sup> Apresentamos aqui a tradução da versão utilizada por Apônio, e não a da Bíblia de Jerusalém, que é aquela seguida na citação de outros textos bíblicos.

quais o pecador é convidado a se lançar, suplicando-lhes que obtenham, por suas orações, o perdão e o retorno à amizade com Cristo.<sup>1033</sup> É ao auxílio dos santos, portanto, que recorre a alma penitente, conforme se depreende da seguinte passagem do Comentário aponiano:

Ainda que *golpeada* pelas pedras atiradas pelos demônios, ainda que *ferida* pelas suas flechas, ainda que despojada do referido *manto* do sacramento, contudo, ela se alegra de retornar, por meio da penitência, ao serviço do seu Criador, aos benefícios do seu Redentor, à nobreza da sua raça. E ela se considera de tal modo indigna e degenerada, que não ousa mais apresentar preces por si mesma, mas suplica, com lamentações, às *filhas de Jerusalém*, isto é, às almas santas, que podem, por meio de suas preces, fazer a alma penitente retornar ao estado anterior.<sup>1034</sup>

Mediante a prática da penitência, aqueles que pecaram após o Batismo, manchando, deste modo, a imagem do seu Criador, são lavados pelas suas lágrimas, recuperando a primitiva beleza. Por isso, o nosso autor associa a eles a beleza das “bochechas”, de que fala Ct 6,6, que Apônio comenta da seguinte forma:

Na beleza das *bochechas*, nós podemos ver designados aqueles que, tendo caído após o Batismo, mancharam em si mesmos a imagem do Criador com as imundícies da luxúria, mas que, lavados com as lágrimas purificadoras, retornando à primitiva beleza pela penitência, tornam belíssimo o rosto da Igreja... Pelo temor da própria queda, ou pelo exemplo das suas lágrimas e da sua vigilância, eles mantêm longe do pecado tanto aqueles que ignoram a austeridade e os esforços da penitência, quanto curam, pelo seu exemplo, os que já estão doentes.<sup>1035</sup>

Por conseguinte, os penitentes produzem frutos excelentes e representam “um dos estados de santidade que exalam o seu perfume no jardim da Igreja. Após a condição dos mártires, dos confessores, das virgens, dos continentes, dos esposos castos, está aquela dos penitentes”.<sup>1036</sup> Ao mesmo tempo, merece ser ressaltada a associação que Apônio faz dos três sacramentos da Eucaristia, da Penitência e do Batismo, quando se põe a comentar o texto de Ct 1,13, lido por ele na seguinte versão: “O meu dileto é para mim um cacho de Chipro nas vinhas de Engadi”.<sup>1037</sup> Segundo H. König, a interpretação aponiana deste versículo é original, se comparada com outros comentários antigos, pois a orientação que ele dá aqui é

<sup>1033</sup> “*In quo versiculo docemur, si quando anima nostra similia incurrerit, sanctorum pedibus provoluti supplicare ut eorum precibus indulta venia ad Christi amicitias revocemur*” (VIII, 424-426).

<sup>1034</sup> VIII, 396-403. Grifo do autor.

<sup>1035</sup> VIII, 1082-1091. Grifo do autor.

<sup>1036</sup> VrN, Nota Complementar V, p. 376.

<sup>1037</sup> “*Botrus Cyprī dilectus meus mihi in vineis Engaddī*” (III, 236). Conforme observam os editores do Comentário, “dans le présent passage, Apponius a compris ‘grappe de Chypre’ là où le Cantique dit ‘grappe de cypre’, isto é ‘de henné’ (*Cyprus* et *cyprus* são, aliás, a mesma palavra)” (VrN, Tomo 1 [SCh 420], p. 304, nota 2).

totalmente sacramental. Resumindo a exposição de Apônio, assim escreve a estudiosa alemã:

O Cristo é, para a Igreja, um cacho por meio da Eucaristia, um cacho de Chipro pela penitência, um cacho de Engadi pelo Batismo. (...) Para Apônio, com a Encarnação foi aberta uma realidade sacramental, da qual todos podem participar: os crentes, na Eucaristia; os pecadores, na penitência; os que ainda não creem, no Batismo. (...) Uma visão de conjunto (da tradição) mostra... que, na literatura latina que nos foi transmitida, a explicação de Ct 1,13 não oferece em nenhum outro lugar a profundidade teológica do comentário de Apônio, e que a interpretação sacramental deste versículo pertence propriamente a ele.<sup>1038</sup>

#### 4.3.3.4

#### Obter a misericórdia pela intercessão dos mártires

O martírio é associado ao Batismo e à penitência tanto como remédio<sup>1039</sup> quanto como purificação suprema,<sup>1040</sup> mas lhes é muito superior. Amá-lo significa oferecer à Igreja o mais precioso ingrediente ao sacrifício de bom odor, pois por meio dele, a alma ou a Igreja, convicta do amor de Cristo, morta para os seus pecados, corresponde a este amor.<sup>1041</sup> De acordo com o nosso autor, o martírio representa a máxima perfeição de amor que pode atingir uma pessoa, enquanto membro da Igreja. De fato, “uma vez instruída pelo mistério da encarnação, da paixão, da ressurreição do verdadeiro Deus e verdadeiro homem, ela é mostrada agora elevada ao cume da perfeição, o amor do martírio, e tornada tão gloriosa em cada um de seus membros, que *nela não há mancha alguma*”.<sup>1042</sup>

Na raiz do amor testemunhado pelos mártires está o próprio amor de Cristo. Por isso, quando lemos em Ct 8,7 que “as águas da torrente jamais poderão apagar o amor”, podemos, ao mesmo tempo, recordar o grito do apóstolo Paulo: “Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, o perigo, a espada?”.<sup>1043</sup> Apônio entende que esta caridade de fogo do Verbo feito carne foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo,<sup>1044</sup> e é ela que leva os mártires a dar a vida por Cristo, sem medo algum. Aliás, segundo o nosso

<sup>1038</sup> KÖNIG, H., Apponius, nota 53, p. 115-116.

<sup>1039</sup> VII, 35-56.

<sup>1040</sup> X, 276-277.

<sup>1041</sup> VrN, Nota Complementar V (Sch 421), p. 105-106.

<sup>1042</sup> VI, 434-437. O grifo é de Apônio.

<sup>1043</sup> Rm 8,35.

<sup>1044</sup> XII, 261-263. Veja-se Rm 5,5.

autor, é o próprio Cristo que habita na alma do fiel, nela sofre e nela triunfa.<sup>1045</sup> Ademais, “a glória do martírio não está *construída sobre* a aspiração da alma (Ct 8,9), pelas próprias forças da vontade, mas pelo arquiteto que é o Filho de Deus”.<sup>1046</sup>

Os mártires são considerados, portanto, a glória da Igreja, pois eles representam o martírio do próprio Cristo, que sofre neles. Com efeito, “eles se tornaram... bem próximos da cabeça, o Cristo, que eles sabem ter morrido por eles. Este glorioso exemplo de martírio, que eles receberam da cabeça, o Cristo, eles o transmitem a todo o corpo da Igreja, porque ele serve àqueles que virão”.<sup>1047</sup> Além disso, o nosso autor enfatiza que os mártires “embelezam a Igreja por meio da sua confissão, ao derramar seu sangue, e são úteis também aos outros, que obtêm misericórdia pela sua intercessão ou que desejam seguir seus exemplos”.<sup>1048</sup> O testemunho que os mesmos dão é extremamente persuasivo, pois a sua potência miraculosa se manifesta pelo fato de que até mesmo as suas cinzas colocam em fuga os demônios<sup>1049</sup> e “aqueles que se recusam a crer na palavra dos doutores... creem no testemunho dos mártires”.<sup>1050</sup>

Associado ao martírio, aparece com frequência no Comentário aponiano o tema da virgindade, que o nosso autor elogia como uma das virtudes do lírio plantado entre os espinhos (Ct 2,2) pelo “sacramento” da encarnação. Modelos perfeitos desta virtude são o “homem assumido” e a Virgem Maria.<sup>1051</sup> Comentando Ct 2,2, que fala do “canto da rolinha ouvido sobre a nossa terra”,<sup>1052</sup> Apônio considera que este versículo evoca a Virgem Maria, e escreve que se a sua vontade não tivesse sido guardar a virgindade, ela não teria dito as seguintes palavras: “Como é que vai ser isso, se eu não conheço homem algum?”.<sup>1053</sup> Ela é, de fato, digna de que todas as gerações a proclamem bem-aventurada, pois é “por meio dela

<sup>1045</sup> “C’est lui qui, demeurant dans l’âme croyant, souffre en elle (*et patitur ipse*) et triomphe en elle. (...) Ainsi les martyrs font la fierté de l’Église; ils lui représentent le martyre même du Christ qui souffre en eux; il sont des intercesseurs et des modèles” (VrN, Introd., p. 106).

<sup>1046</sup> XII, 600-602. Grifo do autor. É importante recordar que o martírio é considerado uma graça sublime, enquanto a pessoa entrega a sua vida por Cristo. Isto não deve, contudo, ser confundido com a busca voluntária de ir ao encontro da própria morte, o que representaria um suicídio. Tal concepção foi condenada na Igreja antiga. Para um estudo desta temática, veja-se o seguinte artigo: DI BERARDINO, A., *Il modello del martire volontario*, p. 63-105.

<sup>1047</sup> X, 265-269.

<sup>1048</sup> X, 456-459.

<sup>1049</sup> VI, 119-123. IX, 668-671.

<sup>1050</sup> VI, 110-114.

<sup>1051</sup> “*Amor autem sive integritatis servandae vel castitatis in utroque sexu, cuius, nisi gloriosi adsumpti hominis et beatae Mariae virginis, accenduntur exemplis?*” (III, 453-456).

<sup>1052</sup> Apônio segue a seguinte versão: “*Vox turturis audita est in terra nostra*” (IV, 363).

<sup>1053</sup> Lc 1,34b.

que, tendo a vida ingressado e a morte sido afugentada, nós nos alegramos com a reconciliação do mundo com Deus”.<sup>1054</sup>

Por conseguinte, fica evidente a função eminente atribuída por Apônio a Maria na economia da salvação. Como “Mãe de misericórdia”, ela colaborou e continua cooperando para que o Amor misericordioso de Deus chegue a todos os homens, conforme se lê no seguinte trecho da Encíclica *Dives in Misericordia*:

Maria é, pois, aquela que, de modo particular e excepcional – como ninguém mais –, experimentou a misericórdia e, também de modo excepcional, tornou possível com o sacrifício do coração a sua participação na revelação da misericórdia divina. (...) Tal sacrifício de Maria é uma singular participação na revelação da misericórdia, isto é, da fidelidade absoluta de Deus ao próprio amor, à Aliança que ele quis desde toda a eternidade e que no tempo realizou com o homem, com o seu Povo e com a humanidade. (...) Maria, portanto, é aquela que conhece mais profundamente o mistério da misericórdia divina. Conhece o seu preço e sabe quanto é elevado. Neste sentido chamamos-lhe Mãe da misericórdia, Nossa Senhora da Misericórdia, ou Mãe da divina misericórdia. Em cada um destes títulos há um profundo significado teológico, porque exprimem a particular preparação da sua alma e de toda a sua pessoa, para torná-la capaz de descobrir, primeiro, através dos complexos acontecimentos de Israel e, depois, daqueles que dizem respeito a cada um dos homens e à humanidade inteira, a misericórdia da qual todos se tornam participantes, segundo o eterno desígnio da Santíssima Trindade, “de geração em geração” (Lc 1,50).<sup>1055</sup>

O elogio da virgindade e da castidade, que embelezam o rosto da Igreja e tornam a pessoa semelhante ao Cristo,<sup>1056</sup> é longamente desenvolvido por Apônio, quando ele comenta a seguinte frase do poema bíblico: “para ver se as romãzeiras floresceram”.<sup>1057</sup> Nosso autor associa “as flores das romãzeiras” aos desejos de conservar a virgindade, e mais uma vez menciona a Virgem Maria, que não é apenas modelo, mas com seu exemplo faz com que também outras pessoas tenham as mesmas aspirações. Ele escreve:

A partir do exemplo da Virgem Maria, estes desejos são infundidos nos corações de tais homens, como a chuva sobre as árvores. E as *flores* destes desejos se tornam muito mais belas quando se transformam em frutos de virgindade conservada. E quando estes *frutos*, por meio do martírio e da morte corporal, são esmagados, preparam para o seu Criador uma bebida de alegria cheia de suavidade.<sup>1058</sup>

Ainda que Apônio não mencione explicitamente a vida monástica em nenhum trecho da sua obra, as alusões à mesma são frequentes<sup>1059</sup> e ela é vista como equivalente do martírio. O nosso autor louva aqueles que vivem em pobreza e

<sup>1054</sup> IV, 377-378.

<sup>1055</sup> DM, n. 9. O grifo é do Documento pontifício.

<sup>1056</sup> VI, 127-142.

<sup>1057</sup> Apônio lê: “... *si floruerunt mala punica*”. No Comentário aponiano, esta frase aparece em Ct 7,12, mas na Bíblia de Jerusalém encontra-se no versículo 13.

<sup>1058</sup> XI, 86-92.

<sup>1059</sup> II, 39-61; VIII, 845-874; X, 230-237.

retirados do mundo, dedicando-se à escuta da Palavra e ao louvor de Deus. Assim, ao comentar Ct 4,11, ele considera que os “lábios” da Igreja

são aqueles cuja vida inteira é um martírio, aqueles que, em vista da esperança futura, impõem voluntariamente a si mesmos o exílio que os perseguidores infligiam como pena aos mártires. Dos seus *lábios*, a doçura dos hinos e dos cânticos, à imitação dos louvores dos anjos, *destila* incessantemente o *favo* da alegria futura. Amando, eles cultivam a paz, obra da justiça, e, por meio do seu silêncio, eles embelezam o culto da justiça. Toda a sua atividade, na vida presente, é suspensa pelos louvores do Deus todo-poderoso.<sup>1060</sup>

Os monges são elogiados como aqueles que cultivam a “verdadeira filosofia”, imitando o despojamento e a pobreza de Cristo.<sup>1061</sup> Isto se observa quando Apônio comenta Ct 5,16, cujo texto lido por ele é o seguinte: “a sua garganta é suavíssima e ele é totalmente desejável. Tal é o meu dileto e este é meu amigo, filhas de Jerusalém”. Segundo o nosso autor, o presente versículo fala daqueles que, longe das coisas do mundo, dedicam-se à verdadeira filosofia e meditam sempre a Palavra de Deus. Ele escreve:

Para mim, a *garganta* de Cristo Nosso Senhor designa aqueles que se afastaram de tal forma dos afazeres do mundo, ao abraçarem a verdadeira filosofia, que ruminando com as suas *gargantas*, não as obras dos homens, não as satisfações deste tempo tão curto, não os defeitos e as misérias dos mortais, não as palavras infames,... mas sempre as palavras de Deus, das quais é extraído o mel, eles se tornaram a garganta suavíssima do Cristo. (...) Ao abandonar as cidades e ir para os desertos, eles se exilaram da companhia dos homens, a exemplo dos profetas Elias, Eliseu e João Batista (...). Neles, os prazeres do mundo não têm relevância alguma, mas é o Cristo apenas que conta (...). Como as suas gargantas não fazem ouvir nenhuma outra coisa senão os louvores dos hinos e aclamações de alegria para com Deus, eles tornam em si mesmos o corpo de Cristo totalmente *desejável e suavíssimo* para os anjos e para os homens (...). E nada os torna *suavíssimos e desejáveis* a Deus e aos homens santos, senão a moderação e o desprezo da riqueza do mundo...<sup>1062</sup>

Nesta perspectiva, a *lectio divina* é compreendida, pois, como busca do “mel” da Palavra, o que torna possível uma compreensão mais profunda das Sagradas Escrituras, conforme se pode notar quando Apônio comenta o trecho de Ct 3,2-4, no qual a esposa diz as seguintes palavras:

“Eu me levantarei e percorrerei a cidade. Pelas ruas e praças, eu procurarei aquele que minha alma ama. Eu o procurei e não o encontrei. Encontraram-me os vigias que guardam a cidade: vistes, por ventura, aquele que minha alma ama? Pouco depois de passar por eles, encontrei aquele que minha alma ama”.

<sup>1060</sup> VII, 456-463. Grifo do autor.

<sup>1061</sup> Apônio associa as duas expressões: *vera philosophia* e *nuditas Christi*. VII, 265-267: “*Hic quippe in uno crine illos opinor intellegi qui veram phiosophiam, nuditatem Christi, secuti, in praedicta plebe, reperiuntur*”.

<sup>1062</sup> VIII, 843-874. Grifo do autor.

O nosso autor interpreta “os guardas da cidade” como sendo aqueles que meditam dia e noite a lei do Senhor.<sup>1063</sup> Tais pessoas são capazes de indicar à esposa qual o caminho para ir até o esposo e como ela o pode encontrar, que é crendo que Ele é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.<sup>1064</sup> Segundo Apônio, estes são os “vigias” da cidade, que guardam a reta fé e passam as suas vigílias perscrutando a Lei divina. E é justamente por causa desta meditação da Palavra que eles podem, inspirando-se na profecia de Isaías, dizer à alma que procura o Cristo: “Nós o vimos. Ele não tinha nem beleza nem esplendor. Seu rosto era como que humilhado e escondido. Ele, no entanto, foi ferido por causa dos nossos pecados, esmagado por causa dos nossos crimes e foi sacrificado porque Ele mesmo quis. Mas quem irá narrar a sua geração?”<sup>1065</sup>

Ademais, pela boca do evangelista João, estes mesmos “vigias” também respondem da seguinte forma à esposa que procura o seu dileto: “Nós vimos a sua glória”.<sup>1066</sup> Falando assim, eles revelam que não se trata daquela glória da Paixão, na qual a divindade está escondida e que o profeta Isaías havia preanunciado, mas trata-se da glória da Ressurreição, na qual o Filho Unigênito é um só com o Pai, como Ele mesmo nos diz no Evangelho: “Eu e o Pai somos um”.<sup>1067</sup> Apônio, portanto, é claro ao dizer que a alma encontra o seu dileto graças à leitura e à meditação assídua da Escritura,<sup>1068</sup> pois “o dileto da Igreja, o Cristo, sem dúvida é encontrado por aqueles que o procuram, quando, mediante o testemunho dos profetas, eles reconhecem que Ele, Deus verdadeiro, carregou a fraqueza de um homem verdadeiro”.<sup>1069</sup>

#### 4.3.3.5 A missão dos pastores da Igreja

Conforme dissemos anteriormente, Apônio fala da “ordem sacerdotal”, a qual é mencionada solenemente, pela primeira vez, no livro I, 723, quando o nosso autor

<sup>1063</sup> SI 1,2.

<sup>1064</sup> “*Vigiles autem qui hanc circueunt civitatem, supradicti die noctuque in lege Domini meditantes, qui quaerenti animae sponsum iter demonstrant: quomodo verum Deum, verumque eum hominem credendo, invenire possit*” (V, 176-180).

<sup>1065</sup> V, 174-173. Ver Is 53,2-8.

<sup>1066</sup> Jo 1,14.

<sup>1067</sup> Jo 10,30.

<sup>1068</sup> “... *per meditationem lectionemque assiduam invenit quem diligit anima eius*” (V, 188-189).

<sup>1069</sup> V, 196-199. Grifo do autor.

está tratando acerca daqueles que estão à frente do povo cristão. De ninguém é permitido falar mal, mas sobretudo daqueles que foram colocados como chefes do povo cristão, ainda que a sua conduta não seja irrepreensível. De fato, tais membros da Igreja são honrados por causa da função preeminente que ocupam, mas a honra que lhes é tributada não é dirigida a eles mesmos, mas aos santos mistérios aos quais estão ligados pela ordem sacerdotal.<sup>1070</sup>

Ao utilizar o termo “*sacerdotes*”, dentro do âmbito da hierarquia cristã, Apônio se refere aos Bispos, que ele considera vigários dos apóstolos.<sup>1071</sup> Eles gozam da honra sacerdotal, que os coloca na cabeça da Igreja e com a função de chefes e guias do povo cristão.<sup>1072</sup> São eles que administram o Batismo e concedem o perdão, pois lhes foi concedida pelo Senhor a autoridade de ligar e desligar.<sup>1073</sup> Ademais, são eles que abençoam as núpcias.<sup>1074</sup> Mas eles são sobretudo os “doutores”, com a função de ensinar a sã doutrina, dando exemplo de uma vida imaculada.<sup>1075</sup> São chamados, ao mesmo tempo, a exortar os fiéis, os quais, por meio dos pastores, têm acesso à voz de Cristo.

Apônio escreve que aqueles que foram colocados como pastores da Igreja têm a responsabilidade de “anunciar incessantemente aquilo que a voz do dileto prescreve à Igreja”.<sup>1076</sup> De fato, eles foram instituídos como “os guardiães da vinha do Senhor”<sup>1077</sup> e incumbidos de proteger os fiéis das doutrinas dos heréticos, por meio da oração assídua e da meditação constante da Palavra de Deus. Tais pastores devem saber que serão coroados se esta vinha permanecer intacta, mas que serão punidos se ela for destruída.<sup>1078</sup> Para Apônio, eles devem ter uma solicitude especial para com “os pequeninos” em Cristo, ou seja, aqueles que são ainda imaturos quanto à doutrina do Evangelho, a fim de protegê-los contra as ciladas que o inimigo apresenta por meio dos heréticos.<sup>1079</sup>

<sup>1070</sup> “*Docetur itaque his comparationibus nullam personam exsecrari, quando maxime qui praesunt populo christiano, etiam si minus splendeat conversatio eios in sanctis operibus, sed propter praecelestum ordinem venerandum, quia non ad eum respicit honor, sed ad sancta sanctorum mysteria quae intrinsecus contingere ordo sacerdotalis cognoscitur*” (I, 718-723).

<sup>1071</sup> VIII, 450.

<sup>1072</sup> VI, 33 (*duces rectoresque populi christiani*).

<sup>1073</sup> III, 386; VIII, 635. Ver Mt 18,18.

<sup>1074</sup> II, 107: “*Nam ideo nuptiae etiam a sacerdotibus Christi benedicuntur...*”.

<sup>1075</sup> Ver I, 486; II, 439; IV, 623.

<sup>1076</sup> IV, 149-151.

<sup>1077</sup> IV, 583; XII, 873.

<sup>1078</sup> Ver IV, 582-592.

<sup>1079</sup> IV, 617-622.

Além disso, ao comentar o texto de Ct 4,9, que fala dos “olhos da esposa”, Apônio afirma que aqui se trata “daqueles que, postos no rosto da Igreja por uma vida imaculada, eles próprios veem a Deus com o coração e, mediante o seu exemplo, mostram a luz aos outros membros”.<sup>1080</sup> Como se pode observar, a partir destes vários textos, os ministros da Igreja são colocados à frente do povo de Deus como guias e protetores, missão esta confiada a eles pelo próprio Cristo. Esta insistência sobre o empenho dos bispos, bem como de todo o povo cristão, de amar a Deus de todo o coração, demonstra as exigências da doutrina espiritual de Apônio.

#### 4.3.3.6

#### As obras de misericórdia como ornamento da Igreja

Abordaremos agora o tema das obras corporais e espirituais de misericórdia. No Novo Testamento, tal como se atesta na tradição judaica, deparamo-nos com elencos de virtudes nos quais aparece a misericórdia.<sup>1081</sup> No texto de Mt 25, em que Jesus fala sobre o juízo universal, percebemos um catálogo de características ligadas à misericórdia. Assim, a tradição cristã se preocupou em especificar concretamente o significado da mesma e assinalou sete obras de misericórdia corporais e sete espirituais.<sup>1082</sup> Eis as sete obras de misericórdia corporais: 1) dar de comer a quem tem fome; 2) dar de beber a quem tem sede; 3) vestir os nus; 4) dar pousada aos peregrinos; 5) visitar os enfermos; 6) visitar os presos; 7) enterrar os mortos. Quanto às sete obras de misericórdia espirituais, a doutrina da Igreja estabelece as seguintes: 1) dar bons conselhos; 2) ensinar os ignorantes; 3) corrigir os que erram; 4) consolar os tristes; 5) perdoar as injúrias; 6) suportar com paciência a fraquezas do nosso próximo; 7) rezar a Deus por vivos e defuntos.

Algo que merece ser notado, no tocante às obras de misericórdia, é que as mesmas não têm relação com a transgressão dos preceitos divinos. Tal como vemos no discurso de Jesus sobre o juízo final, o que importa aqui não são as violações dos mandamentos de Deus, e sim praticar a maior justiça possível, ou seja, não se omitir em fazer o bem.<sup>1083</sup> Deste modo, observa-se que a misericórdia vai além da

<sup>1080</sup> VII, 253-255.

<sup>1081</sup> Vejam-se, por exemplo, os seguintes textos: 1Pd 3,8; Rm 12,8.15; 2Cor 7,15; Fl 1,8; 2,1; Cl 3,12; Hb 13,3.

<sup>1082</sup> Ver CEC 2447.

<sup>1083</sup> Mt 5,20.

justiça, pois a sua prática leva a pessoa a ser sensível para com os outros, superando o fechamento em si mesmo e a indiferença para com as necessidades corporais e espirituais dos demais.<sup>1084</sup>

Praticar a misericórdia significa, pois, entender também que existem diferentes formas de pobreza, às quais somos chamados a socorrer. Além da pobreza física ou econômica, existe aquela, não menos importante, que é a pobreza cultural. Basta pensar na situação de analfabetismo e escassez de oportunidades de formação vividas por tantas pessoas. Além destas formas, podemos mencionar a pobreza no âmbito das relações, como se pode constatar na experiência de solidão e exclusão da comunicação social. Por fim, há também a pobreza espiritual, evidenciada pela desorientação, vazio interior, falta de esperança e sentido para a própria existência. Por conseguinte, a fim de solucionar eficazmente estas variadas situações de pobreza, a prática da misericórdia deverá considerar que

só se faz justiça ao ser humano quando, longe de colocar a pessoa que padece necessidades numa situação perdurável de dependência, ajuda-a, para que o necessitado ajude a si mesmo; ajuda no sentido de autoajuda. Isto só é possível quando também se dá remédio à pobreza cultural, social e espiritual.<sup>1085</sup>

A motivação a dar testemunho, especialmente através das obras de misericórdia, tem a sua fonte no fato de que o cristão, tendo ele mesmo já experimentado o amor misericordioso de Deus, sente-se impelido a corresponder ao dom recebido, tornando-se um apóstolo da bondade divina.<sup>1086</sup> De fato, “da misericórdia do Pai o cristão recebe não apenas o perdão dos seus pecados, mas também, em Jesus Cristo e pelo Espírito, uma vida nova: uma vida de doçura, de conversão, de perdão, de justiça, de misericórdia...”.<sup>1087</sup> Portanto, ao fazer experiência do amor divino, brota no cristão o desejo de servir a Cristo nos irmãos e anunciar-lhes a misericórdia do Pai.

No que tange ao Comentário aponiano, em um trecho do livro I, o nosso autor fala de algumas obras de misericórdia que devem ser praticadas e acompanhadas da proclamação da reta fé. No contexto da passagem, Apônio quer enfatizar que, ainda

<sup>1084</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 177-178.

<sup>1085</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 179. Fizemos algumas alterações na tradução, pois as mesmas nos pareceram oportunas em vista da correção gramatical e de uma maior clareza na compreensão do texto. Para uma resposta às questões atinentes ao sentido da vida e visando a uma superação desta pobreza espiritual, reenviamos às seguintes obras: FRANKL, V., Em busca de sentido; TORRALBA, F., Inteligência Espiritual.

<sup>1086</sup> ESTÉVEZ, J. M., ¿Crees en la Misericordia de Dios?, p. 46-50.

<sup>1087</sup> CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO, Os Papas e a Misericórdia, p. 101.

que tais obras sejam praticadas, a pessoa precisa professar a autêntica doutrina. O interessante aqui, porém, é notar que ele elenca tais obras e, portanto, as conhece e aprova, quando fala daquele que é

propenso a visitar os enfermos, a ocupar-se dos prisioneiros, a dar alimento aos que têm fome, bebida aos que têm sede, a acolher o peregrino em seu teto, a vestir o que está nu, a consolar os que choram, a amar a castidade, a venerar a virgindade como uma glória angélica, a praticar todo tipo de bem.<sup>1088</sup>

Comentando Ct 4,1: “Teus cabelos são como rebanhos de cabras que subiram a montanha de Galaad”, Apônio interpreta os “cabelos” como sendo os ricos piedosos, os quais adornam todo o Corpo da Igreja pela sua reta fé e pelas suas obras de misericórdia.<sup>1089</sup> Por meio destas, eles doam a Deus as riquezas que d’Ele receberam. Visto que eles se encontram em meio “às realidades materiais e não podem seguir o caminho árduo da filosofia, a austeridade dos apóstolos, são comparados aos *rebanhos de cabras*; e dado que eles retribuem as suas riquezas Àquele que lhes doa, mereceram ser os *cabelos* da Igreja”.<sup>1090</sup>

#### 4.3.3.7 Os pobres como “sacramento” de Cristo

A experiência da misericórdia divina leva o cristão a ter os mesmos sentimentos de Cristo,<sup>1091</sup> o qual Se fez pobre e sempre Se aproximou dos pobres e marginalizados da sociedade. Não se trata, no entanto, de uma opção que exclui aqueles que possuem bens materiais, mas de colocar-se, com compaixão, ao lado daqueles que necessitam ser integrados na comunidade humana.<sup>1092</sup> O próprio Deus se revela na Bíblia atento ao clamor dos pobres quando diz: “Eu vi, eu vi a miséria do meu povo que está no Egito. Ouvei o seu clamor por causa dos seus opressores; pois eu conheço as suas angústias”.<sup>1093</sup> Por isso, a indiferença ou insensibilidade para com as necessidades dos mais pobres está diretamente ligada à nossa relação

<sup>1088</sup> “*Fit enim plerumque ut ad misericordiam promptus sit quisque, paratus sit visitare infirmos, requirere carcere clausos, esurientibus cibum, sitientibus tribuere potum, peregrinum recipere tecto, nudum vestire, consolari lugentes, pudicitiam deligere, virginitatem ut angelicam gloriam venerari, et omne bonum excolere*” (I, 599-604).

<sup>1089</sup> VI, 33-38.

<sup>1090</sup> VI, 38-42. O grifo é de Apônio, o qual escreve que os sábios pagãos deste mundo atribuem a si mesmos a sabedoria que eles receberam de Deus, não reconhecendo, assim, o dom que lhes foi concedido. Ver VII, 18; IX, 23.

<sup>1091</sup> Fl 2,5-11.

<sup>1092</sup> EG 186-192.

<sup>1093</sup> Ex 3,7.

com Deus. De fato, o Apóstolo São João é incisivo ao fazer o seguinte questionamento: “Se alguém, possuindo os bens deste mundo, vê o seu irmão na necessidade e lhe fecha o coração, como permanecerá nele o amor de Deus?”<sup>1094</sup>

A este respeito, escreve com clareza e profundidade o Papa Francisco:

Para a Igreja, a opção pelos pobres é mais uma categoria teológica que cultural, sociológica, política ou filosófica. Deus “manifesta a sua misericórdia” a eles. Esta preferência divina tem consequências na vida de fé de todos os cristãos, chamados a possuírem “os mesmos sentimentos que estão em Cristo Jesus” (Fl 2,5). Inspirada por tal preferência, a Igreja fez uma *opção pelos pobres*, entendida como “uma forma especial de primado na prática da caridade cristã, testemunhada por toda a Tradição da Igreja”. Como ensinava Bento XVI, essa opção “está implícita na fé cristológica naquele Deus que Se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza”. Por isso, desejo uma Igreja pobre para os pobres.<sup>1095</sup>

À luz da revelação neotestamentária, percebemos que o Senhor Jesus não apenas se mostra próximo e solidário com os pobres, mas até mesmo se identifica com eles.<sup>1096</sup> Por este motivo, é possível encontrá-Lo nos pobres. Trata-se de tomar consciência de que o sentido mais profundo do amor cristão pelo próximo não significa apenas praticar uma atitude filantrópica genérica, mas é uma questão de fé e de segmento de Cristo, uma demonstração do desejo de encontrar-se com Ele.<sup>1097</sup> Neste sentido, compreende-se que o necessário compromisso social e político terá credibilidade apenas se for uma expressão do segmento de Cristo e da “pró-existência” que deve caracterizar a vida do cristão. Somente deste modo, “um tal testemunho criará escola e levará outros ao compromisso concreto. Assim, a identificação com Jesus Cristo nos pobres vai para além de um encontro particular e tem relevância para os outros e para a Igreja”.<sup>1098</sup>

No Comentário aponiano, está temática também é presente, como percebemos quando o nosso exegeta está comentando Ct 7,12: “Vejam se a vinha floresceu, se as flores produziram frutos”.<sup>1099</sup> Apônio trata aqui dos frutos de conversão vistos nas nações pagãs que aderem a Cristo pela fé. Um destes frutos é justamente a generosidade para dar dos próprios bens aos pobres, demonstrando, assim, a autenticidade da sua conversão. O texto aponiano enfatiza que é admirável ver homens das nações pagãs, os quais eram tão avaros e apegados aos próprios

<sup>1094</sup> IJo 3,17.

<sup>1095</sup> EG 198. Ver 2Cor 8,9.

<sup>1096</sup> Mt 25,40.

<sup>1097</sup> KASPER, W., A Misericórdia, p. 185.

<sup>1098</sup> KASPER, W., A Misericórdia, p. 186.

<sup>1099</sup> XI, 72-73. Traduzimos aqui a versão lida e comentada por Apônio.

bens, tornarem-se generosos e doar aos pobres das riquezas que possuem.<sup>1100</sup> Portanto, um dos frutos da verdadeira conversão, segundo Apônio, é justamente a capacidade de generosidade ao distribuir os próprios bens aos mais necessitados.<sup>1101</sup>

#### 4.3.3.8

#### O cristão como testemunha da Misericórdia Divina

Eis o imperativo de Jesus, que lemos no Evangelho de Lc 6,36: “Sede misericordiosos como o vosso Pai é misericordioso”. Também vale recordar sempre aquela bem-aventurança que resume toda a vida e o ensinamento de Cristo: “Felizes os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia” (Mt 5,7). Ao mesmo tempo, não podemos esquecer o comentário tão realista de São Tiago, quando declara que “o julgamento será sem misericórdia para quem não pratica a misericórdia. A misericórdia desdenha o julgamento” (Tg 2,13).

Com estas palavras tão diretas do apóstolo Tiago, encontramos um estímulo a entender melhor em que consiste a misericórdia, que absolutamente não significa uma espécie de paternalismo condescendente que não gera compromisso de mudança de vida.<sup>1102</sup> Esta errônea concepção seria, na verdade, uma pseudomiseriórdia, como observa W. Kasper:

A misericórdia e a religião também podem ser utilizadas erroneamente. Os mandamentos cristãos do amor ao próximo e, sobretudo, do amor aos inimigos devem ser postos em prática nas condições do mundo. Por vezes, isso faz com que, na ambivalência característica das situações mundanas, a própria misericórdia se torne ambivalente e seja mal utilizada. É então possível transformá-la exatamente no contrário do que ela deveria ser, e fazer do apelo à misericórdia uma espécie de amaciador da ética cristã.<sup>1103</sup>

Em Jesus, compreendemos que o próprio Deus se revestiu da nossa miséria, mas para elevá-la, tal como diz o autor da Carta aos Hebreus, ao afirmar que Ele se tornou para nós “um sumo sacerdote misericordioso e fiel” (Hb 2,17). Assim, vemos que a verdadeira misericórdia significa compartilhar a debilidade humana e

<sup>1100</sup> “*Per quos tales botros iustitiae proferunt..., cum de illis gentibus ex rapacibus largos videmus propria egenis impendere...*” (XI, 78-83).

<sup>1101</sup> VII, 119-121.

<sup>1102</sup> Ver KASPER, W., A misericórdia, p. 180-183.

<sup>1103</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 180. Mais adiante, o cardeal alemão continua a sua reflexão e escreve: “Em relação à misericórdia, existem outros mal-entendidos não menos importantes. Há que mencionar, sobretudo, o ponto de vista do *laissez faire*, que tudo tolera e consente. Começa quando os pais, por falsa misericórdia, cedem em tudo aos seus filhos. Esta mesma atitude errada acontece quando alguém, por aparente misericórdia, faz vista grossa em relação a uma conduta errada e pecaminosa em vez de exortar à conversão” (p. 181).

viver na comunhão fraterna as limitações próprias do ser humano.<sup>1104</sup> Ser misericordiosos como Cristo implica também compreender que “a misericórdia também pode ser um remédio amargo, mas necessário. Em determinadas ocasiões, pode causar dor, exatamente como o médico, quando opera, deve causar dor e cortar, não com a intenção de prejudicar, mas para ajudar e curar”.<sup>1105</sup>

O sentido mais profundo do mistério central da encarnação não se restringe à condescendência, mas é participação. Por isso, os Padres da Igreja jamais cessaram de repetir que Deus se fez homem para que o homem se tornasse Deus.<sup>1106</sup> Assim, Santo Irineu de Lião, ao tratar da escatologia cristã, exortava a refutar as doutrinas dos hereges “com a ajuda da fé celeste e seguindo o único mestre, seguro e verídico, o Verbo de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, que na sua imensa caridade se fez o que nós somos para nos elevar ao que Ele é”.<sup>1107</sup> Mas isto só é possível se o homem, em sua caminhada neste mundo, compreende o modo de agir divino, para que possa tornar-se misericordioso, assemelhando-se cada vez mais ao Filho de Deus. Nós não vivemos de modo perfeito nem num mundo marcado pela perfeição, mas em meio aos impedimentos e pecados, gozando da graça e exercendo as virtudes. A realidade que vemos revela a dureza dos corações de tantos homens e o desespero destes últimos. Neste contexto é que somos chamados a ser misericordiosos, pessoas capazes de compaixão para com aqueles que sofrem e que vivem na dureza de coração.

Tal é o paradoxo que se constata no mundo moderno, que se mostra condescendente com o pecado e rígido com o pecador. Porém, o exemplo de Cristo, que, ao deparar-se com a mulher adúltera, condena o pecado e ama o pecador, é aquele a ser por nós seguido. Um coração compassivo é capaz de animar uma vontade firme, visto que está fundamentado em um espírito reto. Neste sentido, o movimento do amor nos faz vivenciar as palavras do apóstolo Paulo: “Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram” (Rm 12,15). Assim, o homem novo, que vive em Cristo, descobre que o amor é a fonte e a estrutura essencial da

<sup>1104</sup> Com efeito, como nos recorda o Papa Francisco, até mesmo “a missão se encarna nas limitações humanas” (FRANCISCO, PP., Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* sobre o Anúncio do Evangelho no mundo atual, n. 40-45).

<sup>1105</sup> KASPER, W., A misericórdia, p. 182.

<sup>1106</sup> Ver ATHANASE D’ALEXANDRIE, Sur l’incarnation du Verbe, p. 312. Para uma apresentação de Santo Atanásio e a fé na divindade de Cristo, veja-se a obra de CANTALAMESSA, R., Nos ombros dos gigantes, p. 9-19.

<sup>1107</sup> IRÉNÉE DE LYON, Contre les Hérésies, p. 14.

misericórdia, a qual brota do próprio Coração de Jesus, que é a perfeita imagem de Deus.

O apóstolo Paulo nos exorta a viver esta vida nova de batizados em Cristo ressuscitado e a rejeitar tudo aquilo que representa o homem velho. Ele escreve na epístola aos Colossenses: “Portanto, como eleitos de Deus, santos e amados, revesti-vos de sentimentos de compaixão, de bondade, humildade, mansidão, longanimidade, suportando-vos uns aos outros, e perdoando-vos mutuamente...; como o Senhor vos perdoou assim também fazei vós” (Cl 3,12-13). Assim, os cristãos seguem este princípio essencial: ser imitadores de Cristo, como Ele próprio é imitador do Pai das misericórdias, experimentando em si mesmos as “entranhas” de piedade e bondade para com todos.

Com estas considerações, fica evidente que o caminho aqui proposto não é o da moral tradicional e rígida. Ao contrário, talvez do ponto de vista de alguns homens estejamos até mesmo no excesso quando afirmamos que, em se tratando da misericórdia ou do amor, a medida deve ser justamente não ter medida. Quando meditamos o texto de Rm 8, fica claro que, para São Paulo, a misericórdia é um mistério que supera toda a compreensão humana, como se nota sobretudo quando o Apóstolo considera a infidelidade do povo eleito e a vocação dos pagãos, participantes da salvação prometida aos filhos de Israel e envolvidos também eles pela misericórdia experimentada pelos filhos de Abraão. Grande é o mistério da fé: os pagãos se tornam, portanto, filhos da promessa, filhos de Abraão, filhos de Adão, filhos de Deus. Assim, constata-se o cumprimento da palavra de São Paulo: “Deus encerrou todos na desobediência para a todos fazer misericórdia” (Rm 11,32).



## 5 CONCLUSÃO

Após este longo percurso feito até aqui, em que procuramos considerar o mistério da misericórdia a partir do Comentário de Apônio ao Cântico dos Cânticos, faz-se agora necessário recolher as principais ideias, sintetizando-as e apresentando as conclusões a que chegamos com o desenvolvimento desta pesquisa.

Em primeiro lugar, no que diz respeito ao problema da identificação e datação de nosso autor, apesar dos esforços de alguns estudiosos no sentido de dar respostas, a figura de Apônio permanece ainda hoje bastante desconhecida. Se é verdade que, por um lado, a maioria dos autores propende a reconhecer em Apônio um abade ou, pelo menos, um membro de uma comunidade monástica – conforme se pode deduzir do excepcional elogio à vida dos monges e do colofão de um antigo manuscrito –, por outro lado constata-se uma divergência de opiniões no tocante à sua pátria e à região geográfica em que ele viveu e escreveu o seu Comentário. Como vimos, alguns estudiosos chegaram a admitir uma provável origem oriental para o nosso autor, que teria vindo estabelecer-se, a seguir, em algum mosteiro do Ocidente. Segundo outros, Apônio teria sido um monge irlandês, da Itália do Norte, dos arredores de Roma ou da Gália do Norte. Tal questão permanece, portanto, aberta.

As diferenças de opinião entre os estudiosos se manifestam, outrossim, no tocante ao período em que viveu Apônio e, por conseguinte, à datação de sua Obra. De acordo com as várias hipóteses dos autores por nós citados, podemos dizer que a data de composição do Comentário aponiano oscila num arco de tempo de aproximadamente três séculos, ou seja, um longo período que vai do início do século V até a morte de Beda, ocorrida no ano 735. Sem tomar partido por uma ou outra dessas diversas propostas, a nossa intenção era apresentá-las, acompanhadas dos argumentos aduzidos pelos estudiosos.

Tratando da transmissão e composição da Obra aponiana, pudemos observar que nem todos os manuscritos trazem o texto completo com os doze livros, mas que existem aqueles que fornecem apenas os seis primeiros livros. E foi a partir de um desses últimos manuscritos que Ioannes Faber publicou a *editio princeps* no ano de

1538. Além desses dois diferentes tipos de manuscritos, há também outros que apresentam versões abreviadas do Comentário de Apônio, como é o caso, por exemplo, da forma resumida atribuída a São Jerônimo, na qual os doze livros originais são reduzidos a doze “homilias”.

Quanto às edições da *Expositio*, nossa investigação percorreu o caminho que vai desde a *editio princeps* de Faber até a mais recente edição, publicada na Coleção *Sources Chrétiennes* e utilizada na presente tese. Nesse percurso, merece destaque a primeira edição integral com os doze livros do Comentário aponiano, preparada em 1843 pelos padres cistercienses Hieronimo Bottino e Giuseppe Martini.

A *Expositio* aponiana é, portanto, composta de doze livros, nos quais são comentados todos os versículos do Cântico dos Cânticos. A interpretação do livro bíblico inteiro é precedida de um prólogo, em que o nosso autor faz uma dedicatória a certo presbítero chamado Armênio, o qual teria insistido para que Apônio escrevesse o Comentário. Logo em seguida, e ainda antes de passar à interpretação dos versículos bíblicos, ele faz uma introdução à Obra, na qual releva o infinito amor de Deus pelo homem que Ele criou: amor demonstrado por meio de tantas testemunhas na história da salvação, manifestado com imensa potência e misericordiosa bondade no mistério da encarnação, quando o Cristo desposou a Igreja, isto é, o Verbo de Deus uniu a alma a Si.

A propósito da influência da *Expositio* em alguns autores posteriores, além da provável dependência de Gregório Magno em relação a Apônio, observamos que, entre os leitores do Comentário aponiano, é possível elencar seguramente o nome de Beda, o qual, em seu Comentário ao Cântico dos Cânticos, por duas vezes menciona explicitamente o nome do nosso autor, embora não o siga literalmente. De modo semelhante procedeu Angelomo de Luxeuil, que, apesar de citá-lo apenas uma vez, utiliza, remodelando, várias passagens da Obra aponiana.

No que concerne ao tema da interpretação do Cântico dos Cânticos, antes de adentrar nas características da exegese aponiana, vimos que tanto os rabinos quanto os Padres da Igreja possuíam um modo particular de colocar-se diante desse livro bíblico. Tanto uns quanto outros não conheciam o conceito moderno de exposição “literal”, que se preocupa com a *intencio auctoris* e com história da redação e da formação do texto. Eles até admitiam na Bíblia a presença de um duplo nível de significados: o nível do significado simples e o nível de significação ulterior, que hoje poderíamos chamar, respectivamente, *sensus litteralis* e *sensus spiritualis*.

Contudo, as acepções modernas dos adjetivos “literal” e “espiritual” não correspondem exatamente ao modo como entendiam os exegetas antigos. Aliás, amiúde aquilo que hoje chamaríamos “sentido literal” de um texto nada mais era que o “sentido espiritual”, porque eles estavam convictos de que as Sagradas Escrituras possuem um significado escondido sob o véu da “letra”. Por esse motivo – pensamos nós –, se o Cântico dos Cânticos foi acolhido pelos judeus no cânon dos livros inspirados, isso se deve ao fato de que os rabinos o compreenderam não somente como uma exaltação do amor humano – reflexo incontestável do Amor divino –, mas viram nos esposos do poema bíblico os símbolos de Iahweh e Israel.

A este propósito, serviu-nos a abordagem sobre a “interpretação simbólica” proposta por G. Ravasi, cujo objetivo é estabelecer a harmonia entre a interpretação literal e aquela espiritual. No livro bíblico do Cântico dos Cânticos está presente o “símbolo” amor, o que nos autoriza a falar de “simbologia nupcial”, e não de alegoria. Com efeito, o símbolo tem esta característica de não simplesmente reenviar a uma outra realidade, mas de estar enraizado numa experiência concreta, que no caso do poema bíblico é o amor entre duas pessoas. Trata-se, portanto, de colocar em evidência a qualidade “sim-bólica” do Cântico dos Cânticos, que contém em si uma gama de potencialidades semânticas, inclusive aquela de remeter ao transcendente e divino. Em outras palavras, podemos afirmar que o amor humano é a base teológica para falar do amor de Deus.

Nesse sentido, para os primeiros cristãos, cada imagem ou símbolo do Cântico dos Cânticos possui um alcance existencial e nos fala de modo tão evidente que nem mesmo uma exegese seria necessária. É o caso, por exemplo, de Hipólito, primeiro comentador cristão do poema bíblico, que cristianizou a interpretação judaica e identificou o esposo com Cristo e a Esposa com a Igreja. Esta mesma concepção é observada também em Orígenes, o qual, além da linha interpretativa eclesiológica, desenvolveu a interpretação psicológica ou antropológica, em que é a pessoa humana que vive a sua relação esponsal com Cristo na Igreja. Além destes, vários outros autores se puseram a comentar esse livro bíblico, desenvolvendo, aprofundando e enfatizando um ou outro aspecto daquelas interpretações que já haviam se tornado tradicionais.

Em sua exegese do Cântico dos Cânticos, Apônio se preocupa em relevar a unidade do desígnio divino presente na Sagrada Escritura, apresentando-o como uma trama contínua na qual são inseridas as exposições doutrinárias. Na realidade, o

nosso autor aproveita os textos bíblicos para apresentar argumentações tanto dogmáticas quanto espirituais. Ele interpreta a Bíblia com a Bíblia e considera o Cântico dos Cânticos como o canto nupcial que o Espírito Santo entoou por ocasião dos sponsais entre Cristo e a Igreja. Para Apônio, esse livro bíblico trata de um amor totalmente espiritual, e as “figuras” que aí encontramos escondem os “mistérios”, que devem ser entendidos sobretudo como as realidades escondidas na Escritura Sagrada. Tais mistérios estão contidos num único “mistério”: o amor que preside às núpcias de Deus com a humanidade, revestindo, porém, um tríplice aspecto: a união do Verbo divino com a alma humana na Encarnação; a união entre o Cristo e a Igreja; a união entre Cristo e a alma cristã, que constitui o que o nosso autor chama de “sentido moral”.

Conforme pudemos notar, apesar de colocar-se na sequela dos “antigos mestres”, Apônio revela originalidade e liberdade em sua interpretação. A sua proeza está no fato de ter visto nos diálogos entre os esposos do poema bíblico o desenvolvimento das núpcias entre Cristo e a Igreja ao longo da história da salvação.

No capítulo 4, abordamos a temática específica desta tese, ou seja, o mistério da misericórdia a partir da Obra apôniana, e constatamos a ênfase dada pelo nosso autor à função da alma humana de Cristo na economia da salvação. Com efeito, de acordo com Apônio, ela é a esposa por excelência do Verbo de Deus. No entanto, é importante frisar que tal ênfase não significa absolutamente menosprezo do corpo humano assumido pelo Verbo na Encarnação. Ao contrário, percebe-se um profundo equilíbrio quando o nosso autor afirma que o Verbo eterno assumiu uma alma verdadeira e um corpo verdadeiro no ventre de Maria. Ademais, em passagem alguma do seu Comentário ele declara ou dá a entender que a alma humana de Cristo foi criada antes da Encarnação. Ela foi prevista (*praescita*) por Deus, que, em sua bondade misericordiosa, anteviu-a e a elegeu como mediadora entre a força da divindade e a fraqueza da carne.

Contemplando a Paixão de Cristo em ótica sponsal, Apônio salvaguardou a impassibilidade da divindade, ressaltando que não foi esta que sofreu, mas a alma, juntamente com a carne. Ele contempla o corpo humano de Cristo como o vaso novo que contém a ciência do Deus verdadeiro e que, ao ser rompido pelos pregos e pela lança, exalou tal conhecimento pelo mundo inteiro. E assim como a esposa

do poema bíblico é convidada a entrar nas fendas da rocha,<sup>1108</sup> a Igreja é chamada a refugiar-se nas chagas de Cristo, reconhecendo n'Ele o verdadeiro Deus no verdadeiro homem.

A nossa pesquisa tratou também da cruz e do sepulcro, vistos por Apônio como tálamo onde Cristo celebrou as núpcias com a Igreja. Na verdade, esse é um tema frequente na literatura patrística. Segundo o nosso autor, o “leito florido” referido em Ct 1,16 é símbolo do sepulcro do Senhor,<sup>1109</sup> onde jaziam, ao mesmo tempo, o corpo de Cristo, a Igreja e o Verbo eterno, graças ao qual a carne por Ele assumida não sofreu a corrupção durante os três dias e três noites. Foi ali, no “leito do seu sepulcro”, que se celebrou a união do Filho de Deus com a Igreja e onde esta pôde encontrar gáudio pleno e comunhão divina.

A consideração da cruz de Cristo como leito nupcial aparece quando Apônio trata da liteira do Rei Salomão, designada sob a figura do tálamo, do qual o Verbo do Pai, revestido de sua alma humana, saiu como um esposo para preparar o Reino aos fiéis. Por conseguinte, o dia em que o Filho de Deus pendia na cruz foi, na verdade, um dia de glória. Com efeito, naquele dia Ele desposou a Igreja, derramando o seu próprio sangue, símbolo do anel nupcial doado à esposa.

Nossa pesquisa evidenciou que um olhar atento para toda a economia da salvação revela que a mesma é, no fundo, uma economia da misericórdia, e que toda e a *historia salutis* é a história da Aliança de amor entre Deus e o seu povo. Este último, sendo muitas vezes infiel, necessita da *hesed*, ou seja, da fidelidade misericordiosa de Deus. Importa, porém, precisar que o escopo desta economia salvífica não se restringe apenas à “redenção do pecado”, mas é tornar-nos participantes da natureza divina,<sup>1110</sup> comungando da vida de Deus. Aliás, uma prova de que a atuação da misericórdia não acontece somente em relação ao pecado nós a temos na experiência da Virgem Maria, a qual, sendo imaculada desde a sua concepção, foi cumulada com a divina misericórdia.<sup>1111</sup> Ela foi envolvida pelo Amor misericordioso d'Aquele que nela fez maravilhas, “lembrado de sua misericórdia”.<sup>1112</sup>

---

<sup>1108</sup> Ver Ct 2,13-14.

<sup>1109</sup> Reenviamos à nota 888 da presente tese.

<sup>1110</sup> Ver 2Pd 1,4.

<sup>1111</sup> Ver Lc 1,58.

<sup>1112</sup> Ver Lc 1,49-50.54.

Outro que também fez uma profunda experiência da misericórdia foi o apóstolo Tomé, naquela ocasião em que Jesus lhe convidou a tocar as suas chagas.<sup>1113</sup> O mesmo convite é dirigido hoje também a cada um de nós. Contudo, cabe perguntar-se: o que são, na atualidade, estas chagas, nas quais podemos tocar e experimentar a misericórdia de Deus?

Sem dúvida, como afirma o Papa Francisco, o Crucificado-Ressuscitado pode ser hoje tocado no pobre chagado. Em uma das suas Audiências, ao comentar a cura do leproso, narrada em Lc 5,12-14, o Pontífice pronunciou as seguintes palavras:

Jesus estende a mão e chega a tocá-lo. Quantas vezes nós encontramos um pobre que vem ao nosso encontro! Podemos até ser generosos, podemos ter compaixão dele, mas geralmente não o tocamos. Oferecemos-lhe uma moeda, lançamo-la, mas evitamos tocar a sua mão. E esquecemos que se trata do corpo de Cristo! Jesus ensina-nos a não ter medo de tocar o pobre e o excluído, pois é Ele que está neles.<sup>1114</sup>

No pobre, portanto, podemos “apalpar” a carne de Cristo, Verbo da vida,<sup>1115</sup> que se encarnou e veio habitar no meio de nós.<sup>1116</sup> Ademais, as chagas do Senhor podem ser também tocadas nas “feridas” que se encontram no seu Corpo, que é a Igreja, Esposa que Ele desposou para sempre e que o Espírito Santo continuamente prepara e embeleza, em vista das suas núpcias eternas com o Cordeiro.<sup>1117</sup> Enquanto peregrina neste mundo, a Igreja-Esposa sente necessidade do remédio que ela mesma deseja oferecer ao mundo: a misericórdia. Assim, ao mesmo tempo em que experimenta o Amor misericordioso de Deus, a Igreja se torna sacramento da misericórdia, entendendo que, somente deste modo, pode iluminar este mundo e ser sinal da “Luz dos povos”,<sup>1118</sup> que é Cristo.

As chagas do Senhor são também os gemidos da criação,<sup>1119</sup> que sofre e suspira por uma ação misericordiosa, por um cuidado amoroso da parte do ser humano, chamado a ser guardião da “casa comum”.<sup>1120</sup> O cosmo, neste sentido, é “sacramento” de Cristo e nele podemos “tocar” as chagas do Senhor. Isto significa que o autêntico “domínio” sobre as realidades criadas, concedido a nós pelo próprio

<sup>1113</sup> Jo 20,24-28.

<sup>1114</sup> FRANCISCO, PP., Audiência Geral. Quarta-feira, 22 de junho de 2016.

<sup>1115</sup> Ver 1Jo 1,1.

<sup>1116</sup> Ver Jo 1,14.

<sup>1117</sup> Ver Ap 19,7-9.

<sup>1118</sup> LG 1

<sup>1119</sup> Ver Rm 8,22.

<sup>1120</sup> Este é um dos temas centrais da Encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado da casa comum, escrita pelo Papa Francisco (ver LS 1).

Criador,<sup>1121</sup> consiste em sermos misericordiosos também para com a criação, reconhecendo que os seus recursos são limitados.

A experiência da misericórdia deve acontecer também no contato com outra chaga aberta: o desejo ilusório de ser perfeito. A doença do perfeccionismo leva a pessoa ao sofrimento, pois ela nunca está contente, vive insatisfeita e numa constante e exagerada autocobrança. Ora, o ser humano é abraçado e acolhido por Deus como um ser limitado e, por isso, é chamado a reconciliar-se com a própria imperfeição.<sup>1122</sup> Com efeito, a palavra de Jesus em Lc 6,36, mencionada anteriormente, fala de sermos misericordiosos como o Pai celeste, o que implica o convite a sermos compreensivos também para conosco. Na verdade, esta ideia presente no texto lucano está bem mais em conformidade com a verdadeira imagem bíblica de Deus do que aquela que lemos em Mt 5,48: “Portanto, deveis ser perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito”. De fato, Deus quer o nosso crescimento e a nossa santidade, mas não a nossa perfeição.

Eis por que se faz tão necessária uma “teologia da misericórdia”, que contribua para apresentar a verdadeira imagem de Deus. Deste modo, a catequese e pastoral serão, de fato, eficazes e geradoras de uma autêntica espiritualidade, formando cristãos mais maduros, discípulos missionários<sup>1123</sup> nesta desafiadora realidade em que nos toca viver. Com efeito, o cristão é chamado a ser atento aos sinais dos tempos e dos lugares em que se encontra, a fim de dar um testemunho confiável e ser capaz de atrair outras pessoas a Cristo. Em tempos de pandemia, como este no qual nos encontramos, o discípulo de Jesus será realmente “sal da terra e luz do mundo”<sup>1124</sup> na medida em que for capaz de se inclinar misericordiosamente sobre as “feridas” dos homens e mulheres de hoje,<sup>1125</sup> assumindo os mesmos sentimentos de Cristo<sup>1126</sup> e colocando-se a serviço dos “irmãos todos”.<sup>1127</sup>

Por fim, sob o prisma da teologia litúrgica, visto que o Comentário de Apôncio concebe a trama do Cântico dos Cânticos como uma prefiguração da história da

<sup>1121</sup> Ver Gn 1,28-30.

<sup>1122</sup> Muito pertinente, a este respeito, é a obra de SCQUIZZATO, P., *Elogio da vida imperfeita*. Nela, o autor afirma que “a palavra de Deus é o antídoto ao veneno perigosíssimo que trazemos dentro de nós e que lentamente nos mata: a ideia da perfeição” (p. 25).

<sup>1123</sup> Ver CELAM, Documento de Aparecida, 20.

<sup>1124</sup> Mt 5,13-14.

<sup>1125</sup> Lc 10,25-37.

<sup>1126</sup> Fl 2,5.

<sup>1127</sup> Ver FRANCISCO, PP., Carta Encíclica *Fratelli tutti* sobre a fraternidade e a amizade social.

salvação, encontramos-nos, portanto, em perfeita consonância com o horizonte histórico-salvífico próprio da liturgia. Nela, com efeito, Cristo está presente e realiza “esta obra da redenção dos homens e da glorificação perfeita de Deus”.<sup>1128</sup> Ademais, como nos ensina ainda o magistério conciliar, “em tão grande obra, que permite que Deus seja perfeitamente glorificado e que os homens se santifiquem, Cristo associa sempre a si a Igreja, sua esposa muito amada, a qual invoca o seu Senhor e por meio dele rende culto ao Eterno Pai”.<sup>1129</sup>

---

<sup>1128</sup> SC 5.

<sup>1129</sup> SC 7.

## Referências bibliográficas

AMATUCCI, A. G. Aponio. In: BARAGLI, H. (Ed.). **Enciclopedia Cattolica I**, Firenze: Sansoni, 1948, p. 1669-1670.

ANGELOMI LUXOVIENSIS MONACHI. **Enarrationes in Cantica Canticorum**, PL 115, Parisiis: Garnier, 1881.

APPONII. **In Canticum Canticorum Expositionem**. DE VREGILLE, B.; NEYRAND, L. (Eds.). Turnholt: Brepols, 1986. (Corpus Christianorum. Series Latina, 19).

APPONIUS. **Die Auslegung zum Lied der Lieder**: Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König. Freiburg: Herder, 1992. (*Vetus Latina*. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 21).

APPONIUS. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**, Tomes I-III, Introduction générale, texte, traduction et notes par B. de Vregille et L. Neyrand, Paris: Éd. du Cerf, 1997-1998. (Sources Chrétiennes, 420, 421 e 430).

ATHANASE D'ALEXANDRIE. **Contre les païens et Sur l'incarnation du Verbe**. Introduction, traduction et notes par P. Th. Camelot. Paris: Éd. du Cerf, 1946. (Sources Chrétiennes, 18).

AUBINEAU, M. **Homélies Pascales**. Paris: Éd. du Cerf, 1972. (Sources Chrétiennes, 187).

AUDET, J.-P. Le sens du Cantique des Cantiques. **RB**, n. 62, p. 197-221, 1955.

AUWERS, J.-M. La Bible et les Pères. Chronique d'exégèse patristique. **Revue théologique de Louvain**, n.34, p. 187-211, 2003.

AUWERS, J.-M. La Bible et les Pères (2). Chronique d'exégèse patristique. **Revue théologique de Louvain**, n.43, p. 540-565, 2012.

BALTHASAR, H. U. **Sponsa Verbi**. Saggi teologici. Vol II. Brescia: Morcelliana, 1972.

BALTHASAR, H. U. **Gloria**. Una estetica teologica: nuovo Patto. V. 7. Milano: Jaca Book, 1991.

BARAGLI, H. (Org.). **Enciclopedia Cattolica I**. Firenze: Sansoni, 1948.

BARBIERO, G. **Non svegliate l'amore**: una lettura del Cantico dei Cantici. Milano: Paoline, 2007.

BARTELINK, G. J. M. APPONIUS. Die Auslegung zum Lied der Lieder: Die einführenden Bücher I-III und das christologisch bedeutsame Buch IX.

Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Hildegard König. Freiburg: Herder, 1992. **Vigiliae Christianae**, v.48, n.1, p. 97-102, 1994. (Recensão).

BARTHÉLEMY, D. L'état de la Bible juive depuis le début de notre ère jusqu'à la deuxième révolte contre Rome (131-135). In: KAESTLI, J.-D.; WERMELINGER, O. (Orgs.). **Le Canon de l'Ancien Testament**. Sa formation et son histoire. Genève: Labor et Fides, 1984, p. 9-45.

BASSETTI, L. **La lettera e lo spirito**. Storia dell'ermeneutica cristiana delle scritture. Trapani (Sicilia): Il Pozzo di Giacobbe, 2016.

BASSETTI, L. **Uomo-donna immagine di Dio? Un percorso storico e teologico nell'Antico Testamento**. Assisi: Cittadella Editrice, 2018. (Cantiere coppia, 1).

BATAGLIA, V. **Cristologia e contemplazione**. Orientamenti generali. Bologna: EDB, 1997.

BATAGLIA, V. **Il Signore Gesù Sposo della Chiesa**. Cristologia e contemplazione 2. Bologna: EDB, 2001.

BAUMEISTER, TH. **La teologia del martirio nella Chiesa Antica**. Torino: SEI, 1995.

BEDA VENERABILIS. In **Cantica Canticorum libri VI** cura et studio D. Hurst (*Corpus Christianorum, Series Latina CXIX B*). Turnhout: Brepols, 1983.

BELLET, P. La forma homilética del comentario de Aponio al Cantar de los Cantares. **Estudios Bíblicos**, n.12, p. 29-38, 1953.

BENTO XVI, PP. **Carta Encíclica Deus Caritas est sobre o amor cristão** (25/12/2005). Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)>. Acesso em: 01 nov. 2019.

BENTO XVI, PP. **Carta Encíclica Spe salvi sobre a esperança cristã**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html)>. Acesso em: 11 jul. 2020.

BENTO XVI, PP. **Exortação Apostólica Verbum Domini sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja** (30/09/2010). Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/benedict-vi/pt/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini.html#\\_ftn92](http://www.vatican.va/content/benedict-vi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html#_ftn92)>. Acesso em: 14 mai. 2020.

BERGOGLIO, J. M. (PAPA FRANCISCO); SKORKA, A. **Sobre o Céu e a Terra**. O que pensa o novo papa Francisco sobre a família, a fé e o papel da Igreja no século XXI. São Paulo: Editora Paralela, 2013.

BERNARD, C. A. **Teología Simbólica**. Burgos: Monte Carmelo, 2006.

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BILBAO, G. U. **La mística de Jesús**. Desafío y propuesta. 2. ed. Santander: Sal Terrae, 2017. (Colección Presencia Teológica, 252).

- BISSI, A. A misericórdia como caminho de libertação humana e espiritual. In: VIRGILI, R. et al. **Misericórdia**. Face de Deus e da nova humanidade. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 137-181. (Coleção Adultos em Cristo).
- BONATO, V. **Il Cantico dei Cantici**: significato letterale, teologico e mistico. Bologna: EDB, 2009.
- BONATO, V. **L'amico della Parola**. La spiritualità biblica di Gregorio di Nissa. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo, 2014.
- BONETTI, R. (Org.). **Gesù Cristo Sposo della Chiesa**. Sorgente e modelo della spiritualità coniugale. Roma: Città Nuova, 1997.
- BONETTI, R. (Org.). **Mistero pasquale e mistero nuziale**. Roma: Città Nuova, 2003.
- BONFIL, R. **Haggadà di Pesach**. Milano: Fondazione Sally Mayer, 1962.
- BONORA, A., Cantico dei cantici. In: BONORA, A. et al. **Il messaggio della Salvezza**. Gli Scritti dell'AT. Leumann (Torino): LDC, 1985, p. 317-340. vol. V.
- BORDONI, M. **La cristologia nell'orizzonte dello Spirito**. 2. ed. Brescia: Querianiana: 2003. (Biblioteca di teologia contemporanea, 82).
- BORDONI, M. **Gesù di Nazaret**. Presenza, memoria, attesa. 7. ed. Brescia: Querianiana, 2010.
- BORGONOVO, G. Cantico dei Cantici, il linguaggio dell'amore. In: **Il Segno**, n.1, v.29, 1989.
- BORI, P. C. **L'interpretazione infinita**: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni. Bologna: Il Mulino, 1987.
- BORRIELLO, L. et al. (Orgs.). **Dizionario di Mistica**. Città de Vaticano: LEV, 1998.
- BOUHOT, J.-P. Comptes rendus bibliographiques. **Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques**, v.33, n.1, 1987, p. 186-187.
- BOUSOÑO, C. **El irracionalismo poético**: el símbolo. Madrid: Gredos, 1981.
- CALLE, M. M. **La imagen de Dios en el Magnificat**. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1994.
- CANCIAN, D. O evangelho da misericórdia. In: VIRGILI, R. et al. **Misericórdia**. Face de Deus e da nova humanidade. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 37-96. (Coleção Adultos em Cristo).
- CANTALAMESSA, R. **O Mistério da Páscoa**. Na história, na liturgia, na vida. Aparecida: Santuário, 1993.
- CANTALAMESSA, R. A misericórdia salvará o mundo. **L'Osservatore Romano**, Città del Vaticano, 31 mar. 2016. p. 4.
- CANTALAMESSA, R. **Nos ombros de gigantes**. As grandes verdades da fé meditadas e vividas com os Padres da Igreja. São Paulo: Loyola, 2016.
- CANTALAMESSA, R. **Il volto della misericordia**. Piccolo trattato sulla divina e sulla umana misericordia. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2015.

- CANTELLI, S. **Angelomo e la scuola esegetica di Luxeuil**. Spolète, Centro ital. di Studi alto medioevo, 1990, vol. 2 (Medioevo latino, 1).
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2000.
- CATTANEO, E., et. al. **Patres Ecclesiae**: Una introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa. Trapani: Editore Il pozzo di Giacobbe, 2008. (Collana "Oí Christianoi" – sezione antica, 5).
- CE', MARCO. **Il Volto di Dio è Amore Misericordioso**. Venezia: Marcianum Press, 2016.
- CELAM. **Documento de Aparecida**. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulinas; Paulus, 2007.
- CHIALÀ, S.; CREMASCHI, L. (Orgs.). **Misericordia sempre. Casta meretrix**. Magnano (BI): Qiqajon, 1998.
- CHILDS, B. S. **The New Testament as Canon**. An Introduction. Philadelphia: Fortress, 1985
- CHILDS, B. S. **Old Testament Theology in a Canonical Context**. Philadelphia, Fortress, 1986.
- CHOURAQUI, A. **Il Cantico dei Cantici e Introduzione ai Salmi**. Roma: Città Nuova, 1980.
- CIPRIANI, S. Matrimonio. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (Orgs.). **Nuovo dizionario di teologia biblica**. 8. ed. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996, p. 919-930.
- COCCHINI, F. **Origene**. Teologo esegeta per una identità cristiana. Bologna: EDB, 2006.
- COCCHINI, F. **Il Cantico dei cantici**. Una parola ha detto Dio, due ne ho udite. Bologna: EDB, 2020.
- CODA, P. **L'agápe come grazia e libertà**. Alla radice della Teologia e prassi dei cristiani. Roma: Città Nuova, 1994.
- COMASTRI, A. **Gli occhi di Dio**. Gesù ci ha fatto vedere il volto del Padre. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2020.
- COMISSÃO TEOLÓGICO-HISTÓRICA DO GRANDE JUBILEU DO ANO 2000. **Deus Pai de Misericórdia**. São Paulo: Paulinas, 2008.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. **Documenta. Documenti**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html)>. Acesso em: 19 jul. 2020.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651118\\_dei-verbum\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html)>. Acesso em: 12 mai. 2020.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo atual**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vatii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_po.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vatii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html)>. Acesso em: 08 jul. 2020.

CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA. **Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale**". Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/index\\_po.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/index_po.htm)>. Acesso em: 13 mai. 2018.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Os Papas e a Misericórdia**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2016.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Os Padres da Igreja e a Misericórdia**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2016.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Os Santos e a Misericórdia**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2016.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Os Papas e a Misericórdia**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2016.

CONGAR, Y. M. J. **Revelação e experiência do Espírito**. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONGAR, Y. M. J. Les saints Pères, organs privilégiés de la Tradition. In: **Irénikon**, tome 35, 1962, p. 480-494.

CONGAR, Y. M. J. La miséricorde. Attribut souverain de Dieu. **Vie Spirituelle**, n. 106, p. 380-395, 1962.

COSTA, F. **Jesus Cristo, o único Salvador**: Cristologia-Soteriologia. São Paulo: Cultor de livros, 2019.

COURCELLE, P. **Les lettres grecques en Occident**. De Macrobe à Cassiodore. Paris: E. de Boccard, 1943.

CREMASCHI, L. (Org.). **Il più bello canto d'amore**. Magnano (BI): Qiqajon, 2013.

CREMASCOLI G.; DEGL'INNOCENTI, A. (Eds.). **Enciclopedia gregoriana**. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008. (Archivum Gregorianum, 15).

CROCIANI, L. **Apponii, In Canticum Canticorum Explanations Libri VI**. Tradizione del testo, fonti, liturgia, teologia (Estratto della Dissertazione). Roma, 1990.

CROUZEL, H. **Origène**. Roma: Lethielleux, 1985.

DA SILVA, R. R. Misericórdia. In: PENNA R.; PEREGO G.; RAVASI G. (Orgs.). **Temi Teológicos della Bibbia**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010, p. 957-963.

DACQUINO, P. **Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia**. Leumann (Torino): LDC, 1984.

DANTAS, J. P. M. **In persona Christi capitis**. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi. Siena: Cantagalli, 2010.

DANTAS, J. P. M. **Filhos no Filho**. Uma Introdução aos Sacramentos da Iniciação Cristã. São Paulo: Paulus, 2019.

DANTAS, J. P. M. **Deus Uno e Trino**. Uma introdução à teologia trinitária. Campinas: Ecclesiae; Shalom, 2013.

DE ENA TARDI, J. E. **Sens et interprétations du “Cantique des Cantiques”**: sens textuel, sens directionnels et cadre du texte. Paris: Éd. du Cerf, 2004.

DE FIORES, S.; GOFFI, T. **Nuovo Dizionario di Spiritualità**. 7. ed. Edizioni San Paolo, Milano, 1999

DE LANGE, N. R. M. **Origen and the Jews**. Studies in Jewish-Christian Relations in Third Century Palestine. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

DE LA POTTERIE, I. **Il mistero del cuore trafitto**. Fondamenti biblici della spiritualità del Cuore di Gesù. Bologna: EDB, 2013.

DE LUBAC, H. **Cattolismo**. Gli aspetti sociali del dogma. Roma: Studium, 1964.

DE LUBAC, H. **Méditation sur l'Église**. 3. ed. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

DE LUBAC, H. **A escritura na tradição**. São Paulo: Paulinas, 1970. (Coleção bíblica, 8)

DE LUBAC, H. **Storia e spirito**. La comprensione della Scrittura secondo Origene, Roma: Edizioni Paoline, 1971.

DE MARGERIE, B. **Les Perfections du Dieu de Jésus Christ**. Paris: Éd. du Cerf, 1981.

DE MARGERIE, B. **La Trinité chrétienne dans l'histoire**. Paris: Beauchesne, 1975. (Théologie historique, 31).

DE SIMONE, R. J. **The Bride and Bridegroom of the Fathers**. An Anthology of Patristic Interpretations of the Song of Songs. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2000. (Sussidi Patristici, 10)

DE VAUX, R. **Le istituzioni dell'AT**. Torino: Marietti, 1964.

DE VREGILLE, B. Un nouveau témoin de l'abrégé pseudo-hiéronymien du commentaire d'Apponius sur le Cantique des cantiques. Le ms. La Haye, Meermann-Westreenen 10 B 10. **Revue Bénédictine**, n.109, p. 272-277, 1999.

DEKKERS, E.; GAAR, E. (Eds.). **Clavis Patrum Latinorum**. 3. ed. (*Corpus Christianorum. Series Latina*). Steenbrugge / Turnhout: Brepols, 1995.

- DENZINGER, H.; HÜNERMANN, P. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- DES ROCHETTES, J. Il più grande segreto del mondo. **Parola Spirito e Vita**, n. 11, p. 81-94, 1985.
- DI BERARDINO, A. Il modello del martire volontario. **Synaxis**, n. 18, p. 63-105, 2006.
- DI BERARDINO, A. (Org.). **Patrologia III**, Torino: Marietti, 1978.
- DI BERARDINO, A. (Org.). **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**, I-III. Genova-Milano: Marietti, 2006.
- DI SANTE, C. **La preghiera di Israele**. Alle origini della liturgia cristiana. Casale Monferrato: Marietti, 1985.
- DIDONE, M. L'*Explanatio* di Apponio in relazione all'*Expositio* di Beda ed alle *Enarrationes in Cantica* di Angelomus. In: **Civiltà Classica e cristiana**, n.7, p. 77-119, 1986.
- DÖPP, S.; SEERLINGS, W. (Eds.). **Dizionario di Letteratura Cristiana Antica**. Edizione Italiana: NOCE, C. (Ed.), Roma: Città Nuova, 2006.
- DUBARLE, A.-M. L'amour humain dans le Cantique des Cantiques. **RB**, n. 61, p. 67-86, 1954.
- DUCAY, A. (Org.). **Il Concilio di Calcedonia 1550 anni dopo**. Città de Vaticano: LEV, 2003.
- DUMONT, C.; GARGANO, G. I. **Sant'Agostino e la Bibbia**. Un vescovo legge, studia, vive, spiega le Scritture. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2011.
- DURRWELL, F.-X. **A morte do Filho**. O mistério de Jesus e do homem. São Paulo: Loyola, 2009.
- ELLIOTT, M. W. **The Song of Songs and Christology in the Early Church (381-451)**. Eugene (OR): Wipf and Stock Publishers, 2011.
- ESTÉVEZ, J. M. **¿Crees en la Misericordia de Dios?**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- FABRIS, R. **Matteo**. Roma: Borla, 1982.
- FABRIS, R. **Giovanni**. Roma: Borla, 1992.
- FENSHAM, F. C. The marriage metaphor in Hosea for the covenant relationship between the Lord and his people (Hos 1,2-9). **Journal of Northwest Semitic Languages**, n.12, p. 71-78, 1984.
- FERNANDES, L. A. **Eterna é a sua Misericórdia**. Reflexões Bíblicas e leituras orantes. São Paulo: Paulinas, 2016.
- FEUILLET, A. Aux origines de la mystique nuptiale du Cantique des Cantiques. Le prophète Osée. **Divinitas**, n.35, p. 107-113, 1991.
- FEUILLET, A. **Comment lire le Cantique des Cantiques: études de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse**. Paris: Pierre Téqui Éditeur, 1999.

FEUILLET, R. La formule d'appartenance mutuelle (Ct 2,16) et les interprétations divergeants du Cantique des Cantiques. **Etudes d'exégèse et de théologie biblique**, Paris, 1975.

FISICHELLA, R. Sobre a teologia da misericórdia. In: VIRGILI, R. et al. **Misericórdia**. Face de Deus e da nova humanidade. São Paulo: Paulinas 2006, p. 97-113.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Fratelli tutti* sobre a fraternidade e a amizade social**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html#\\_ftn53](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html#_ftn53)>. Acesso em: 17 out. 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Laudato si'* sobre o cuidado da casa comum**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)>. Acesso em: 17 out. 2020.

FRANCISCO, PP. **Carta Encíclica *Lumen fidei* sobre a fé**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20130629\\_enciclica-lumen-fidei.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html)>. Acesso em: 11 jul. 2020.

FRANCISCO, PP. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Evangelii Gaudium* sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)>. Acesso em: 20 jul. 2020.

FRANCISCO, PP. **Pronunciamentos do Papa Francisco no Brasil**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

FRANCISCO, PP. **A Igreja da Misericórdia**. A minha visão para a Igreja. São Paulo: Editora Paralela, 2014.

FRANCISCO, PP. ***Misericordiae Vultus***. Bula de Proclamação do Jubileu Extraordinário da Misericórdia. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

FRANCISCO, PP. **O Nome de Deus é Misericórdia**. Uma conversa com Andrea Torielli. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.

FRANCISCO, PP. **Homilia**. Santa Missa da Divina Misericórdia (19 de abril de 2020). Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco\\_20200419\\_omelia-divinamisericordia.html](http://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2020/documents/papa-francesco_20200419_omelia-divinamisericordia.html)>. Acesso: 19 jul. 2020.

FRANGIOTTI, R. **História das Heresias (séculos I-VII)**. *Conflitos ideológicos dentro do cristianismo*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

FRANKL, V. **Em busca de sentido**. Um psicólogo no campo de concentração. 43. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2018.

FREDE, H. J. **Kirchenschriftsteller**. Verzeichnis und Sigel. 4<sup>e</sup> éd. Freiburg: Herder, 1995. (*Vetus Latina*, 1/1).

FRIEDRICH, G.; KITTEL, G. (Orgs.). **Dicionário teológico do Novo Testamento**. v. 1. São Paulo: Cultura cristã, 2013.

GARGANO, G. I. **La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici**. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico. Roma: Orientalia Christiana, 1981.

GARGANO, G. I. I commenti patristici al Cantico dei Cantici. In: NALDINI, M. (Ed.). **La Bibbia nei Padri della Chiesa**. L'Antico Testamento. Bologna: EDB, 1999, p. 128-129.

GARGANO, G. I. **Il sapore dei Padri della Chiesa nell'esegesi biblica**. Introduzione a una lettura sapienziale della Scrittura. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2009.

GARGANO, G. I. **Il Formarsi dell'identità cristiana**. L'esegesi biblica dei primi Padri della Chiesa. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.

GARGANO, G. I. **Clemente e Origene nella Chiesa cristiana alessandrina**. Estraneità, dialogo o inculturazione? Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2011.

GARGANO, G. I. **Il Libro, la Parola e la Vita**. L'esegesi biblica di Gregorio Magno. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2013.

GARGANO, G. I. **La vita attiva e la fecondità della contemplazione**. Commento al Primo libro di Samuele attribuito a Gregorio Magno. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2019.

GARITTE, G. **Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantiques des cantiques et sur l'Antéchrist**. Louvain: Peeters, 1965. (CSCO 263-264).

GASTALDO, A. C. **Filone di Carpasia**. Commento al Cantico dei Cantici. Torino: Società editrice internazionale, 1979.

GHARIB, G. **Le icone di Cristo**. Storia e culto. Roma: Città Nuova, 1993.

GIROLAMO. **Gli uomini illustri (De viris illustribus)**. GASTALDO, A. C. (Org.). Bologna: EDB, 1988. (Biblioteca Patristica, 12).

GIULIODORI, C. La figura di Cristo Sposo nella riflessione teologica. In: BONETTI, R. (Org.). **Gesù Cristo Sposo della Chiesa**. Sorgente e modello della spiritualità coniugale. Roma: Città Nuova, 1997, p. 95-134.

GIUSTO D'URGELL. **Explanatio in Cantica Canticorum**. Un vescovo esegeta nel Regno Visigoto. A cura di Rossana E. Guglielmetti. Firenze: Edizioni del Galluzzo, 2011.

GOMEZ, C. L. **The Church as Woman and Mother**. Historical and Theological Foundations. New York / Mahwah, NJ: Paulist Press, 2018.

GONZÁLEZ, C. I. **Ele é a nossa salvação: Cristologia e Soteriologia**. CELAM. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção de Textos Básicos para Seminários Latino-Americanos, 2).

GORDIS, R. **The Song of Songs**. New York: Ktav, 1974.

GREENBERG, B. Marriage in the Jewish tradition. **Journal of Ecumenical Studies**, v.22, n.1, p. 3-20, 1985.

GREGORII ILIBERRITANI. **Episcopi quae supersunt**. Edidit Vincentius Bulhart. Turnhout: Brepols, 1967. (CCL 69).

- GREGORII NYSSENI OPERA. *In Canticum canticorum* (edidit H. Langerbeck). Leiden: Brill, 1960. v. 6.
- GREGORIO DI NISSA. **Omellie sul Cantico dei cantici**. BONATO. V. (Org.). Bologna: EDB, 1995.
- GREGORIO MAGNO (OPERE). **Omellie su Ezechiele**. RECCHIA, V. (Org.). Vol. III/1. Roma: Città Nuova, 1993.
- GREGORIUS ELIBERRITANUS. *Epithalamium sive explanatio in Canticis canticorum*. SCHULTZ-FLÜGEL, E. (Org.). Freiburg: Herder, 1994. (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel, 26).
- GREGORIUS MAGNUS. *In Canticum Canticorum. In Librum primum Regum, recensuit Patricius Verbraken (Corpus Christianorum, Series Latina XIX)*, Turnhout: Brepols, 1963.
- GRELOT, P. Le Sens du Cantique des Cantiques. **Revue Biblique**, v.71, p. 42-56, 1964.
- GRILLMEIER, A. **Gesù il Cristo nella Fede della Chiesa**, 1/2: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). Brescia: Paideia, 1982.
- GROHE, J.; LEAL, J.; REALE, V. (Orgs.). **I Padri e le scuole teologiche nei concili**. Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia (Pontificia Università della Santa Croce). Città del Vaticano: LEV, 2006.
- GROSSI, V. La letteratura martiriale nella storiografia patristica. **Synaxis**, n.23, p. 33-61, mai./ago. 2005. Disponível em: <[https://issuu.com/studiosanpaolo/docs/synaxis\\_23-2\\_\\_2005\\_-\\_qds\\_18](https://issuu.com/studiosanpaolo/docs/synaxis_23-2__2005_-_qds_18)>. Acesso em: 13 mai. 2020.
- GRYSON, R. Éditions récentes des Pères latins. **RHE**, n.84, pp. 691-699, 1989.
- GRYSON, R. **Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'Antiquité et du haut Moyen Age**. Tome I. 5. éd. Freiburg: Herder, 2007. (Vetus latina: die Reste der altlateinischen Bibel, 1/1).
- GUGLIELMETTI, R. E. **La tradizione manoscritta dei commenti latini al Cantico dei cantici (origini-XII secolo)**: repertorio dei codici contenenti testi inediti o editi solo nella "patrologia latina"/ Pubblicazione Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2006.
- GUGLIELMETTI, R. E. *Expositio in Canticum Canticorum*. In: CREMASCOLI G.; DEGL'INNOCENTI, A. (Eds.). **Enciclopedia gregoriana**. Firenze: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008, p. 141-144. (Archivum Gregorianum, 15).
- GUINOT, J.-N. **L'exégèse de Theodoret de Cyr**. Paris: Beauchesne, 1995. (Théologie historique, 100).
- GUINSBURG, J. **O conto ídiche**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1966.
- HALÍK, T. **Quero que sejas**. Podemos acreditar no Deus do amor?. Petrópolis: Vozes, 2018.
- HAMBLENE, P. Une nouvelle édition de l'*Expositio in Canticum Canticorum* d'Apponius. **Scriptorium**, v.43, n.2, p. 313-323, 1989.

HAMBLENNÉ, P. Peut-on dater Apponius?. **Recherches de Théologie ancienne et médiévale**, n.57, p. 5-33, 1990.

HAMBLENNÉ, P. Le monde d'Apponius. **Euphrosyne**, n.20, p. 211-230, 1992; n.25, pp. 171-205, 1997; n.29, p. 355-387, 2001.

HAMBLENNÉ, P. L'édition 'Sources chrétiennes' de l'*In Canticum* d'Apponius. **Scriptorium**, n.52, p. 409-412, 1998.

HAMBLENNÉ, P. Deux métaphores apponiennes: In Cant. III, l. 92s. et IX, l. 110-112. **Sacris Erudiri**, n.39, p. 21-35, 2000.

HAMBLENNÉ, P. Apponius: le moment, une patrie. **Augustinianum**, n.41, p. 425-464, 2001.

HAMMAN, A.-G. (Org.). **Patrologiae cursus completus. Series Latina. Supplementum**. Vol. I. Paris: Garnier Frères, 1958.

HOWE, I.; GREENBERG, E. (Orgs.). **Il meglio dei racconti yiddisch**. Milano: Mondadori, 1985.

INFANTE, R. Immagine nuziale e tensione escatologica nel Nuovo Testamento. Note a 2Cor 11,2 e Ef 5,25-27. **RivBib**, n.33, p. 45-61, 1985.

INFANTE, R. Lo Sposo e la Sposa. Contributo per l'ecclesiologia del Quarto Vangelo. **Rassegna di Teologia**, n.37, p. 451-481, 1996.

INFANTE, R. **Lo sposo e la sposa**. Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2004.

IRENEE DE LYON. **Contre les Hérésies**. Tome II. Paris: Éd. du Cerf, 1969. (Sources Chrétiennes, 153).

JAUSS, H. R. **Pour une esthétique de la réception**. Paris: Gallimard, 1978.

JOÃO XXIII, PP. **Discurso na abertura solene do Concílio Vaticano II** (11/10/1962). Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf\\_j-xxiii\\_spe\\_19621011\\_opening-council.html](https://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html)>. Acesso em: 31 out. 2019.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Encíclica Dives in Misericordia** (30/11/1980). Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html)>. Acesso em: 31 out. 2019.

JOÃO PAULO II, PP. **Audiência** (23 de maio de 1984). Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_19840523.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1984/documents/hf_jp-ii_aud_19840523.html)>. Acesso em: 19 mai. 2020.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica Mulieris Dignitatem sobre a dignidade e a vocação da mulher** (15 de agosto de 1988). Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost\\_letters/1988/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19880815\\_mulieris-dignitatem.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_19880815_mulieris-dignitatem.html)>. Acesso em: 04 jul. 2020.

JOÃO PAULO II, PP. **Carta Apostólica Novo millennio ineunte no termo do Grande Jubileu do Ano 2000**. Disponível em: <<http://www.vatican.va>>

content/john-paul-ii/pt/apost\_letters/2001/documents/hf\_jp-ii\_apl\_20010106\_novo-millennio-ineunte.html>. Acesso em: 12 jul. 2020.

KAESTLI, J.-D.; WERMELINGER, O. (Orgs.). **Le Canon de l'Ancien Testament**. Sa formation et son histoire. Genève: Labor et Fides, 1984.

KASPER, W. **A Misericórdia**. Condição fundamental do Evangelho e chave da vida cristã. São Paulo: Loyola, 2015.

KASPER, W. **La sfida della misericordia**. Magnano (BI): Qiqajon, 2015.

KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, Th. (Org.). **Manual de Dogmática**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, vol. 1, p. 217-400.

KING, J. CH. **Origen on the Song of Songs as the Spirit of Scripture**. The Bridegroom's Perfect Marriage-Song. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KÖNIG, H. "*Vestigia antiquorum magistrorum sequi*". Wie liest Apponius Origenes?. **Theologische Quartalschrift**, n.170, p. 129-136, 1990.

KÖNIG, H. Apponio. In: DÖPP, S.; SEERLINGS, W. (Eds.). **Dizionario di Letteratura Cristiana Antica**. Edizione Italiana: NOCE, C. (Ed.), Roma: Città Nuova, 2006, p. 89.

LACOCQUE, A. L'insertion du Cantique des Cantiques dans le canon. **Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses**, tome 42, p. 38-44, 1962.

LADARIA, L. F. La recente interpretazione della definizione di Calcedonia. **PATH**, n.2, p. 321-340, 2003.

LADARIA, L. F. **O Deus Vivo e Verdadeiro: o Mistério da Trindade**. São Paulo: Loyola, 2005.

LADARIA, L. F. **Introdução à Antropologia Teológica**. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Coleção IDT, 8).

LAI, A. **Indagine sulle fonti dell'Expositio in Cantici Canticorum di Gregorio Magno**. Sassari (Italia), 2011, 272p. Tesi di dottorato in Storia, letterature e culture del Medierraneo, Università degli Studi di Sassari.

LAI, A. **Alle nozze dello Sposo**. Gregorio Magno commentatore del "Cantico dei cantici" e le sue fonti. Roma: Città Nuova, 2014. (Fundamentis novis. Studi di letteratura cristiana antica, mediolatina e bizantina, 3).

LACK, R. Il deserto nella Bibbia. In: DE FIORES, S.; GOFFI, T. **Nuovo Dizionario di Spiritualità**. 7. ed. Edizioni San Paolo, Milano, 1999, p. 381-389.

LECUIT, J.-B. **Le désir de Dieu por l'homme**. Une réponse au problème de l'indéférence. Paris: Éd. du Cerf, 2017.

LERA, J. El Cantar de los Cantares a lo largo de la historia. **Reseña Bíblica**, n.22, p. 13-22, 1999.

LYS, D. **Le plus beau chant de la création**. Commentaire du Cantique des cantiques. Paris: Éd. du Cerf, 1968. (Lectio Divina, 51).

MACCARONE, M. **Vicarius Christi**. Storia del titolo papale. (Lateranum, N.S. 18). Roma, 1952.

- MACDONALD, L. M. **A origem da Bíblia**. Um guia para os perplexos. São Paulo: Paulus, 2012.
- MACDONALD, L. M.; SANDERS, J. A. (Orgs.). **The Canon Debate**. Peabody (MA): Hendrickson Publishers, 2002.
- MAGGIONI, B. **Come l'erba che germoglia**. Precarietà dell'uomo e fedeltà di Dio. Milano: Vita e Pensiero, 2009.
- MAGGIONI, B. **Un Dio fedele alla storia**. L'esperienza spirituale nella Bibbia. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2012.
- MAGGIONI, B. **Dio ci aspetta sempre**. Il peccato, la misericordia, la conversione. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo: 2014.
- MAGGIONI, B. **Meditazioni sul Vangelo di Luca**. Padova: Messaggero, 2015.
- MAGGIONI, B. **Un tesoro in vasi di coccio**. Rivelazione di Dio e umanità della Chiesa. Milano: Vita e Pensiero, 2017.
- MAGGIONI, B. **Il Padre di tutti**. Catechesi biblica sul Dio di Gesù. Milano: Vita e Pensiero, 2019.
- MANES, R. **"Il cielo si aprì"**. Il Dio misericordioso e tenero di Luca. Assisi: Cittadella Editrice, 2015.
- MANS, F. **Sinfonia sponsale nel Vangelo di Giovanni**. Napoli: Chirico, 2018.
- MANSI, J. D. **Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio**. Paris, 1901-1927. 53 vols. (Nova edição, Graz, 1960-1961).
- MARCONI, N. Dio Sposo di Israele nell'Antico Testamento. In: BONETTI, R. (Org.). **Gesù Cristo Sposo della Chiesa**. Sorgente e modello della spiritualità coniugale. Roma: Città Nuova, 1997, p.17-46.
- MARDONES, J. M. **Matar nossos deuses**. Em que Deus acreditar? 2. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2010.
- MARGERIE, Bertrand de. **La trinité chrétienne dans l'histoire**. Paris: Beauchesne, 1975. (Théologie Historique, 31)
- MAAS, P. **Critica del testo**. 2. ed. Firenze: Felice Le Monnier, 1966.
- MAZZANTI, G. **I Sacramenti simbolo e teologia**. 1. Introduzione generale. Bologna: EDB, 1997.
- MAZZANTI, G. **I Sacramenti simbolo e teologia**. 2. Eucaristia, Battesimo e Confermazione. Bologna: EDB, 1998.
- MAZZANTI, G. **Mistero pasquale mistero nuziale**. Meditazione teologica. Bologna: EDB, 2002.
- MAZZANTI, G. **Teologia sponsale e sacramento delle nozze**. Simbolo e simbolismo nuziale. Bologna: EDB, 2004.
- MAZZANTI, G. **Da Cana la luce**. Teologia e spiritualità del mistero nuziale. Bologna: EDB, 2005.
- MAZZANTI, G. **Persone nuziali**. *Communio nuptialis*. Saggio teologico di antropologia. Bologna: EDB, 2005.

- MAZZANTI, G. **Evangelium Nuptiale**. Il progetto di Dio per l'umanità. Cantalupa (TO): Effatà, 2011.
- MAZZANTI, G. **Uomo donna mistero grande**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2013.
- MAZZANTI, G. **Amore infinito, infinita variazione**. Uomo e donna nel Cantico dei Cantici. Una lettura. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2015.
- MELCHIORRE, V. (Org.). **Simbolo e conoscenza**. Milano: Vita e Pensiero, 1988.
- MELONI, P. Cantico dei Cantici. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**, I. Genova-Milano: Marietti, 2006, cols. 855-860.
- MERUZZI, M. **Lo sposo, le nozze e gli invitati**. Aspetti nuziali nella teologia di Matteo. Assisi: Cittadella Editrice, 2008.
- MISTÒ, L. **L'Amore più grande**. La rivoluzione della misericordia. Venezia: Marcianum Press, 2016.
- MONDÉSERT, C. (Org.). **Le monde grec ancien et la Bible**. Paris: Beauchesne, 1984. (Bible de tous les temps 1).
- MOPSIK, CH. **Le Zohar: Cantiques des Cantiques**. Lagrasse: Éditions Verdier, 1999.
- MORASSI, S. **Il "Commento al Cantico dei cantici" d'Aponio**. Dissertazione Dottorale. Genova, 1984.
- MOULTON, R. G. **The literary study of the Bible**. London: Isbister And Company Limited, 1896.
- MÜLLER, G. L. **Dogmática católica: Teoria e prática da Teologia**. Petrópolis: Vozes, 2015.
- NALDINI, M. (Ed.). **La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento**. Bologna: EDB, 1999.
- NEHER, A. Le Symbolisme conjugal: Expression de l'histoire de l'Ancien Testament. **Revue d'histoire et de philosophie religieuses**, 34e année n.1, 1954, p. 30-49.
- NEHER, A. **La esencia del profetismo**. Salamanca: Sígueme, 1975.
- NERI, U. (Org.). **Il Cantico dei Cantici**. Antica interpretazione ebraica, Roma: Città Nuova, 1976.
- NERI, U. **Leggere la Bibbia perché e come**. La Scrittura nella fede della Chiesa. Bologna: EDB, 1996.
- NIL D'ANCIRE. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**. Tome I: introduction, texte critique, traduction et notes par Marie-Gabrielle Guérard. Paris: Éd. du Cerf, 1994. (*Sources Chrétiennes*, 403).
- NOBILE, M. **Introduzione all'Antico Testamento**. La letteratura veterotestamentaria. Bologna: EDB, 1995.
- NORELLI, E. (Ed.). **Ippolito**. L'Anticristo. Firenze: Nardini Editore, 1987.

NORELLI, E. (Org.). **La Bibbia nell'antichità cristiana**. Bologna: EDB, 1993.

NORRIS, R. A. **The Song of Songs**: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators. Cambridge: Eardmans, 2003.

OGNIBENI, B. L'ignoranza del presidente del banchetto (Jo 2,9). **Lateranum**, n. 65, p. 123-130, 1999.

OGNIBENI, B. **Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento**. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.

ORIGÈNE. **Commento al Cantico dei Cantici**. Traduzione, introduzione e note a cura di M. Simonetti. Roma: Città Nuova, 1976.

ORIGÈNE. **Commentaire sur le Cantique des Cantiques**. Texte de la version latine de Rufin, t. I. Introduction, traduction et notes, t. II. Traduction, notes et index par L. Brésard – H. Crouzel avec la collaboration de M. Borret (*Sources Chrétiennes*, 375), Paris 1991; (*Sources Chrétiennes*, 376). Paris: Éd. du Cerf, 1992.

ORIGÈNE. **Traité des Principes**. Tome I. Livres I et II. Introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti. Paris: Éd. du Cerf, 1978. (*Sources Chrétiennes*, 252)

ORIGÈNE. **Omelia sul Cantico dei Cantici**. Traduzione, introduzione e note a cura di Maria Ignazia Danieli. 2. ed. Roma: Città Nuova, 1995.

ORIGÈNE. **Omelia sul Cantico dei Cantici**. A cura di M. Simonetti, Milano: Fondazione Lorenzo Valla; A. Mondadori Editore, 1998.

ORIGÈNE. **Homélies sur le Cantiques des Cantiques**. Paris: Éd. du Cerf, 2007. (*Sources Chrétiennes*, 37).

ORIGÈNE. **Commentario al Cantico dei Cantici**. Testi in lingua greca, introduzione, testo, traduzione e commento a cura di M. A. Barbàra. Bologna: EDB, 2005. (Biblioteca Patristica, 42).

ORÍGENES. **Homilias e comentário ao Cântico dos Cânticos**. São Paulo: PAULUS, 2018. (Coleção Patristica, 38).

ORSATTI, M. **Un Padre dal Cuore di Madre**. Milano: Ancora, 1998.

PADOVESE, L. **Introdução à Teologia Patristica**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1999. (Coleção IDT, 2).

PAULO VI, PP. **Carta Encíclica *Ecclesiam Suam* sobre os caminhos da Igreja**. Disponível em: <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html)>. Acesso em: 21 jul. 2020.

PAULO VI, PP. **Regina caeli**. Solenidade de Pentecostes (17 de maio de 1970). Disponível em: <[http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/angelus/1970/documents/hf\\_p-vi\\_reg\\_19700517.html](http://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/angelus/1970/documents/hf_p-vi_reg_19700517.html)>. Acesso em: 11 jul. 2020.

PEDROLI, L.; MERUZZI, M. **“Venite alle nozze!”**. Un percorso biblico sulle orme di Cristo-sposo. Assisi: Cittadella Editrice, 2009.

PEDROLI, L. **Dal fidanzamento alla nuzialità escatologica**. La dimensione antropologica del rapporto crescente tra Cristo e la Chiesa nell'Apocalisse. 2. ed. Assisi: Cittadella Editrice, 2015.

PEDROLI, L.; BONETTI, R. **Il prete: uno sposo**. L'identità nuziale del presbitero. Assisi: Cittadella Editrice, 2015.

PEDROLI, L. Dos esposos adornados para las bodas. La metáfora sponsal del Apocalipsis. **EstB**, n.74, p. 411-431, 2016.

PEDROLI, L.; APECITI, E. **Testimoni del suo amore**. Spunti per una pastorale della misericordia. Assisi: Cittadella Editrice, 2016.

PEDROLI, L. (Org.). **L'analogia nuziale nella Scrittura**. Saggi in onore di Luis Alonso Schökel. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2020.

PELLETIER, A.-M. **Lectures du Cantique des cantiques**. De l'énigme du sens aux figures du lecteur. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989. (Analecta Biblica, 121).

PELLETIER, A.-M. **O Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Paulus, 1995.

PELLETIER, A.-M. **Bíblia e hermenêutica hoje**. São Paulo: Loyola, 2007.

PENNA, R. **I ritratti originali de Gesù il Cristo**. Gli sviluppi. v. II. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1999.

PENNA R.; PEREGO G.; RAVASI G. (Orgs.). **Temi Teologici della Bibbia**. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2010.

PICCOLO, G. **Il profumo dello sposo**. Esercizi spirituali con il Cantico dei Cantici. Roma: Paoline, 2018.

PILLONI, F. **Danza nuziale**. Itinerario teologico e catechistico per coppie e famiglie. Cantalupa (Torino): Effatà Editrice, 2002.

POFFET, J.-M. **I cristiani e la Bibbia**. Gli antichi e i moderni. Milano: Jaca Book, 2001.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **O povo judeu e as suas sagradas Escrituras na Bíblia cristã**. São Paulo: Paulinas, 2005.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja** (15/04/1993). Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_19930415_interpretazione_po.html)>. Acesso em: 31 out. 2019.

POPE, M. H. **Song of Songs**. A New Translation with Introduction and Commentary. New York: Doubleday, 1977.

POSSANZINI, S. Fidanzamento Spirituale. In: BORRIELLO, L. et al. (Orgs.). **Dizionario di Mistica**. Città de Vaticano: LEV, 1998, p. 507-510.

POSSANZINI, S. Matrimonio Spirituale. In: BORRIELLO, L. et al. (Orgs.). **Dizionario di Mistica**. Città de Vaticano: LEV, 1998, p. 800-803.

PRINZIVALLI, E. L'esegesi di Ippolito. In: NORELLI, E. (Org.). **La Bibbia nell'antichità cristiana**. Bologna: EDB, 1993, p. 31-327.

PRINZIVALLI, E. Filone di Carpasia. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **NDPAC**, II. Genova-Milano: Marietti, 2006, col. 1961.

- RAMELLI, I. Gnosi – Gnosticismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **NDPAC**, II. Genova-Milano: Marietti, 2006, col. 2364-2380.
- RAVASI, G. Israele, sposa amata, castigata e perdonata (Ez 16). **Parola, Spirito e Vita**, n.10, p. 50-64, 1984.
- RAVASI, G. Simbolo e ermeneutica biblica. In: MELCHIORRE, V. (Org.). **Simbolo e conoscenza**. Milano: Vita e Pensiero, 1988, pp. 3-30.
- RAVASI, G. **Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.
- RAVASI, G. **Il libro dei Salmi**. Commento e attualizzazione. Volume 1 (1-50), Bologna: EDB, 1981.
- RAVASI, G. **Il Cantico dei cantici: commento e attualizzazione**, Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2002. (Economica EDB).
- RAVASI, G. **Misericordia**. 12 riflessioni per vivere il Giubileo. Roma: Ecria, 2015.
- RATZINGER, J. **O novo Povo de Deus**. São Paulo: Molokai, 2016.
- RICHÉ, P. **Éducation et culture dans l'Occident barbare**. VIe-VIIIe siècles. Paris: Éd. du Seuil, 1962. (Patristica Sorbonensia, 4).
- RIVA, R. Simbolo. In: ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (Orgs.). **Nuovo dizionario di teologia biblica**. 8. ed. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996, p.1472-1490.
- ROCCHETTA, C. **Teologia della tenerezza**. Un "vangelo" da riscoprire. Bologna: EDB, 2000.
- ROCCHETTA, C. **Il Cantico dei cantici**. Polifonia di tenerezza sponsale. Bologna: EDB, 2016.
- ROCCHETTA, C.; MANES, R. **La tenerezza grembo di Dio amore**. Saggio di teologia biblica. Bologna: EDB, 2016.
- ROMANIUK, K. **Il grembo di Dio**. La misericordia nella Bibbia. 3. ed. Milano: Ancora, 2015.
- ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. (Orgs.). **Nuovo dizionario di teologia biblica**. 8. ed. Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 1996.
- SALVATORE, A. **Edizione critica e critica del testo**. Roma: Società Editoriale Jouvence, 1983.
- SANCTI GREGORII MAGNI. **Expositio in Canticum canticorum**, in Eiusdem *Expositiones in Canticum canticorum et in Librum primum Regum*, recensuit P. Verbraken, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1963, pp. 3-46. (Corpus Christianorum. Series Latina, 144).
- SANDERS, J. A. **Torah and Canon**. 2. ed. Eugene (OR): Cascade Books, 2005.
- SANDERS, J. A. **Canon and community**. A guide to canonical criticism. Philadelphia: Fortress, 1984.
- SANDERS, J. A. **From sacred story to sacred text: Canon as paradigm**. Philadelphia: Fortress, 1987.

SANTANA, L. F. R. **Liturgia no Espírito**. O culto cristão como experiência do Espírito Santo na fé e na vida. São Paulo: Reflexão, 2015.

SANTOS, J. C. R. dos. **O mistério da encarnação na cristologia da São Gregório de Nissa**: um estudo sobre a *filanthropía* do Logos no LOGOS KATÉCHÉTIKOS (Oratio Catechetica Magna) XV. Rio de Janeiro, 2015. Tese (Doutorado). Faculdade de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

SCHIBLI, H. S. Apponius on the Origin of the Soul. **Studia Patristica**, n.23, p. 178-185, 1989.

SCHNACKENBURG, R. **La Chiesa nel Nuovo Testamento**. Brescia: Morcelliana, 1975.

SCHNEIDER, Th. (Org.). **Manual de Dogmática**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHÖKEL, L. A. Cantico dei Cantici. In: SCHÖKEL, L. A.; PACOMIO, L. (Org.). **La Bibbia, parola di Dio scritta per noi**. Vol. 2. Torino: Marietti, 1980, p. 425-427 (Introduzione).

SCHÖKEL, L. A. **El Cantar de los Cantares**. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.

SCHÖKEL, L. A.; CARNITI, C. **Salmos I: Salmos 1-72**. São Paulo: Paulus, 1996.

SCHÖKEL, L. A.; SICRE DIAZ, J. L. **Profetas**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2002. v. II.

SCHÖKEL, L. A. **Símbolos matrimoniales en la Biblia**. 2. ed. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1997.

SCHÖKEL, L. A.; PACOMIO, L. (Orgs.). **La Bibbia, parola di Dio scritta per noi**. Vol. 2. Torino: Marietti, 1980.

SCHULTZ-FLÜGEL, E. **Vetus Latina, die Reste der altlateinischen Bibel**, 10/3: *Canticum Canticorum*, 1. Lieferung. Einleitung. Freigurg: Herder, 1992.

SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, L. **L'inno all'amore**. Il Cantico dei cantici. Brescia: Queriniana, 2018.

SCIADINI, P. **A Dança do Amor**. São Paulo: Loyola, 1990.

SCQUIZZATO, P. **Elogio da vida imperfeita**. O caminho da fragilidade. São Paulo: Paulinas, 2019.

SESBOÛE, B.; WOLINSK, J. **O Deus da salvação (séculos I–VIII)**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. (História dos dogmas 1).

SICRE, J. L. **Profetismo em Israel: o profeta, os profetas, a mensagem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SIMIAN-YOFRE, H. (Org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2011.

SIMOENS, Y. **Il libro della pienezza**: il Cantico dei cantici: una lettura antropologica e teologica. Bologna: Dehoniane, 2005.

SIMOENS, Y. **L'uomo e la donna**. Dalla Gesesi all'Apocalisse. Bologna: EDB, 2016.

SIMONETTI, M. **La crisi ariana nel IV secolo**. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1975. (Studia Ephemerides Augustinianum, 11).

SIMONETTI, M. **Lettera e/o allegoria**. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1985. (Studia Ephemerides Augustinianum, 23).

SIMONETTI, M. (Org.). **Il Cristo**. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo. 5. ed. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 2003. v. II.

SIMONETTI, M. **Origene esegeta e la sua tradizione**. Brescia: Morcelliana, 2004.

SIMS-WILLIAMS, P. An Unpublished Seventh- or Eighth-Century Anglo-Latin Letter in Boulogne-sur-Mer Ms 74 (82). *Medium Ævum*, v.48, n.1, p. 1-22, 1979. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43628411>>. Acesso em: 24 jul. 2020.

SOPOĆKO, M. **A Misericórdia de Deus em suas obras**. Curitiba: Apostolado da Divina Misericórdia, 2015.

STADELMAN, I. L. **Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Loyola, 1993.

STORNIOLO, I.; BALANCIN, E. M. **Como Ler o Cântico dos Cânticos**. São Paulo: Paulinas, 1991.

STUBENRAUCH, B. **Der Heilige Geist bei Apponius**. Zum theologischen Gehalt einer spätantiken Hoheliedauslegung ("Römische Quartalschrift f. christl. Altertumsk. u. Kirchengesch.", n.46. Supplementheft), Roma, 1991.

STUBENRAUCH, B. Apponius und sein Kommentar zum Hohenlied. Anmerkungen zu Entwicklung und Stand der Forschung. *Augustinianum*, n.32, p.161-176, 1992.

STUDER, B. Aponio. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Patrologia III**, Torino: Marietti, 1978, p. 536-537.

STUDER, B. *Apponiini Canticum Canticorum Expositionem* [Corpus Christianorum. Series Latina, 19]. DE VREGILLE, B.; NEYRAND, L. (Eds.). Turnholt: Brepols, 1986, cxx + 537p. *Augustinianum*, n.27, p. 635-639, 1987. (Recensão).

STUDER, B. **La riflessione teologica della Chiesa imperiale (sec. IV e V)**. Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 1989. (Sussidi Patristici, 4).

STUDER, B. Aponio. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane**, I. Genova-Milano: Marietti, 2006, col. 430.

TÁBET, M. (Org.). **La Sacra Scrittura anima della Teologia**. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.

TÁBET, M. **Lettura multidimensionale della Sacra Scrittura**. Introduzione allo Studio della Bibbia. Verona (Italia): Fede & Cultura, 2011.

- TÁBET, M. **Storia della Salvezza**. Breve introduzione secondo il racconto biblico. Roma: Edusc, 2015.
- TERRINONE, U. **“Buono è il Signore” (Sal 103,8)**. Il messaggio biblico della misericordia. Bologna: EDB, 2008.
- TOMAI, S.; GARGANO, G. I. **Alla luce della Misericordia**. L'uomo, la libertà, il perdono, la grazia. Assisi: Cittadella Editrice, 2016.
- TORRALBA, F. **Inteligência Espiritual**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- TOSATO, A. **Il matrimonio israelitico**. Una teoria generale. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2001. (Analecta Biblica, 100).
- TOSATO, A. **Il matrimônio nel giudaismo antico e nel NT**. Roma: Città Nuova, 1976.
- TOURNAY, R.; NICOLAY, M. **Il Cantico dei cantici**. Torino: Gribaudi, 1971.
- TOURNAY, R. J. **Quand Dieu parle aux hommes le langage de l'amour**. Etudes sur le Cantique des cantiques. Paris: Gabalda, 1982.
- VACCARI, A. Aponio. In: **Enciclopedia Italiana III**. Milano-Roma: Treccani, 1929, p. 700-701.
- VACCARI, A. *Notulae Patristicae, I. Apponii in Canticum Cantorum. Gregorianum*, n.42, p. 725-728, 1961.
- VALENTINI, A. (Org.). **Stella Parit Solem**. Maria nella Bibbia, dalle prefigurazioni alla realtà. Todi (PG): Tau Editrice, 2008.
- VAN DIJK-HEMMES, F. The imagination of power and the power of imagination. An intertextual analysis of two biblical love songs: the Song of songs and Hosea 2. **JSOT**, n.44, p. 75-88, 1989.
- VANNI, U. **L'Apocalisse**. Ermeneutica, esegesi, teologia. Bologna: EDB, 1988.
- VANNI, U. Il “segno” di Cana e la presenza di Maria. In: VALENTINI, A. (Org.). **Stella Parit Solem**. Maria nella Bibbia, dalle prefigurazioni alla realtà. Todi (PG): Tau Editrice, 2008, p. 27-46.
- VIRGILI, R. et al. **Misericórdia**. Face de Deus e da nova humanidade. São Paulo: Paulinas, 2006. (Coleção Adultos em Cristo).
- VIRGILI, R. A misericórdia de Deus no Primeiro Testamento. In: VIRGILI, R. et al. **Misericórdia**. Face de Deus e da nova humanidade. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 11-35. (Coleção Adultos em Cristo).
- VOGEL, C. **Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne**. Paris: Éd. du Cerf, 1966.
- WEBER, R. (Ed.). **Le Psautier romain et les autres anciens Psautiers latins**. Rome: Abbaye Saint-Jérôme, 1953. (Collectanea Biblica Latina, X).
- WINTERBOTTOM, M. *Apponii: In Canticum Cantorum Expositio*. With *Instrumenta Lexicologica Latina*. Series A, Fascicle 36. Edited by B. DE VREGILLE and L. NEYRAND. Pp. cxx + 537 and 84 with 13 microfiches.

(Corpus Christianorum. Series Latina. 19). Turnholt: Brepols, 1986. **The Journal of Theological Studies**, v.39, n.1, p. 273-276, 1988. (Recensão)

WITTE, J. **Der Kommentar des Aponius zum Hohenliede**. Untersuchung über die Zeit und den Ort seiner Abfassung, über die Stellung des Kommentars in der Geschichte der Ausstellung des Hohenliedes, unter Zugrundelegung der ersten Ausgabe des ganzen Kommentars vom Jahre 1843. Inaugural-Dissertation, Erlangen, 1903.

WOLFF, H. W. **Hosea**. A Commentary on the Book of the Prophet Hosea. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

ZAHAROPOULOS, D. Z. **Theodore of Mopsuestia on the Bible**. A Study of his Old Testament exegesis. Nova Iorque/Mahwah (NJ): Paulist Press, 1989.

ZANI, A. **La cristologia di Ippolito**. Brescia: Morcelliana, 1983.

ZARECZKI, A. **La Vie de l'Eglise dans le Commentaire d'Apponius sur le Cantique des Cantiques**. Estrasburgo (França), 2006. Tese. Faculté de théologie catholique, Université Marc Bloch (Strasbourg). Referência está disponível em: <<http://www.sudoc.fr/107991888>>. Acesso em: 27 ago. 2020.

ZILLES, U. **Antropologia teológica**. São Paulo: Paulus, 2011.

ZIVIANI, G. **La Chiesa Madre nel Concilio Vaticano II**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2001. (Analecta Gregoriana, 281).



## 7 Anexos

### 7.1. Anexo I

Para facilitar o confronto entre as várias edições, apresentamos aqui, numa espécie de quadro sinóptico, além dos versículos comentados em cada um dos livros da Obra aponiana, uma coluna com a numeração seguida na edição da *PLS* e outra (em negrito) correspondente à edição utilizada no presente trabalho. Os doze livros que compõem o Comentário aponiano são distribuídos da seguinte forma:

Lib. I	<i>Cant.</i> 1, 1-6	<i>PLS.</i> 1, 801-824	<b>VrN, I, 191-904</b>
Lib. II	<i>Cant.</i> 1, 7-8	<i>PLS.</i> 1, 824-839	<b>VrN, II, 1-620</b>
Lib. III	<i>Cant.</i> 1, 9-2, 1-6	<i>PLS.</i> 1, 839-859	<b>VrN, III, 1-810</b>
Lib. IV	<i>Cant.</i> 2, 7-15	<i>PLS.</i> 1, 859-875	<b>VrN, IV, 1-648</b>
Lib. V	<i>Cant.</i> 2,16-3, 1-11	<i>PLS.</i> 1, 875-893	<b>VrN, V, 1-727</b>
Lib. VI	<i>Cant.</i> 4,1-7	<i>PLS.</i> 1, 893-904	<b>VrN, VI, 1-446</b>
Lib. VII	<i>Cant.</i> 4, 8-5, 2a	<i>PLS.</i> 1, 905-926	<b>VrN, VII, 1-837</b>
Lib. VIII	<i>Cant.</i> 5, 2b-6, 1-7	<i>PLS.</i> 1, 926-954	<b>VrN, VIII, 1-1144</b>
Lib. IX	<i>Cant.</i> 6, 8-7, 1	<i>PLS.</i> 1, 954-972	<b>VrN, IX, 1-714</b>
Lib. X	<i>Cant.</i> 7, 2-10	<i>PLS.</i> 1, 973-986	<b>VrN, X, 1-572</b>
Lib. XI	<i>Cant.</i> 7, 11-8, 1-4	<i>PLS.</i> 1, 986-996	<b>VrN, XI, 1-372</b>
Lib. XII	<i>Cant.</i> 8, 5-15	<i>PLS.</i> 1, 996-1031	<b>VrN, XII, 1-1417</b>

## 7.2. Anexo II

Segue uma lista dos manuscritos<sup>1130</sup> que contêm a forma abreviada *Veri amoris* (J) do Comentário aponiano, que reduz os doze livros a doze homilias:

*Bo* = Boulogne-sur-Mer, *Bibliothèque Municipale*, 42 (47), f. 162r-189v (CLA, 6, 736).

Final do século VIII; originário do Nordeste da França; da abadia de Saint-Vaast d'Arras. Não apresenta subdivisão em homilias nem atribuição.

*W* = Würzburg, *Universitätsbibliothek*, M.p.th.q.26, f. 1r-33r (CLA, 9, 1434)

Séculos VIII-IX; da catedral de Würzburg; originário de um centro anglo-saxão do Continente. Assim como *Bo*, não subdivide em homilias e não traz atribuições.

*V* = VALENCIENNES, *Bibliothèque Municipale*, 51 (44), f. 1r-46v

Anterior ao ano 828; orig. St-Amand. O texto é atribuído a Jerônimo.

*Vi* = WIEN, *Haus- Hof- und Staatsarchiv*, 1095 (rot. 139), f. 1r-84r

Primeiro ou segundo decênio do século IX; copiado em St-Amand para a catedral de Salzburgo. Nota-se a mesma pseudo-paternidade percebida em *V*.

*Ra* = MÜNCHEN, *Bayerische Staatsbibliothek*, Clm 14417, f. 192r-240v

Proveniente do *scriptorium* episcopale di Ratisbona, no tempo de Baturico (814-847); prov. St. Emmeran. Parente de *Vi*,<sup>1131</sup> e caracterizado pela mesma atribuição a Jerônimo.

PARIS, *Bibliothèque nationale de France*, lat. 13196, f. 1r-54v

Século IX; prov. St-Germain-des-Prés; talvez seja originário de St-Amand, cujos monges, durante as invasões normandas, se refugiaram justamente na abadia parisiense. Acéfalo pela queda do primeiro fascículo, tem início com 3, l. 28. Possui parentela com *V Vi Ra*, mas não compartilha do deslocamento textual dos mesmos;

<sup>1130</sup> VrN, Introd., p. 18-20. O estudo detalhado da tradição textual do Comentário aponiano encontra-se em CCL 19, p. VI-LX.

<sup>1131</sup> Os editores ressaltam que podem ser observados outros casos de parentesco entre códices de Ratisbona e Salzburgo.

variantes da forma textual de *Bo* e *W* são anotadas à margem, nas seis primeiras folhas.

PARIS, *Bibliothèque nationale de France*, lat. 1808, f. 1v-23v

Século XII; prov. St-Amand. O texto, atribuído a Jerônimo, possui semelhanças com *V*, mas traz muitas lições características de *Bo*.

PARIS, *Bibliothèque nationale de France*, lat. 2677, f. 2v-41r

Século XII; prov. St-Martin de Tournai. O texto, atribuído a Jerônimo, parece ser o resultado da contaminação de uma base semelhante a *V Vi Ra* com um exemplar semelhante a *Bo W*; à margem, são anotadas variantes típicas de *Bo*.

PARIS, *Bibliothèque nationale de France*, lat. 9737, f. 148r-164v

Século XII; prov. Echternach. Texto do tipo *V Vi Ra* e atribuído a Jerônimo; incompleto a partir de 9, l. 48.

CITTÀ DEL VATICANO, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, Vat. lat. 5096, f. 20r-26v, 28rv, 27rv

Século XII; texto mutilado: a abreviação, não subdividida em homilias, ocupa o último dos quatro fascículos remanescentes e sobrevive nos dois trechos 7, l. 55-12, l. 181-182.

TOULOUSE, *Bibliothèque Municipale*, 158 (I 231), f. 1r-46v

Século XII; prov. dos Agostinianos de Toulouse. O texto, atribuído a Jerônimo e privado de prólogo, pertence, para as seis primeiras homilias, ao tipo *V Vi Ra*, e depois se aproxima de *W*.

'S-GRAVENHAGE, *Rijksmuseum Meermannno-Westreenianum*, 10 B 10, f. 102v-124r

Século XII; prov. St-Jacques de Liegi. O texto, atribuído a Orígenes e subdividido em doze homilias, é interrompido um pouco antes do final (12, l. 134). O códice apresenta a mesma sucessão de obras (Beda sobre os Provérbios, Jerônimo sobre o Eclesiastes, a abreviação) que se encontra em *Ra* e num testemunho perdido de Gembloux. A veste textual pertence, de fato, à família *V Vi Ra* e mostra ser resultado de uma correção, não perfeitamente realizada, da mesma transposição de uma parte do livro sétimo.<sup>1132</sup>

<sup>1132</sup> A identificação deste testemunho aconteceu após a publicação da edição crítica, na qual a cópia inventariada em Liegi (catálogo de Eustache de Straex, de 1589, com a designação A. 51) era considerada como perdida. O próprio B. de Vregille a anuncia, descrevendo o códice e retificando

BRUXELLES, *Bibliothèque royale de Belgique*, 615-24 (1018), f. 99v-110r

Século XV; prov. Canonici Regolari di Rouge-Cloître. Não há uma atribuição explícita; o texto é incluído numa seleção de escritos de Jerônimo. Família textual de *V Vi Ra*, sem deslocamento de texto.

BRUXELLES, *Bibliothèque royale de Belgique*, II 2531 (Phillipps 2844, 1019), f. 40v-59r

Séc. XVI; prov. Canonici Regolari di Bethléem-lès-Louvain; copiado por Nicolaus Bormans. Idêntico, por traços codicológicos e textuais, ao precedente.

NAMUR, *Musée archéologique de la province de Namur*, Fonds de la ville 39, f. 190r-194v

Ano 1513; prov. Cisterciensi di Jardinet (Walcourt). O texto, dividido em homilias e interrompido em 4, l. 14 por defeito do próprio antígrafo, segundo a anotação do copista, traz uma atribuição a Orígenes.

Pelo menos dois outros testemunhos são hoje considerados perdidos:

- Um ms. em Gembloux, do século XII, com atribuição a Orígenes e como mesmo conteúdo daquele de Liegi, que agora está no Aja;<sup>1133</sup>

- Um ms. pertencente aos Agostinianos de Colmar, usado pelo editor Faber.

Ainda que não se possa ter certeza, é provável que também se refiram à abreviação de Apônio os inventários que registram um comentário ao Cântico de “Jerônimo”: aquele de Lorsch do século IX, aquele de Bobbio do século X, aquele de Cluny do século XII, aquele de Fulda do século XVI.

---

a informação infundada de um segundo manuscrito perdido de St-Jacques (DE VREGILLE, B. *Un nouveau témoin de l’abrégé pseudo-hiéronymien du commentaire d’Apponius sur le Cantique des cantiques*, p. 272-277).

<sup>1133</sup> DE VREGILLE, B., *Un nouveau témoin*, p. 275.