



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MANUEL DO ROSÁRIO OLIVEIRA ÉVORA

**Santo Antão, modelo do cristão perfeito na
Vita Antonii de Santo Atanásio**

Dissertação Final
sob orientação de:
Professor Doutor Isidro Pereira Lamelas

Lisboa
2015

SIGLAS E ABREVIATURAS

1. Bíblicas

At	Atos dos Apóstolos
Col	Carta aos Colossenses
Fl	Carta aos Filipenses
Gl	Carta aos Gálatas
Gn	Livro do Génesis
Hb	Carta aos Hebreus
Lc	Evangelho de Lucas
Mt	Evangelho de Mateus
Rm	Carta aos Romanos
Sl	Livro dos Salmos
1Cor	Primeira carta aos Coríntios
2Cor	Segunda carta aos Coríntios
1 Ts	Primeira carta Tessalonicenses
2Ts	Segunda carta Tessalonicenses
1Pd	Primeira carta de Pedro
1Rs	Primeiro livro dos Reis
2Rs	Segundo livro dos Reis

2. Outras

AA. VV.	Autores vários
BAC	Biblioteca de los Autores Cristianos
CN	Ciudad Nueva
DPAC	A. DI. BERARDINO, <i>Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs</i> , Vozes, Petrópolis, 2002.
Hist. Ecl.	Eusébio de Cesareia, <i>História Eclesiástica</i>
PG	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus. Series graeca</i> , 166 vols. (Paris 1857-1886).
PL	J.-P. MIGNE, <i>Patrologiae Cursus completus. Series latina</i> , 222 vols. (Paris 1844-1864).
SCh	Sources Chrétiennes
SET	Semana de Estudos Teológicos
VA	<i>Vita Antonii</i>
Vol.	Volume

INTRODUÇÃO

No nosso trabalho, a que demos o título *Santo Antão, modelo do cristão perfeito segundo a Vita Antonii de Santo Atanásio*, iremos procurar estudar a forma como Atanásio propõe aos cristãos do seu tempo e dos séculos futuros um novo modelo de vida cristã segundo o ideal monástico emergente.

O motivo que nos levou a escolher este tema foi, em primeiro lugar, a pretensão de aprofundar o nosso próprio conhecimento do cristianismo dos primeiros séculos através dos Padres da Igreja. Em segundo lugar, uma razão mais pessoal, uma vez que este santo é patrono da ilha de Santo Antão, de Cabo Verde, da qual somos naturais. Durante o mês de Janeiro, os santantonenses prestam-lhe grandes homenagens, tomando-o como exemplo de vida e de santidade; daí o nosso interesse em aprofundar o nosso conhecimento relativo à vida deste grande Santo.

O nosso trabalho veio ainda a coincidir, em boa parte, com o Ano da Vida Consagrada. Coincidência que acrescenta novo interesse ao tema escolhido, já que com este propomos um reencontro com as origens e raízes da vida consagrada, na sua forma mais radical.

No nosso trabalho restringimos as fontes de referência à *Vita Antonii*, redigida por Santo Atanásio porque ela constitui, por si mesma, a grande fonte e paradigma das demais fontes no que toca à hagiografia cristã. De facto, a primeira *Vida de Antão* é a que melhor nos apresenta o «Pai do Monaquismo» e o grande ícone da santidade cristã no período pós constantiniano. Efetivamente, Antão é como que «pintado» por Santo Atanásio como o novo modelo de cristão perfeito.

Enquanto continuava atual a ameaça das perseguições, era o martírio que, como graça suprema, representava normalmente o ponto alto da ascensão espiritual de uma alma cristã chamada à perfeição. Porém, quando foi decretado o Edito de Milão e a Igreja se encontrou num clima de paz, os cristãos começaram a instalar-se, a viver a fé de uma forma menos rigorosa, o que levou a que se perdesse a convicção dos primeiros cristãos. As ondas de conversões, que agora aderiam à Igreja, muitas vezes superficiais ou interessadas, tanto nas massas como na elite, não podiam deixar de trazer o seu lado menos bom, ou seja, o afrouxamento da tensão espiritual no interior da Igreja.

Em tais condições, compreende-se que a fuga para fora do mundo tenha aparecido como condição, se não necessária ao menos favorável, para chegar à vida perfeita. Numa altura em que o martírio rubro, isto é, o martírio sangrento fruto da perseguição, já não acontecia, uma vez que a Igreja vivia um tempo de paz, alguns cristãos para não cair no relaxamento, partiam para o deserto onde faziam uma outra experiência de martírio: o martírio branco, ou seja, do dia-a-dia no deserto, que conduz a uma vida de renúncia e mortificação.

Ao longo do nosso trabalho pretendemos encontrar respostas sobre o contexto e a gênese de experiência monástica, em que medida esta experiência é evangélica, em que medida esta vida é conforme à Escritura, em que medida esta radicalidade evangélica de Santo Antão não é uma vida marginal à Igreja, de que forma este estilo de vida apresentado tem a ver com a vocação batismal, isto é, como é que eles levam a sério a sua vocação batismal de entregar as suas vidas totalmente a Deus. Por último, tentaremos mostrar a fidelidade destes homens à Igreja na vida ascética por eles praticada.

Quanto a estrutura da presente dissertação, esta divide-se em três capítulos:

No primeiro capítulo, intitulado *contexto político e eclesial*, procuraremos situar Atanásio e a sua obra no seu tempo e ambiente histórico e religioso, para compreender melhor o homem que ele foi e também a sua teologia. Procuraremos mostrar que as circunstâncias em que Atanásio viveu influenciaram muito a sua forma de pensar e agir. Vivendo num contexto social e político marcado pela controvérsia ariana, como pastor da sede principal de Alexandria sentiu-se na obrigação de ser um modelo da ortodoxia e defendeu a Igreja até à morte. Antes de morrer já era aclamado como «coluna da Igreja». Não é por acaso, portanto, que Gian Lorenzo Bernini tenha colocado sua estátua junto das dos outros santos doutores da Igreja oriental e ocidental, a saber: Ambrósio, João Crisóstomo e Agostinho, que na maravilhosa abside da Basílica Vaticana rodeiam a Cátedra de São Pedro.

No segundo capítulo, denominado *A Vita Antonii*, debruçar-nos-emos, numa primeira parte, sobre o autor Atanásio e, numa segunda parte, na própria obra, a *Vita Antonii*. Na primeira parte, procuraremos conhecer melhor a pessoa que Atanásio foi, o seu ministério episcopal, muito controverso e que levou o bispo de Alexandria cinco vezes ao exílio e, por último, o seu contato e amizade com os monges. Na segunda parte, centrar-nos-emos na obra *Vita Antonii*, veremos as circunstâncias e a data em que foi escrita, bem como o seu género literário, os seus destinatários, a sua autenticidade e a sua importância posteriormente para o monaquismo, quer oriental quer ocidental.

No terceiro capítulo, com o título de *Antão, modelo da vida cristã*, procuraremos analisar alguns pontos presentes na obra *Vita Antonii* a saber: o seu itinerário vocacional, o seu caminho de obediência à Palavra, o combate espiritual, entre outros, através dos quais se nos afigura que o santo monge do Egito nos traça pistas que podem levar qualquer cristão a um caminho de perfeição cristã.

Em resumo, a obra de Santo Atanásio apresenta-nos Santo Antão como colono egípcio de origem nobre, detentor de muitos bens. Apesar disso, o autor mostra-nos Antão como um homem iletrado que renuncia aos bens, tendo em conta o Bem maior que é Deus. Antão ensina-nos a não nos prendermos às coisas, para podermos ser livres para Deus e, assim, sermos livres para os irmãos. Mostra-nos que nos apegamos desordenadamente às coisas terrenas, amarramo-nos a valores que não são essenciais. São Paulo chama a isso «a raiz de todos os males» (1 Tim 6,10). Antão com esta sua radicalidade ensina-nos a não nos saciarmos com as coisas deste mundo, mas sim a saciarmo-nos de Deus, a ser livres para Deus e a não colocarmos obstáculos, durante a nossa vida terrena, que nos impeçam de chegar a Deus. A nossa riqueza é Deus e seu Reino e por isso não necessitamos de outras riquezas. «Bem-aventurados os pobres porque deles é o Reino de Deus» (Lc 6,20).

Podemos dizer que, diante daquela cultura dos intelectuais recentemente convertidos, que transpunham para o interior do cristianismo a tradição aristocrática de seus mestres pagãos, o monacato quer reafirmar, como o fará o franciscanismo mais tarde, no século XIII, o primado dos simples, o qual constitui um dos aspetos essenciais da mensagem evangélica. Este desafio para a pobreza está presente em toda a história da Igreja, como acontece hoje nos apelos do Papa Francisco. Isto mostra como a nossa investigação não deixa de ser atual.

Olhando para este percurso de Antão, numa altura que estamos a celebrar o Ano da Vida Consagrada, relembremos e damos graças porque tudo teve o seu início aqui. A vida consagrada nasce na radicalidade evangélica dos monges. Antão e os primeiros monges viveram a sua radicalidade evangélica, no horizonte das bem-aventuranças: «sedes perfeitos, como é perfeito o vosso Pai celeste» (Mt 5,48), e rapidamente atraíram muitos a seguir o mesmo caminho, aos quais davam formação nos pequenos ermitérios que mais tarde dariam lugar aos conventos.

Antão exprime um imenso serviço de caridade para com o próximo. No encontro face a face com aquele Deus que é Amor, o monge sente a exigência imperiosa de transformar a sua vida também no serviço ao próximo. Assim se explicam as grandes estruturas de acolhimento, assistência e tratamento que surgiram ao lado dos mosteiros.

De igual modo se explicam as extraordinárias iniciativas de promoção humana e de formação cristã, destinadas primeiramente aos mais pobres, de que se ocuparam primeiro as ordens monástica e mendicantes e, mais tarde, os vários institutos religiosos masculinos e femininos ao longo de toda a história da Igreja.

CAPÍTULO I

CONTEXTO

Não podemos perceber a pessoa e obra de Atanásio, bem como o protagonista da «*Vita Antonii*», sem os inserirmos no contexto histórico e eclesial do seu tempo. Começemos, pois, por falar do ambiente em que nasceram e viveram.

1.1 Situação política e eclesial

Em Fevereiro de 313, Constantino, depois de ter eliminado o seu adversário Maxêncio e assumido o domínio total do ocidente, em conferência com Licinius, que continuava a reinar no oriente, promulgou o célebre decreto de tolerância religiosa que garantia aos cristãos, depois de três séculos de intermitentes mas violentas perseguições, a paz e a liberdade de culto¹.

A liberdade religiosa e, após ela, a conversão cristã do Império romano, tiveram profundas repercussões sob o ponto de vista histórico-cultural: as portas da Igreja abriram. Nos princípios do século IV, os cristãos constituíam ainda uma reduzida minoria dentro do Orbe romano: embora houvesse certas regiões mais densamente cristianizadas, em conjunto não alcançariam dez por cento da população. Sob o Império pagão perseguidor, apenas homens de grande têmpera espiritual tinham a altura moral necessária para arrostar os riscos e desvantagens humanas que a conversão cristã trazia consigo. Foi apenas a partir de Constantino que as multidões de pessoas vulgares, que são sempre a maioria nas sociedades terrenas, encontraram o acesso expedito a Igreja. Isto fez com que o cristianismo passasse de um regime de comunidade cristã para o de sociedade cristã, o que trouxe seus problemas naturalmente².

O primeiro resultado da nova realidade cristã foi uma visão diferente da forma de incorporação à Igreja. Durante os séculos precedentes, a conversão em idade de discernimento foi a via ordinária de acesso às comunidades cristãs. «*Fiunt, non*

¹ Cf. I. LAMELAS, *Constantino: Da história ao mito, do mito à lenda*, in *Itinerarium*, LIX, (2013) 191.

² Cf. J. ORLANDIS, *História Breve do Cristianismo*, Rei dos Livros, Lisboa, 1993, 33.

nascuntur christiani»³ – os cristãos não nascem, fazem-se – é uma frase de Tertuliano cujo sentido mais óbvio parece ser que, no seu tempo, entre os séculos II e III, a maior parte dos fiéis nasciam pagãos e «faziam-se cristãos» depois. Este fator de massas que batiam a porta da Igreja para receber o batismo fez com que os cristãos deixassem de ter aquela fé convicta dos primeiros cristãos, mas sim uma fé social e de comodismo.

Outro aspeto que se fez notar nesta época foi a Igreja permitir ser demasiadamente determinada pelo Estado. A fronteira entre o temporal e o espiritual, o profano e o sagrado, não se estabelece entre as instituições da Igreja e as do Império: insinua-se por vezes de forma dramática, no interior mesmo da personalidade tão complexa do imperador cristão⁴.

Ora o próprio imperador, com tal, não permanece estranho ao domínio das realidades espirituais. Os problemas religiosos ocupam um lugar demasiado amplo nas preocupações de seus súbditos e na sua vida quotidiana. O interesse que o imperador vota às questões religiosas é muito mais direto, mais profundo; também ele participa do espírito da nova religiosidade. Afirmamos que, ao tornar-se cristão, o imperador não perdera o seu carácter sacral, muito pelo contrário⁵.

Unificando sob a sua autoridade todo o mundo romano, o mundo civilizado, o poder imperial aparece como imagem terrestre da monarquia divina. Manifestação visível de Deus sobre a terra, verdadeira teofania, o «piíssimo» imperador, «bem-amado de Deus», sente-se responsável diante d'Ele pela salvação de seus súbditos e já não apenas pelo bem-estar temporal dos mesmos; sente-se chamado a conduzir o género humano para a verdadeira religião que ele proclama e ensina. Os seus teólogos de corte chegam ao ponto de lhe atribuir uma espécie de poder episcopal que cobriria o Império todo⁶.

Não se contenta, por exemplo, o imperador em facilitar a reunião dos concílios e apoiar com a sua autoridade a execução de suas decisões. Ele próprio toma a iniciativa de os convocar, de os encarregar dos problemas dogmáticos ou disciplinares que deverão tratar. Isto foi muito claro no Concílio de Niceia. O imperador assiste às discussões, favorece a formação de uma maioria, ajuda a estabelecer a unanimidade; facto que obriga a elaborar para si uma opinião sobre os problemas propriamente eclesiásticos que estão em jogo, o que facilmente o levará a desempenhar um papel em

³ TERTULIANO, *Apológico*, XIII, 4, (ed J. C. MIRANDA), Alcalá, Lisboa, 2002, 264.

⁴ Cf. J. ORLANDIS, *História Breve do Cristianismo*, 40.

⁵ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», in L.-J. ROGIER – R. AUBERT – M. D. KNOWLES (Dir.), *Nova História da Igreja*, vol. 1, Petrópolis, Vozes, 1984, 253.

⁶ Cf. K. BIHLMEYER – H. TUECHLE, *História da Igreja: antiguidade cristã*, Vol. I, Paulinas, São Paulo, 1964, 74.

sua elucidação. Sendo cristão, o imperador imagina-se com toda a naturalidade como o chefe do povo cristão: novo Moisés, novo David, à frente do verdadeiro Israel, o da Nova Aliança⁷.

Todavia, esta «viragem constantiniana» não consegue apropriar-se da alma toda de seus súbditos, pois numa época tão impregnada de preocupações religiosas o homem não se imagina apenas como cidadão no Estado ao serviço de uma pátria terrestre, mas também, e quem sabe acima de tudo, como um «cidadão do céu», membro de uma sociedade espiritual em cujo seio encontra solução o problema fundamental a seus olhos, a saber, as suas relações com Deus.

Por outras palavras, podemos dizer que, felizmente, no seio da própria Igreja surgiram sempre movimentos de resistência às ondas de secularização que o excessivo envolvimento na república sempre acarretou. O monaquismo do século IV foi mais um desses movimentos contra-a-corrente dos tempos que quiseram manter vivo o paradoxo da cidadania cristã e o horizonte da história, alargado bem para além do que «os olhos que a terra há-de comer» podem abarcar⁸.

1.1.1 A cidade de Alexandre

Fundada por Alexandre Magno em 322 a.C., como uma autêntica «polis» grega dentro do Egito, a cidade que dele tomou o nome depressa se tornou num dos centros políticos e culturais mais importantes da Antiguidade. Graças à sua situação estratégica no Mediterrâneo, rapidamente se afirmou como porto de passagem obrigatória nas viagens entre Europa e África, Arábia, Síria e Ásia central, entrando assim em competição direta com o Pireu, Siracusa, Cartago e os portos fenícios⁹.

Em poucas décadas, a sua população superava a de Atenas e a de Corinto. Também alcançou um posto de primeira ordem no âmbito cultural. No «Museu» de Alexandria, a primeira «academia das ciências» da história, floresceram as diversas escolas do saber, desde a medicina à física, passando pela astronomia e demais saberes. Foi nesta cidade cosmopolita que se reuniu o maior espólio bibliotecário do mundo antigo, na famosa biblioteca que chegou a albergar cerca de 700 000 livros¹⁰.

⁷ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», 254.

⁸ Cf. I. LAMELAS, *O cristão e a res publica: Lições de história mais antiga*, in *Revista lusófona de ciências das religiões* 16/17 (2012) 330.

⁹ Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, Ciudad Nueva, Madrid, 1992, 11.

¹⁰ Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, CN, 12.

Por volta do ano 200 a.C., Alexandria era a maior cidade do mundo, integrada por grupos de habitantes das mais variadas proveniências. Um deles, de uma importância singular, era a comunidade judaica¹¹, numerosa e culta, dentro da qual se realizaria a primeira tradução da Bíblia para uma língua distinta do hebraico e o aramaico, a famosa tradução dos *Setenta* que exercerá uma enorme influência no judaísmo da diáspora e nos primeiros séculos cristãos¹².

A Grécia estava sob o domínio da Macedónia. As conquistas de Alexandre Magno espalharam o helenismo por todo o Oriente. Várias cidades receberam o nome de Alexandria e se tornaram centro de difusão da cultura grega no Oriente. As obras de arte do helenismo chamam a atenção pela harmonia, como se pode observar no Partéon, o mais célebre dos templos gregos na Acrópole de Atenas, e no Farol de Alexandria, no Egito, uma das sete maravilhas do mundo antigo¹³.

Alexandria rapidamente passou a ser o lugar privilegiado para os pensadores, poetas, artistas e todo o tipo de eruditos¹⁴. No Museu, um enorme edifício onde eram ministradas várias disciplinas como a Filosofia, Filologia, Matemática e Astronomia, trabalharam os maiores cérebros do tempo. Aí se desenvolveram as principais escolas de pensamento, herdeiras de Atenas e do Platonismo. A herança platónica, associada à religiosidade oriental, assumiu a forma de um neoplatonismo de que Plotino foi o grande representante.

Por volta dos séculos primeiro antes e primeiro depois de Cristo, a cultura hebraica com Aristóbulo e Filão tornara-se abertamente permeável à cultura clássica e à filosofia helénica. Estes dois grandes nomes do judaísmo helenístico, que teve em Alexandria o seu epicentro, acabaram por introduzir o método exegético-alegórico¹⁵ na interpretação das Escrituras Sagradas. Tal reinterpretação de Moisés à luz de Platão levou à adoção de motivos platónicos e estoicos por parte da sabedoria judaica.

O eremitismo tão forte na tradição egípcia e alexandrina acabou também por influenciar a especulação judaico-helenística¹⁶.

À volta de Alexandria floresceram também movimentos religiosos e gnósticos que irão influenciar fortemente o cristianismo, mormente na sua vertente mais douta¹⁷.

¹¹ Cf. J. DANIÉLOU, «Das origens até ao terceiro século», in , L.-J. ROGIER – R. AUBERT, – M. D. KNOWLES, (Dir.), *Nova História da Igreja*, vol. 1, Petrópolis, Vozes, 1984, 142.

¹² Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, CN, 1.

¹⁴ Cf. P. VALENTIN, *Clément d'Alexandrie*, Ouvrières, Paris, 1963, 9-21.

¹⁵ Forma de interpretação da sagrada Escritura que, em vez de ver o sentido histórico, vê o sentido figurativo. As pessoas, instituições e os acontecimentos são apresentados como prefiguração do futuro. Foi aplicada particularmente ao AT. Cf. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Vol. I, Gabalda, Paris, 1922, 328.

¹⁶ Cf. L. MACALI, «Alessandria», in *Enciclopédia filosófica*, Vol. I, Seconda Edizion Interamente Rielaborada, A - Conoscenza, G. C. Sansoni, Firenze, 1967, 167.

1.1.2 A Escola de Alexandria

A escola de Alexandria é a escola que melhor conhecemos da antiguidade tardia¹⁸. Nos finais do século I, na cidade de Alexandria, o cristianismo convive de perto com todos os elementos da cidade. Como consequência, surgiu um vivo interesse pelos problemas de tipo teórico, o que leva à fundação de uma escola teológica, o *Didaskaleion*. A escola de Alexandria é o centro mais antigo de ciências sagradas na história do cristianismo, ambiente onde se desenvolveram seus traços característicos: grande interesse pela investigação metafísica dos conteúdos da fé, preferência pela filosofia de Platão e Plotino e interpretação alegórica da Sagrada Escritura. Entre os seus alunos e professores contam-se teólogos famosos como Clemente, Orígenes, Dionísio, Pedro, Atanásio Dídimo e Cirilo¹⁹.

Do ambiente alexandrino provêm alguns dos nomes de proa do gnosticismo: Caipócrates, Basíledes, Valentim e discípulos. A presença desta corrente gnóstica vai influir profundamente a reflexão cristã dos autores alexandrinos que, como Clemente e Orígenes, vão apresentar o cristianismo como «a verdadeira gnose». De facto, as escolas gnósticas dirigiam-se, preferentemente, às classes cultas, desprezando a grande massa dos cristãos que continuavam a preferir a «simples fé». Caberá a Clemente e Orígenes responder a este desafio, conciliando a razão com a fé, a gnose com a *regula fidei*²⁰.

Coube sobretudo a Clemente e a Orígenes o mérito de terem aberto a reflexão cristã ao diálogo com os saberes e cultura do tempo. Seguindo o caminho já preparado por Filão de Alexandria, estes dois mestres cristãos deitaram mão da filosofia platónica e neoplatónica, bem como da alegoria, para reinterpretar as Escrituras, propondo através do «sentido espiritual» um verdadeiro itinerário que convidava a passar da letra ao espírito, da fé à gnose, do exterior e visível, ao retiro interior²¹.

a) Clemente de Alexandria

Clemente nasceu na Grécia, em Atenas, por volta do ano 150, filho de uma família pagã. Desde muito novo mostrou grande interesse pelas questões religiosas.

¹⁷ Cf. A. LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne, Clément et Origène*, Edição preparada por Carmelo Giuseppe Conticello, Paris 1912, 61-76.

¹⁸ Cf. H. CROUZEL. «Didaskaleion», in *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2002, 406.

¹⁹ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, BAC, Madrid, 1961, 317.

²⁰ Cf. M. SIMONETTI, «Alexandria»: II. «Escola», in DPAC, 72.

²¹ Cf. A. LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, 90-93.

Prova esta afirmação o empenho que põe nestas questões e a forma como descreve em pormenor os mistérios de Elêusis²². Provavelmente ele próprio seria um iniciado.

Quanto à sua conversão ao cristianismo nada se sabe. Tudo leva a crer que fez os seus estudos principais e que ficou profundamente apaixonado pela filosofia grega e em especial por Platão.

Como era próprio dos que queriam aprofundar mais a sabedoria e a verdade, também Clemente parte pelo mundo à procura de novos mestres e de respostas nas outras culturas para encontrar a verdade e a verdadeira sabedoria. Este período é para ele de grande importância, não só pelos conhecimentos adquiridos, mas por ter sido durante as viagens que encontra o cristianismo e o abraça com total entrega. Fez o seu encontro pessoal com o Filho de Deus através da moral cristã, do ensino dos mestres e do testemunho das comunidades²³.

Para termos uma noção do que era o ambiente que Clemente encontra em Alexandria, basta vermos como ele fala dos mestres que lá encontrou:

«Um Jónico, vivia na Grécia, outros na grande Grécia. Um destes era de Cele-Síria, outro do Egipto, outros do Oriente. Da Assíria, outro da Palestina, hebreu de nascimento. O último que encontrei, era o melhor no pensamento, estava escondido no Egipto. Verdadeira abelha da Sicília. Recolhia o néctar das flores que cobriam os campos dos Profetas e dos Apóstolos, depositava na alma dos ouvintes uma ciência pura (gnose). Fui para o Egipto e lá fiquei»²⁴.

Quanto a quem o terá introduzido neste mundo da intelectualidade cristã Clemente quase que nos deixa sem saber. Mas lendo nas entrelinhas podemos concluir que terá sido Panteno²⁵.

Das obras chegadas até nós, três são fundamentais: o *Protréptico* ou exortação à fé, o *Pedagogo*, tratado da moral prática, e os *Stromata* ou Tapessaria. Os *Stromata* constam de oito livros. Clemente dirige-se principalmente a um amplo público de pagãos interessados pela filosofia. Quer apresentar a gnose cristã como um ideal superior ao de qualquer outra gnose. Estuda com preferência o problema das relações entre o Cristianismo e a cultura profana, especialmente a filosofia grega. Recorrendo à história, expõe factos com os quais tenta demonstrar que a filosofia grega se tinha inspirado na «filosofia bárbara» anunciada pelos profetas do Antigo Testamento.

²² Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Protrepticus*, II. 17.1; 21.2, (ed. C. MONDÉSERT), SCh, 2 bis, Cerf, Paris, 2004, 76.

²³ Cf. G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, Gabalda, Paris, 1962, 8-9.

²⁴ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, I, 1.11.1-2, (ed. C. MONDÉSERT), SCh, 30, Cerf, Paris, 1951, 76.

²⁵ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, I, 1.11.2, (ed. C. MONDÉSERT), SCh, 30, 51.

Noutros lugares da obra, combate os ensinamentos religiosos e morais da falsa gnose, à qual o autor contrapõe a figura ideal do gnóstico cristão.

O gnosticismo dominante nos séculos segundo e terceiro foi combatido por grandes pensadores cristãos. Irineu e Tertuliano foram duas figuras importantes neste combate. Ambos combatem o fenómeno refutando-o. Clemente tenta uma abordagem positiva, propondo uma gnose cristã, isto é, propõe um novo conceito de gnose. Agora o combate já não é só exterior, mas sobretudo interior. A inculturação requer uma gnose cristã.

O gnóstico é aquele que conhece e tem, como atitude básica no seu modo de existir, uma subjetividade apaixonada, em que o mundo é nada em comparação com a descoberta de si mesmo. Ele precisa de entrar em si mesmo, cair em si mesmo e voltar ao Pai que ele esqueceu (Lc 15,17). Conhece, não porque vai gradualmente adquirindo conhecimento, mas porque recebe conhecimento através de uma revelação interior. Não basta acreditar porque, para o gnóstico, a fé é inferior ao conhecimento²⁶. Por isso, a gnose leva à redenção do homem interior e espiritual e não à do corpo ou da alma inferior.

A pessoa é um ser puramente espiritual, um pequeno Deus que pertence ao mundo superior do espírito, embora vivendo a experiência atual dos sentidos e do pecado. O gnóstico, ao ter consciência desta realidade, cai em si e, desse modo, renasce para o mundo espiritual. Esta teoria do conhecimento tem o seu ponto central na consciência do seu verdadeiro ser e não a partir de alguma divindade exterior. O mais importante é o eu pessoal. O gnosticismo pode ser considerado como uma religião que salva através do conhecimento. Não um conhecimento externo mas um conhecimento mais profundo do eu pessoal, que é dado através de uma revelação interior²⁷.

A melhor definição para este tipo de gnosticismo é a que diz que a gnose não passa de um conhecimento dos mistérios divinos reservados a uma elite. De modo geral, o gnosticismo do segundo século é caracterizado pela ideia de que está na pessoa a chama divina, vinda do reino divino e agora sujeita ao nascimento e a morte. Por isso, a pessoa precisa do ser acordada pelo seu arquétipo celeste, a fim de se reunir a ele.

Em resumo: o gnosticismo pressupõe a identidade divina daquele que conhece, isto é, a substância divina da pessoa e o meio pelo qual ela conhece, a gnose, que acorda e atualiza, enquanto faculdade divina²⁸.

²⁶ Cf. G. BAREILLE, «Gnosticisme», in *dictionnaire de théologie catholique*, Vol VI-II. Letouzey et Ané, Paris, 1925, 1434-1467.

²⁷ Cf. R. M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, Seuil, Paris, 1964, 19.

²⁸ Cf. R. Mcl. WILSON, *La gnose et le nouveau testament*, Desclée, Paris, 1969, 43.

Para Clemente, o verdadeiro gnóstico é o cristão modelo, ideal, o que conhece, que contempla certas verdades, que procura e caminha na perfeição espiritual e que, por sua vez, é um educador que ajuda a que outros caminhem também no sentido da gnose²⁹. Esta é fruto da revelação e não de uma conclusão racional. Implica o conhecimento de Deus e de todo o universo. Esta revelação contida na Escritura é considerada como conhecimento do passado, do presente e do futuro, o mistério escondido desde os tempos antigos³⁰. Na sua contemplação, a alma gnóstica eleva-se através de esferas sucessivas que correspondem às ordens angélicas³¹. Dá-se um processo de ascensão a Deus: de escravos passam a fiel servidor, depois a filho, depois a eleito e amigo³².

Clemente não vê a gnose como uma vivência que acontece de passagem, mas como uma experiência profunda do eterno. É antecipação do estado beatífico³³. É também a sabedoria, ciência e compreensão do que é, do que foi e será, sólida e segura no que diz respeito à revelação feita pelo Filho de Deus. Por conseguinte, se a contemplação é o objetivo do sábio, aquele que ainda procura a sabedoria busca, persegue a ciência divina, mas não a encontra, a não ser que se deixe educar pela palavra profética, na qual aprende o que é, o que foi e o que será a verdadeira sabedoria. Esta gnose foi transmitida a alguns pelos apóstolos e por sucessão³⁴ até aos nossos dias. Clemente quer deixar bem clara neste ponto a força da tradição, como critério de verdade.

É esta a verdadeira gnose, aquela que os filósofos procuram mas não encontram. Ela só pode ser comunicada por revelação³⁵ e está inserida na Igreja. Esta revelação foi feita pelo Filho de Deus e foi transmitida oralmente e através da escrita pelos Apóstolos³⁶.

Clemente está convencido da dimensão eterna deste conhecimento. É um dom de Deus. «Porque Deus amou de tal modo o mundo que lhe deu o Seu Filho único. Não para o condenar, mas para salvar» (Jo 3,16-17). Portanto, a verdadeira gnose tem o seu

²⁹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, II, 10.46.1, (ed. TH, CAMELOT), SCh, 38, Cerf, Paris, 1954, 71.

³⁰ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VI, 9.78.6, (ed. P. DESCOURTIEUX), SCh, 446, Cerf, Paris, 1999, 219.

³¹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VII, 3.13.1, (ed. A. BOULILUEC), SCh, 428, Cerf, Paris, 1997, 69.

³² Cf. A. MÉHAT, *Étude sur les stromates de Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris, 1966, 458.

³³ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VII, 10.56.2-6, (ed. A. BOULILUEC), SCh, 428, 185.

³⁴ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, VII, 11.61.1-2, (ed. A. BOULILUEC), SCh, 428, 197.

³⁵ Cf. J. DANIELLOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée, Paris, 1961, 410.

³⁶ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, I, 1.11.3, (ed. C. MONDÉSERT), SCh, 30, 51.

fundamento no conhecimento do verbo de Deus. «Se o Senhor é verdade, sabedoria e poder de Deus, como é de facto, então o verdadeiro gnóstico é aquele que conhece o Senhor e por Ele o seu Pai»³⁷.

Clemente propõe que a filosofia grega passe a ser um instrumento de trabalho na formulação e defesa do verdadeiro conhecimento, a filosofia cristã. Para isso tem que mostrar aos cristãos que a filosofia não é obra do diabo³⁸, mas é um dom duplamente providencial de Deus³⁹. Por um lado, foi dado para conduzir os gregos ao caminho da salvação; por outro lado, para ser o muro e sebe da vinha, isto é, da sã doutrina.

Assim como a Lei estava para os hebreus, assim também a filosofia estava para os gregos, até à vinda de Cristo. De agora em diante todos são chamados à justiça, segundo o ensinamento que vem da fé dado pelo Senhor, o único Deus dos gregos, dos bárbaros e de todo o género humano⁴⁰. Ele é o único Mestre. A realização de toda a história pessoal e da humanidade é a sabedoria de Deus feito homem.

Parece relevante sublinhar que Clemente não está a pregar para as multidões. Sendo ele um intelectual, fala para a comunidade académica, isto é, para a comunidade argumentativa do seu tempo. Não por desprezo aos simples, mas por fazer parte de uma escola inserida no meio intelectual de Alexandria. A filosofia que defende como sendo a única verdadeira é a filosofia Cristã que tem como mestre o Verbo Encarnado, o Filho de Deus. O martírio, um dos temas tratado nos *Stromata*, é apresentado por Clemente como essencialmente a perfeição do *ágape*, a plenitude da caridade:

«Os apóstolos, imitando o Senhor como verdadeiros gnósticos e homens perfeitos, deram a vida pelas igrejas que haviam fundado. Assim, os gnósticos que andam nas pegadas dos apóstolos, devem estar sem pecado e, pelo amor que consagram ao Senhor, amar igualmente a fim de, na hora da crise, enfrentarem as provações sem fraqueza e beberem o cálice da Igreja»⁴¹.

Os mártires são os «amigos de Deus», por excelência, porque participam da máxima caridade que Deus nutre pela humanidade. Cristo na sua paixão e morte é, ao mesmo tempo, a expressão acabada da amizade do Pai em relação aos homens e o modelo de reposta a tal amor. Ele é, por isso, o *arquimártir*, o protótipo do mártir por amor. Dai que os Padres da Igreja tenham visto na confissão da fé selada pela prova do

³⁷ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, II, 11.52.1-7, (ed. TH. CAMELOT), SCh, 38, 75-76.

³⁸ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, I, 1.18 1-4, (ed. C. MONDÉSERT), SCh, 30, 56-57.

³⁹ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, I, 5.28.3, (ed. C. MONDÉSERT), SCh, 30, 65.

⁴⁰ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, IV, 25. 159, (ed. A. VAN DEN HOEK), SCh, 463, Cerf, Paris, 2001, 321.

⁴¹ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, III, 9,66, 2, (ed. M. M. RODRÍGUEZ), Cuidad Nueva, Madrid, 1998, 415.

sangue a suma imitação da «paixão» e Cristo e a perfeição consumada da vida cristã⁴². Afirma Clemente que, se «enquanto permanecer na carne, o homem não pode ser perfeito – só o mártir mostrará e apresentará plenamente a obra perfeita»⁴³.

Ora, no entender do mestre alexandrino, aí reside a plenitude da caridade, que é a mesma que perfeição. «Chamamos ao martírio perfeição, não por ser o final da vida do homem, mas porque manifesta a perfeição da caridade»⁴⁴. O martírio não edifica apenas a Igreja com o seu testemunho. Possui ainda valor redentor. É obra de caridade fraterna. O mártir entrega a vida pelo próprio povo. O Senhor foi sinal de vida entregue em benefícios dos outros, querendo desta forma servir de exemplo a não nos ocuparmos apenas dos nossos próprios interesses, mas também dos do nosso próximo, porque a marca da verdadeira e sólida caridade é não procurar apenas a própria salvação, mas sim a dos irmãos. Segundo Clemente, o que caracteriza a especificidade do martírio é o ser essa resposta desmedida ao amor sem medida manifestado na paixão de Cristo⁴⁵.

Como já vimos, para Clemente o verdadeiro gnóstico é aquele que faz experiência profunda do eterno, que está neste mundo de passagem e, por consequência, não teme a morte. Por isso, Clemente confere ao gnóstico, que chegou a união ordinária com Deus, o nome de mártir⁴⁶. É nisso que repousa o valor demonstrativo do martírio. Tal valor do martírio não está necessariamente ligado ao heroísmo manifestado pelos mártires. Não se prova a verdade do cristianismo ao demonstrar que este representa uma causa suficientemente dinâmica para suscitar heróis – poderiam suscitá-los também causas humanas. Prova-o a verdade, ao atestar a presença do Espírito que opera obras que ultrapassam o poder humano, levando seres fracos que não são heróis a enfrentar a morte.

Porém, Clemente vai defender uma outra forma de martírio que é o martírio branco. Para ele, a essência do martírio não é o sacrifício da vida pela fé, mas o ato de amor-perfeito que ele testemunha. Por assim dizer, pode ser-se mártir pela observância estrita dos mandamentos de Deus durante toda a vida. O testemunho através de uma vida perfeita é, em qualquer caso, para Clemente um paralelo do martírio⁴⁷.

⁴² Cf. I. LAMELAS, *Deus sofre nos seus amigos: Os mártires*, in *Communio* 6 (2003) 505.

⁴³ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, IV, 21,130,5, (ed. A. VAN DEN HOEK), Sch, 463, 271.

⁴⁴ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, III, 9, 63, 4, CN, 409.

⁴⁵ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Qual rico se salvará*, 37, 1-6, (ed. C. NARDI – P. DESSCOURTIEUX), Sch, 537, Cerf, Paris, 2011, 195.

⁴⁶ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, IV, 4,14,4, (ed. A. VAN DEN HOEK), Sch, 463, 79.

⁴⁷ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, IV, 4,15,3, (ed. A. VAN DEN HOEK), Sch, 463, 79.

Esta doutrina do martírio das paixões e quotidiano será retomado por Antão e seus sucessores anos mais tarde.

Clemente lança assim as bases de uma teologia espiritual mística que vai ser desenvolvida por Orígenes e que, posteriormente, vai influenciar muito o monaquismo.

b) Orígenes

Orígenes é provavelmente o maior pensador do cristianismo. Foi a personagem mais controversa da história da antiguidade cristã e talvez o teólogo que mais influenciou a tradição cristã. Foi seguido por ilustres discípulos, como Gregório Taumaturgo, Heráclides, Dionísio, Atanásio, os Capadócijs e muitos outros. Mas, de forma indireta, podemos também falar em discípulos ou então em influência no pensamento de autores como: Evágrio Pôntico, Cirilo de Alexandria, Ambrósio, Agostinho, Cassiano, Gregório Magno, etc.⁴⁸.

Nascido em Alexandria por volta do ano 185, foi discípulo de Clemente. Não seria um cristão convertido, mas sim filho mais velho de uma família cristã numerosa. O seu pai, Leónidas, que procurou dar-lhe uma boa educação e o introduziu na Sagrada Escritura e nas ciências profanas, morreu mártir durante a perseguição de Severo.

Orígenes queria seguir ao passos do pai, desejando toda a vida entregar-se a Deus pelo martírio. Não obstante as muitas perseguições internas e externas, acabou por ser mártir apenas «de desejo», mas não deixou de consagrar toda a sua vida ao serviço da Palavra de Deus.

Com apenas 17 anos, vai dar aulas de retórica para sustentar a família que ficou a seu cuidado. Nesta altura, a famosa escola de catecumenato de Alexandria perdera os seus mestres que, como Clemente, tiveram de fugir ou morreram na perseguição. É neste contexto que o seu Bispo Demétrio lhe confia a direção da escola de catequese. Como responsável desta escola, vai atrair um grande número de discípulos pela qualidade do seu ensino, mas também com o seu exemplo de vida, com conta Eusébio: «Tal como falava, vivia e tal como vivia, falava. A isto se deve principalmente que, com a ajuda do poder divino, inumeráveis discípulos seguissem o seu exemplo»⁴⁹.

A fama de Orígenes logo se difundiu por toda a parte. Ele é chamado por todo o lado para dar instrução ou então como especialista em teologia para dirimir alguma controversia teológica⁵⁰.

⁴⁸ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 531.

⁴⁹ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, III,7, BAC, Madrid, 1973, 354.

⁵⁰ Cf. ORÍGENES, *Debate com Heraclides*, (ed. J. SCHERER), SCh, 67, Cerf, Paris, 1967.

Entretanto Adamantius, o «homem de aço» como ficou conhecido, e seus discípulos seguiam uma vida ascética de estudo e meditação da Escritura, movidos pelo desejo de serem mártires:

«Perseverou durante muitos anos neste género de vida, o mais filosófico, ora exercitando no jejum; cortava algumas horas do descanso, deixou de se deitar na cama e passou a deitar-se no chão duro. Antes pensava que se deviam observar fielmente as palavras do Senhor contidas no Evangelho, com o que nos recomendava a não ter duas túnicas, nem levar sandálias, nem passar o tempo preocupado com o futuro»⁵¹.

Todavia esta vida filosófica de elevada exigência moral poderá ter levado mesmo a alguns excessos. Sabemos pela mesma fonte que, por esta altura, o mestre de Alexandria vai interpretar demasiado à letra o texto de Mt 19, 12 «há eunucos que se fizeram pelo reino dos céus» e castra-se a si mesmo⁵². Para Crouzel, este ambiente e o seu desejo de martírio terão influenciado muito a iniciativa pessoal de se castrar: estado de espírito de iluminado, exageradamente imprudente, atitude montanista ou próximo do montanismo⁵³ então muito difundida⁵⁴.

Como quer que seja, este último acontecimento possibilitou a Demétrio, seu bispo, sob pretexto de impedimento, recusar a ordenação de Orígenes, ministrada pelos bispos de Jerusalém e Cesareia, embora com tal gesto, no dizer de Eusébio, apenas pretendesse mascarar a verdadeira causa, que residia na inveja em si alimentada pelo saber e muita capacidade do seu subordinado⁵⁵. Mas não ficou por aqui a sua atitude. Levou-o mais longe. Convocou, deste modo, dois sínodos, um para excomungar Orígenes da Igreja de Alexandria e outro para o depor do ministério sacerdotal⁵⁶. Quando, porém, após a sua morte, vaga a respetiva sé, sucedendo-lhe Héraclas, antigo discípulo e amigo de Orígenes, nem mesmo assim este conseguiria alcançar aquilo a que naturalmente tinha direito, quer dizer, a obtenção da justiça estrita, pois o novo bispo, não obstante a velha amizade, conduzido talvez pelo mesmo motivo do seu predecessor, homologa a sentença da condenação.

Apesar da sua condenação em Alexandria, aqui se conservou fielmente o seu pensamento, mesmo depois da sua morte. Isto mostra que o grande pensador não se encontrava isolado, visto atrair a si muitos admiradores seus discípulos, como, por

⁵¹ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI.III, 9-10, 354-355.

⁵² Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, 8, 1-3, 360-361.

⁵³ «No início do séc. III, época da grande perseguição sob Septímio Severo, o montanismo apresentava-se por todo o Império, como o partido dos mártires. É historicamente provado que a perseguição de Septímio Severo era especialmente dirigida contra montanistas e marcionistas, expressões mais perigosas do cristianismo, e que ambos os movimentos tiveram numerosos mártires». E. HOONAERT, *A Memória do Povo Cristão*, Vozes, Petrópolis, 1986, 106.

⁵⁴ Cf. H. CROUZEL, *Origène*, Lethieuleux, Paris, 1985, 28.

⁵⁵ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, VI, VIII, 4, 361.

⁵⁶ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 341.

exemplo, Gregório, o Taumaturgo, que em carta nos informa do ensino origenista na escola de Cesareia que integraria todo o saber grego no cristianismo, sem dúvida, em resposta contrastante à acusação do pagão Celso, segundo a qual não passavam os cristãos de pessoas sem cultura, incapazes de aprender a verdade em nível superior⁵⁷.

Durante a perseguição de Décio (250) foi feito prisioneiro e torturado. Nesta altura, o bispo Dionísio de Alexandria, seu antigo discípulo, reconciliou-o com a sua Igreja. Decaído pelos anos e debilitado pelos maus tratos da perseguição (embora tenha sido libertado), morreu no ano 253, com a idade de 69 anos, em Tiro, onde se tinha retirado por motivos de nós desconhecidos⁵⁸.

Orígenes é conhecido também como o «pai da espiritualidade monástica» tanto pela sua vida, como pela centralidade da Palavra de Deus na sua existência, como ainda pela sua doutrina centrada na espiritualidade e mística⁵⁹.

A doutrina espiritual de Orígenes recorda muitas vezes ao leitor a linguagem e as ideias de grandes místicos da história da espiritualidade cristã, como São Bernardo de Claraval ou Santa Teresa de Ávila. Orígenes é sem dúvida um dos grandes místicos da Igreja. Por desgraça, este aspeto de ensino de Orígenes foi muito descuidado e apenas recentemente começaram a dar-lhe alguma atenção. É impossível termos uma ideia cabal da sua personalidade e doutrina sem estudar o seu misticismo e a sua piedade que são as forças que estão latentes na sua vida e doutrina⁶⁰.

Orígenes propõe como primeiro passo, para os que desejam seguir um caminho de perfeição com Cristo, o conhecimento de si mesmo. Para ele é indispensável saber-se quem é, o que deseja fazer, o que deve evitar, o que deve melhorar e o que deve conservar⁶¹.

O resultado deste conhecimento de si mesmo e deste exame de consciência é reconhecer que temos que tomar as armas contra o pecado que nos impede de chegar à perfeição. Isto significa lutar contra as paixões e contra o mundo, como causa do pecado. Com isso, Orígenes propõe a libertação total das paixões. Para chegar a este ponto é preciso praticar continuamente a mortificação da carne. Esta luta conduz à renúncia do matrimónio. Não que Orígenes rejeite o matrimónio mas, para quem quer ser verdadeiro imitador de Cristo, Orígenes recomenda o celibato e o voto de castidade:

⁵⁷ Cf. ORÍGENES, *Contra Celso*, (ed. M. BORRET), SCh, 147, Cerf, Paris, 1969.

⁵⁸ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 341.

⁵⁹ Cf. H. CROUZEL, «Origène précurseur du monachisme», in, *théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1961, 15.

⁶⁰ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 391.

⁶¹ Cf. ORÍGENES, *Homilia sobre Cântico dos Cânticos*, 2, 12, (ed. O. ROUSSEAU), SCh, 37, Cerf, Paris, 1969, 145.

«Se oferecemos a nossa castidade, quero dizer, a castidade do nosso corpo, recebemos d'Ele a castidade do espírito... Este é o voto do nazareno, que é superior aos demais votos. Porque oferecer um filho ou uma filha, uma vitela ou uma propriedade, tudo isso é algo exterior a nós. Oferecer-se e agradar a Deus não com méritos dos outros mas sim com o nosso próprio mérito é mais perfeito e sublime que todos os votos, quem isto faz é imitador de Cristo»⁶².

Em louvor a Cristo, Orígenes diz que foi Ele quem trouxe a virgindade ao mundo, e vê nela o ideal da perfeição que consiste em *castitas et pudicitia et virginitas*⁶³.

Contudo o imitador de Cristo deve praticar, antes de mais o desprendimento da família, de toda a ambição mundana e das propriedades. Somente assim poderá chamar Deus e dar-Lhe espaço no seu coração. Sem isso, não há ascensão interior possível na vida do cristão⁶⁴. Esta separação do mundo e seus modos de vida é o primeiro requisito de uma vida cristã perfeita.

Um desprendimento tão completo do mundo não pode adquirir-se senão com a prática do ascetismo durante toda a vida. Orígenes dizia que fazem falta vigílias frequentes para domar o corpo⁶⁵, jejuns severos para manter-se mais suscetível ao espírito de Deus⁶⁶ e o estudo ininterrupto dia e noite da Sagrada Escritura que ajuda a concentrar-se nas coisas divinas⁶⁷.

Orígenes, com estas recomendações, pode considerar-se o precursor do monaquismo. Mas é-o, também, pela insistência com que recomenda a virtude da humildade. Nas suas homílias, recomendava àqueles que querem ser perfeitos que se sintam como o último de todos e declarava que o orgulho é a raiz de todos os pecados e males, a causa da queda de Lúcifer⁶⁸.

No seu tratado *De Oratione*⁶⁹, o teólogo alexandrino oferece à vida monástica um tratado de grande valor. As ideias deste tratado tiveram uma influência duradoira na história da espiritualidade. Este escrito foi lido pelos primeiros monges do Egito e a sua influência percebe-se nas regras monásticas mais antigas, especialmente na sua maneira de tratar a oração e a contrição.

⁶² ORÍGENES, *Homília sobre os Números*, 24,2, 8,4,226,2s, (ed. A. MÉHAT), SCh, 29, Cerf, Paris, 1951, 332.

⁶³ Cf. ORÍGENES, *Homília Cântico dos Cânticos*, 2, 13, (ed. O. ROUSSEAU), SCh, 37, 149.

⁶⁴ Cf. ORÍGENES, *Homília sobre o Êxodo*, 8,4, (ed. M. BORRET), SCh, 321, Cerf, Paris, 1985, 255.

⁶⁵ Cf. ORÍGENES, *Homília sobre o Êxodo*, 13,5, (ed. M. BORRET), SCh, 321, 393.

⁶⁶ Cf. ORÍGENES, *Homília sobre os Salmos*, 34,13, in PG, 12, 1310-1314.

⁶⁷ Cf. ORÍGENES, *Homília sobre o Genesis*, 10,3, (ed. H. LUBAC – L. DOUTRELEAU), SCh, 7 bis, Cerf, Paris, 2003, 265.

⁶⁸ Cf. ORÍGENES, *Homília sobre Jeremias*, 8,4, (ed. P. NAUTIN), SCh, 232, Cerf, Paris, 1976, 365.

⁶⁹ Cf. ORÍGENES, *Sobre a oração*, in PG 11, 414-562.

A Palavra de Deus é outra marca central na vida do teólogo alexandrino. A maior parte da sua produção literária está ligada à Bíblia, o que demonstra a sua relação de perto com as sagradas letras. Comentar as Escrituras foi uma tarefa imensa à qual Orígenes dedicou a sua vida inteira. Para Orígenes, a Bíblia não era somente um tratado de dogma ou moral, mas sim algo muito mais vivo, muito mais elevado, reflexo do mundo invisível. O seu primeiro princípio em relação à Palavra de Deus é que ela não é uma palavra morta, encerrada no passado, mas sim uma palavra viva, que é dirigida diretamente ao homem de hoje. O seu segundo princípio é que o Novo Testamento ilumina o Antigo e que, por sua vez, não revela toda a profundidade senão à luz do Antigo. É a alegoria que determina as relações entre ambos Testamentos. Orígenes está convencido de que a inteligência das escrituras é uma graça:

«Está no fim a doutrina segundo a qual as escrituras foram compostas pelo Espírito Santo e tem, antes do sentido que é óbvio, outro que está escondido para a maioria. O que está escrito é, de facto, a forma exterior de certos mistérios e a imagem de coisas divinas. Sobre este ponto, toda a Igreja está de acordo: que toda a lei é espiritual, mas que nem todos conseguem alcançar o sentido espiritual, mas somente aqueles a quem terá sido concedida a graça do Espírito Santo em palavra de sabedoria e ciência»⁷⁰.

Orígenes defende a inspiração estritamente verbal da Escritura, o que muitas vezes o obriga a recorrer à interpretação simbólica para salvar as dificuldades propriamente literais⁷¹. Chega mesmo a dizer que, na Escritura, «tudo tem um sentido espiritual, mas nem tudo tem um sentido literal»⁷². Para Quasten, temos aqui o ponto de partida de todos os exageros do alegorismo medieval. Orígenes, por influências das teorias de Fílon, chega as vezes a negar a realidade da letra, de uma maneira que não se pode justificar. Vê um sentido espiritual em todas e cada uma das passagens da Escritura. Desta maneira, os seus procedimentos de interpretação alegórica às vezes tocam o fantástico⁷³.

Assim podemos dizer que Orígenes reforça mais que Clemente a importância da Sagrada Escritura. A Escritura para Orígenes é central, é uma regra de vida. Na Escritura o mestre Alexandrino encontra-se um guia espiritual para orientar a sua vida espiritual. Com a novidade que Orígenes introduz na Escritura, isto é, uma leitura da escritura espiritual e não só a letra, os homens começam a encontrar novos caminhos para chegar a Deus⁷⁴.

⁷⁰ ORÍGENES, *Os princípios*, I, *praef.* 8, (ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI), Sch, 252, Cerf, Paris, 1978, 87.

⁷¹ Cf. ORÍGENES, *Os princípios*, IV, 4,16, (ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI), Sch, 269, Cerf, Paris, 1980, 157.

⁷² ORÍGENES, *Os princípios*, IV, 4,3,5, (ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI), Sch, 269, 195.

⁷³ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 390.

⁷⁴ Cf. H. CROUZEL, *Origéne*, 91-117.

Orígenes fala do contacto pessoal da alma com o Logos. É o primeiro dos Padres da Igreja que, tratando da presença de Cristo no mundo, institui sobre as missões invisíveis d'Ele, ou seja, do Logos que vai paulatinamente revelando-se ao homem, ao longo da sua história. Esta concepção permite-lhe desenvolver uma doutrina de tipo místico, pela qual ele é denominado fundador da mística cristã.

No *De Principiis*, Orígenes apresenta como que o ponto de partida da mística cristã:

«O Sumo Bem, ao qual tende toda a natureza racional e que também é denominado fim de todas as coisas, segundo também a definição de muitos filósofos, consiste em tornar-se, quanto possível, semelhante a Deus. Mas este conceito não creio que os filósofos o tenham encontrado, mas que tenham extraído da Sagrada Escritura. Com efeito, o primeiro a formulá-lo foi Moisés, quando descreveu a primeira criação do homem dizendo: 'Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança', e ajuntou: 'Deus fez o homem à sua imagem, o fez à imagem de Deus, os fez homem e mulher e os abençoou' (Gn1.26-27). Pelo facto de ter dito: 'E o fez à imagem de Deus' e ter omitido a semelhança, indica que o homem desde a primeira criação obteve a dignidade de imagem, enquanto a perfeição da semelhança lhe foi reservada para o fim, no sentido que ele a deve conseguir, imitando a Deus com a própria operosidade. Assim, tendo-lhe sido concedido no início a possibilidade de perfeição por meio da dignidade da imagem, ele pode no fim realizar a perfeita semelhança por meio das obras»⁷⁵.

O raciocínio de Orígenes baseia-se no facto de que, em Gn 1,26, Deus quer fazer um homem à sua imagem e semelhança e depois, em Gn 2,27, o cria só à sua imagem. A imagem é um estado inicial; a semelhança torna-se o ponto de chegada. Por meio da «dignidade da imagem», Deus deu à criatura racional a possibilidade de chegar a ser como ele. No fim, o homem pode realizar a perfeita semelhança com Deus, pois foi criado à imagem de Deus.

O homem perdeu a imagem por obra do pecado. Melhor, esta imagem está escondida, não perdida. Ela está sufocada e ofuscada pelo pecado. Esta imagem, o homem deve reencontrá-la e caminhar da imagem à semelhança de Deus.

Orígenes descreve a lenta ascensão do homem para Deus, considerando que esta caminhada na passagem da imagem à semelhança. Noutras palavras, para Orígenes a realidade terrestre é uma sombra da realidade celeste. Portanto, é na medida em que o homem passa da realidade imediata à realidade espiritual que ele se assemelha mais e mais a Deus. É começar a perceber a realidade toda nos horizontes de Deus, ou ainda, na sua referência ao Logos, do qual toda a realidade é revelação.

O comentário do *Cântico dos Cânticos* é de grande importância para compreender a doutrina mística de Orígenes. Se há aplicações do *Cântico dos Cânticos*

⁷⁵ ORÍGENES, *Os princípios*, III, 6,1, (ed. H. CROUZEL – M. SIMONETTI), SCh, 268, Cerf, Paris, 1980, 239.

a Cristo e à Igreja, cada versículo é analisado à luz da relação existente entre Cristo e o cristão.

No prólogo do comentário, Orígenes ensina:

«Segundo o ensinamento dado (...) pelo mui sábio Salomão, todo o homem que ‘deseja a sabedoria’ deve começar por se iniciar na moral e compreender o que está escrito: ‘Tu desejas a sabedoria? Pratica os mandamentos de Deus e Ele te dará’. Por isso este Mestre, o primeiro que ensinou aos homens a devida filosofia, colocou no início das suas obras os *Provérbios*, onde a moral é ensinada como dizíamos; assim, ao discípulo, depois de ter progredido no conhecimento, distinguindo os princípios e as essências das coisas, é-lhe necessário abandonar a ‘ vaidade das vaidades’ e apressar-se por alcançar as realidades eternas e sólidas. Assim encontra-se, após os *Provérbios*, o *Eclesiástico*, que nos ensina que todas as realidades visíveis são inconstantes e frágeis; este conhecimento não deixará de marcar o discípulo pela sabedoria, ao conceder-lhe pouco valor e ao dizer adeus a este mundo, a fim de ir ao encontro das realidades invisíveis e eternas que lhe são ensinadas de modo espiritual no *Cântico dos Cânticos*, mediante imagens emprestadas ao amor (...). Este tríplice aspeto da filosofia divina foi prefigurado, parece-me, pelos três bem-aventurados e santos patriarcas; e é para significar as etapas da iniciação deles que o Altíssimo quis denominar-se também ‘o Deus de Jacó’. Abraão, por causa da sua obediência, significa a sabedoria moral... Isaac corresponde ao conhecimento da natureza, pois cava poços e busca penetrar nos princípios fundamentais de todas as coisas. Mas Jacó representa a visão de Deus, pois é por ter completado Deus que ele foi nomeado ‘Israel’ e lhe foi dado ver o exercício celeste e a casa de Deus, e os anjos indo e vindo, e a escada que reunia o céu e a terra»⁷⁶.

Das obras atribuídas a Salomão, Orígenes portanto retém: os *Provérbios*, o *Eclesiástico* e o *Cântico dos Cânticos*. Estas obras representam três aspetos diversos da reflexão filosófica e da ascensão do homem para Deus. Nos gregos, Orígenes encontra três disciplinas: a ética, a física e a teoria, que corresponderiam à filosofia moral, natural e especulativa e que elevam o homem até Deus.

O *Cântico* proclama como através do amor se chega à união com Deus. Aqui Orígenes reflete bem a Tradição. Para ele, o amor é força a animar e a sustentar todo o caminho do homem para Deus. A contemplação é fruto do amor pela Verdade. A mística fala assim do caminho do homem para a Verdade – caminho que começa nesta vida e prossegue na outra.

Por acentuar a verdade, alguns autores julgam a mística apresentada por Orígenes como essencialmente intelectualista. O ponto alto da sua mística é sem dúvida o conhecimento, mas um conhecimento no amor. É união de amor o ápice de toda mística e que impregna todo o caminhar do cristão.

Outro aspeto bem acentuado por Orígenes é a sua sensibilidade com a teologia martirial, isto é, a importância de viver preparado para o martírio, à semelhança de seu mestre. Clemente de Alexandria e dos primeiros cristãos tinham esta marca bem presente na sua vivência do cristianismo. Tal foi o caso de Santo Inácio de Antioquia

⁷⁶ ORÍGENES, *Cântico dos Cânticos*, 13, 62-64, (ed. O. ROUSSEAU), Sch, 37, 63.

que recordava aos cristãos: «Se não estamos dispostos a morrer por Cristo, para imitar a sua paixão, a sua vida não está em nós»⁷⁷. Ou então São Justino que se deixou impressionar e converter⁷⁸ pela «serenidade e alegria com que os fiéis enfrentam a morte»⁷⁹. Assim também Orígenes não é indiferente a esta experiência do martírio. Como já foi dito, ainda muito jovem exorta o pai a não desistir do testemunho supremo da fé, quando este foi preso para ser condenado a morte. Quando Leónidas foi decapitado, o pequeno Orígenes sentiu que devia acolher o exemplo da sua vida. Mais tarde, pregava em Cesareia: «Não me é útil ter tido um pai mártir, se não tenho um bom comportamento e não honro a nobreza da minha estirpe, isto é, o martírio do meu pai e o testemunho que o tornou ilustre em Cristo»⁸⁰. Numa homilia posterior quando, graças à tolerância do imperador Felipe o Árabe, já parecia não haver a eventualidade de um testemunho cruento, Orígenes exclama: «Se Deus me concedesse ser lavado no meu sangue, de modo a receber o segundo batismo tendo aceitado a morte por Cristo, afastar-me-ia deste mundo seguro... mas são bem-aventurados os que merecem estas coisas»⁸¹. Estas expressões revelam todo o seu desejo pelo batismo de sangue.

Para o cristão, as tribulações do tempo presente constituem uma constante admoção que lhe recorda que este mundo passará e são um continuado apelo à esperança da glória futura «que se revela em nós» e face à qual «os sofrimentos do tempo presente pouco significam» (Rm 8,18)⁸². É «o peso da glória que nos é prometida» (2Cor 4,17) que torna as penas presentes «leves» para aqueles que «demonstram amar Deus com toda a sua alma»⁸³. É o desejo profundo de ver Deus, suscitado por um tal amor, que move o mártir a «despojar-se deste corpo mortal» (Rm 7,24). A sua vida está em Deus; por isso, encara a vida como um «êxodo» deste mundo que atravessa com uma surpreendente imperturbabilidade⁸⁴. Sabe que quem participa dos sofrimentos de Cristo, também participa da sua consolação⁸⁵.

⁷⁷ IGNACIO ANTIOQUÍA, *Carta aos magnésios*, V, 2, (ed. J. A. CALVO), Ciudad Nueva, Madrid, 1991, 131.

⁷⁸ Cf. I. LAMELAS, *A parresia dos mártires: a coragem de afirmar a fé*, in *Communio*, 5, (2002) 398.

⁷⁹ JUSTINO, *Apologia, para os cristãos*, I, 39, (ed. C. MUNIER), SCh, 507, Cerf, Paris, 2006, 231.

«Eu próprio, quando era discípulo de Platão, escutando as acusações que se levantavam contra os cristãos, e vendo-os serenos perante a morte e tudo o que atemorizava os homens, comecei a refletir que era impossível que tais homens vivessem na maldade e no amor». JUSTINO, *Apologia para os cristãos*, II, 12, 1, (ed. C. MUNIER), SCh, 507, 357.

⁸⁰ ORÍGENES, *Homilia sobre o Êxodo* 4,8, (ed. M. BORRET), SCh, 321, 141.

⁸¹ ORÍGENES, *Homilia sobre os Juízes*, 7, 12, (ed. P. MESSIÉ-L. NEYRAND-M. BORRET), SCh, 389, Cerf, Paris, 1993, 182.

⁸² Cf. I. LAMELAS, *Deus sofre nos seus amigos: os mártires*, in *Communio* 6 (2003) 504.

⁸³ ORÍGENES, *Exortação ao martírio*, 2, in PG 11, 566.

⁸⁴ Cf. ORÍGENES, *Exortação ao martírio*, 3, in PG 11, 566.

⁸⁵ Cf. ORÍGENES, *Exortação ao martírio*, 5, in PG 11, 567.

Para Orígenes, igualmente o martírio é mais do que dar a vida pela verdade. O essencial do martírio é a atitude pela qual se desprende de tudo o que é terrestre. Esta talvez se adquira não somente durante as perseguições diante do tribunal do juiz, mas também em tempo de paz. Quando não se é chamado ao martírio, pode impor-se a si mesmo um martírio ascético quotidiano. Estas ideias foram acolhidas nos meios monásticos e, cada vez mais, a vida ascética dos eremitas e dos monges cenobitas foi considerada como um equivalente ao martírio.

1.1.3 A comunidade cristã de Alexandria

Diz-nos a tradição⁸⁶ que o primeiro anúncio da fé em Alexandria foi feito pelo evangelista Marcos, o discípulo de Pedro. Não há, porém, modo de sustentar historicamente esta antiga tradição. Com efeito, até ao fim do século II, verifica-se um silêncio nas fontes antigas que nos deixam na completa obscuridade no que se refere ao desenvolvimento da Igreja Cristã nessas paragens.

Em contrapartida, a partir do episcopado de Demétrio (bispo de Alexandria de 188 a 231), a documentação é generosa. Deparamo-nos desde então com uma organização eclesiástica já sólida que nos dá a entender que há muitos anos as comunidades florescia e se iam organizando. Por outro lado, é já nesta altura que se fala de uma «escola» catequética que ganhará crescente importância.

Mas é sobretudo com Eusébio (260d.C. – 340d.C.) que a documentação da Igreja de Alexandria cresce em abundância.

Na sua *História Eclesiástica* fala-nos da comunidade e dos seus evangelizadores. Eusébio recorda-nos que Marcos foi enviado para o Egipto para pregar o evangelho e estabelecer igrejas, a começar por Alexandria. Este Marcos, primeiro evangelizador do Egipto, tinha sido companheiro de Pedro e redator do segundo evangelho⁸⁷. Eusébio fala-nos ainda de uma aparição imediata de um grupo numeroso de crentes, que seriam o primeiro fruto da pregação de Marcos⁸⁸. Juntamente com Marcos terá estado Barnabé nesta missão de fundadores da comunidade cristã alexandrina. Ambos pertenciam ao grupo que fizeram o primeiro trabalho junto dos gentios, depois da rutura que Barnabé teve com Paulo, numa viagem apostólica a Chipre⁸⁹.

⁸⁶ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, II, II, 15,1, 88.

⁸⁷ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, II, II, 15,1, 88.

⁸⁸ Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica*, II, II, 15, 88.

⁸⁹ Cf. J. SANGRADOR, *Los Orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1994, 168.

Outra testemunho que nos dá uma ideia de como era a comunidade de Alexandria é a presença de Apolo, um judeu convertido de Alexandria, na igreja de Efésio, que pregava muito bem a respeito de Jesus. Certamente era catequista em Alexandria⁹⁰.

Tudo indica, pois, que o cristianismo chegou em Alexandria pelos missionários helenistas, isto é, por gentios convertidos que tinham em Marcos e Barnabé as cabeças, e também por judeus convertido como é o caso de Apolo.

O cristianismo alexandrino, desde o princípio, teve em conta outras formas religiosas presentes na cidade, em cuja sombra ou imediações levanta os seus primeiros lugares de cultos. Referimo-nos sobretudo a Serapis – os serviços religiosos a Serapis e a Isis poderão ter deixado algumas marcas no futuro do cristianismo nesta cidade.

Certamente o aspeto mais marcante da comunidade cristã em Alexandria tem a ver com a necessidade de responder a uma cultura exigente, representada pelos grandes pensadores da época. Como ter uma palavra para a conversão destas pessoas? O cristianismo, que tinha nascido num meio rural na Palestina, muito cedo pensou que esta proposta tinha que ser anunciada no centro das grandes cidades como Roma, Atenas e Alexandria. Mas nas grandes cidades era confrontado com pessoas muito cultas, o que obrigava a uma preparação e a uma divulgação diferente.

Assim, em Alexandria, dado o interesse que desde sempre existiu em torno de tudo o que tivesse a ver com o intelectualismo, a comunidade cristã que lá nasceu, se quisesse ter futuro, não podia viver à margem desta inquietude intelectual, tal como tão pouco podia permanecer indiferente às ideias ou formas religiosas que estavam bem enraizadas na população internacional da cidade⁹¹.

A atitude dos primeiros missionários em Alexandria deve ter sido muito parecida com aquela que Paulo teve no areópago de Atenas (At 17, 21-31). Naquele ambiente não se podia pregar à semelhança do que se fazia nas sinagogas da diáspora. Também em Alexandria não se podia pregar de qualquer maneira, porque os seus habitantes tinham fama não só de cultos, mas também de sarcásticos e irascíveis, talvez devido à sua perspicácia intelectual⁹². Assim o cristianismo alexandrino, por influência das correntes filosóficas, tem como primeira preocupação levar a cabo o projeto vital dos princípios teóricos que ensinavam na escola alexandrina, configurando assim o chamado *cristianismo sapiencial*, que caracteriza o cristianismo desta cidade⁹³.

⁹⁰ Cf. AA. VV., Alexandria. *Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandria, mélanges offerts à Claude Mondésert*, Paris 1987, 160.

⁹¹ Cf. J. SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, 177.

⁹² Cf. J. SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, 177.

⁹³ Cf. J. SANGRADOR, *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, 181.

1.2 A crise ariana

A controvérsia ariana começa, pelo ano 320, por ser um conflito local em Alexandria, que rapidamente se torna numa problema para toda a Igreja Oriental e que, mais tarde, chegaria também ao Ocidente. Com efeito, dada a situação política da época e a interferência do poder civil nos assuntos eclesiásticos, tornou-se num problema geral. A falta da unidade doutrinal na Igreja era tida como um perigo para a unidade do Império Romano, o que fez com que os imperadores interviessem ativamente na crise⁹⁴.

Após a derrota e a capitulação de Licínio (outono de 324), Constantino encontra o ambiente cristão do Oriente tão violentamente dividido quanto estivera o da África em 313⁹⁵. Logo o imperador fez todos os esforços para dirimir os litígios entre os bispos orientais como já havia procurado fazer no Ocidente no tocante ao cisma donatista, promovendo os sínodos de Roma (311) e de Arles (314). Por isso, no fim do outono de 324, convocou os bispos para um sínodo geral, primeiro em Ancira, depois, por motivos de comodidade, em Niceia, nas imediatas vizinhanças de sua residência imperial de Nicomédia. O *cursus publicus* foi posto à disposição dos padres conciliares. O escopo essencial para o sínodo era duplo: aplanar a questão ariana e resolver a questão pascal⁹⁶.

Ário era já um presbítero influente na chefia da igreja de Baukalis, quando pelo ano 310, começou a espalhar ideias em torno da Trindade, numa posição contrária àquela que a Igreja defendia, provocando fortes polémicas no seio da Igreja. Desta vez, o assunto assumia muita importância visto que se tratava da discussão à volta da teologia trinitária⁹⁷. Este tema tinha sido objeto de grandes discussões em gerações precedentes na Igreja de Alexandria como no resto do mundo cristão, principalmente nos últimos anos do episcopado de Dionísio (260 – 265)⁹⁸. Por volta do ano 320 d.C., Alexandre, então bispo de Alexandria, convoca um sínodo onde excomunga Ário por promover uma doutrina que negava a divindade do Filho⁹⁹.

Em seus inícios, o arianismo apresenta a característica nítida de uma discussão a travar-se no interior da Igreja de Alexandria entre duas tendências teológicas opostas que pertenciam, tanto uma quanto outra, à sua tradição e, coisa paradoxal, pareciam ter-se

⁹⁴ Cf. M. SIMONETTI, *La crisis ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975, 26-29.

⁹⁵ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», 260.

⁹⁶ Cf. Ch. KANNENGIESSER, «Nicéia: Concílio de 325», in DPAC, 997.

⁹⁷ Cf. L. DÎNCA, *Le Christ et la trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012 145.

⁹⁸ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», 260.

⁹⁹ Cf. Ch. KANNENGIESSER, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain: une lecture des traités contre les ariens*, Beauchesne, Paris, 1983, 114.

encontrado uma e outra, sucessivamente, no mesmo Dionísio, seu representante. Ário que se considerava discípulo de Luciano, sacerdote de Antioquia, parece reassumir por sua conta a tendência subordinacionista defendida primeiro por Dionísio de Alexandria em sua polémica contra os sabelianos da Cirenaica e por causa da qual fora severamente censurado por seu homónimo bispo de Roma. Revendo em consequência a sua posição, Dionísio fora levado em seguida a insistir, pelo contrário, sobre a plena igualdade entre o Pai e o Logos¹⁰⁰.

Uma heresia é muitas vezes, em seu ponto de partida, a apropriação veemente de um aspeto autêntico mas parcial da revelação que, desenvolvido unilateralmente, se deforma depressa e compromete o equilíbrio de toda a teologia. Partindo de um rígido monoteísmo, Ário concebia Deus Pai, absolutamente uno e transcendente, como o «princípio não gerado» que não pode dividir-se nem comunicar-se a outro¹⁰¹. Ário aparece dominado por uma obsessão: salvaguardar no seio da Trindade a originalidade e os privilégios do Pai, único a ser não gerado, não criado, só Ele eterno, só Ele sem princípio, numa palavra o único verdadeiro Deus e isso é essencial: é Ele, de forma absoluta, o único a ser o princípio de todos os seres. Esta insistência conduz Ário a desvalorizar relativamente o Logos que, por sua vez, não é eterno, co-eterno ao Pai, incriado como ele (literalmente: não gerado, não criado), pois é do Pai que recebeu a vida e o ser.

Ário parte da doutrina trinitária de Orígenes, comum em Alexandria, que considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo como três hipóstases (isto é, realidades individuais subsistentes) distintas entre si, subordinadas uma às outras, embora participando de uma única natureza divina, acentuando de modo radical o seu subordinacionismo, provavelmente por reação contra o sabelianismo e certas concepções demasiado materialistas da geração do Filho pelo Pai. Este, segundo Ário, é uma mónada absolutamente transcendente no confronto com o Filho, que lhe é nitidamente inferior, diverso dele não só pela natureza mas também por hipóstase; Deus ele também, mas de nível, autoridade e glória inferiores. Enquanto Orígenes, e Alexandre depois dele, afirmavam que o Filho é coeterno ao Pai, que dele é *arché* ontológica, mas não cronológica, Ário pensa que, se o Filho fosse coeterno ao Pai, devia ser não gerado como Ele. Pela razão de não poder haver dois não gerados, o Filho, embora anterior a todos os tempos e a toda a criação, é posterior ao Pai do qual recebeu o ser. Ário apoiou a sua doutrina em determinado número de passagens da Sagrada Escritura que, com

¹⁰⁰ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», 261.

¹⁰¹ Cf. I. LAMELAS, *Sim, cremos: O credo comentado pelos Padres da Igreja*, UCP, Lisboa, 2013, 48.

referência ao Filho, usavam expressões como *fazer, criar* e semelhantes (Pr 8,22; At 2,36; Cl 1, 15, etc.)¹⁰².

Estas bases de que Ário parte, vão impedi-lo, desde o princípio, de entender retamente as relações entre o Deus Pai e o Deus Filho. Este princípio afirmava que a divindade tem de ser necessariamente incriada, mas também inata. Seguiu-se logicamente que o Filho de Deus, o Logos, não podia ser verdadeiramente Deus. É o primeiro das criaturas de Deus e, como todas as demais, foi criada do nada e não da substância divina. Houve, portanto, um tempo em que o Filho de Deus não existia; é Filho de Deus, mas não no sentido próprio da palavra e sim no sentido moral e atribuiu-se-lhe de forma imprópria o título de Deus; a filiação do Filho é somente uma adoção, da qual não resulta nenhuma participação real na divindade, nenhuma semelhança verdadeira com Deus, que não pode ter nenhum semelhante; conseqüentemente, o Logos ocupa um lugar intermediário entre Deus e o universo. Deus o criou para que fosse o instrumento da criação.

Ário interpreta a encarnação no sentido de que o Logos se fez carne em Jesus Cristo, cumprindo a função da alma¹⁰³.

A doutrina de Ário atacava na raiz a própria natureza do cristianismo, ao atribuir a redenção a um Deus que não era verdadeiro Deus, incapaz, assim, de redimir a humanidade.

A reação não tardou na Igreja do Egito, tão solidamente dirigida pela mão de Alexandre, bispo de Alexandria. Este reuniu um concílio de aproximadamente 100 bispos do Egito e da Líbia, que anatematizaram os erros de Ário e o excomungaram junto com os seus partidários, um pequeno número de cinco outros sacerdotes, seis diáconos e apenas dois bispos, pertencentes às regiões ocidentais de Egito, Téonas de Marmárica e Segundo Ptolemais na Cirenaica¹⁰⁴.

Condenado em Alexandria, Ário procurou defensores no Oriente fora do Egito. Ali obteve forte apoio de alguns bispos, entre eles Eusébio de Nicomédia, que tinha uma forte influência na corte do imperador romano, e Eusébio de Cesareia que, embora não compartilhando o radicalismo do subordinacionismo de Ário, se colocava de um ponto de vista doutrinal em posição intermediária entre Ário e Alexandre¹⁰⁵.

¹⁰² Cf. M. SIMONETI, «Ário – Arianismo», in DPAC, 150.

¹⁰³ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, I, 10.

¹⁰⁴ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», 262.

¹⁰⁵ Cf. M. SIMONETI, «Ário – Arianismo», in DPAC, 150.

Este debate em volta do arianismo vai mais tarde influenciar toda a vida de Atanásio, quer pessoal, quer eclesial e teológica. Mais tarde ele vai colocar os monges, particularmente Antão, no combate ao arianismo¹⁰⁶.

1.3 O concílio de Niceia

Quando a controvérsia parecia ter escapado a toda a possibilidade de resolução local, o Imperador Constantino, que entretanto se assumira como «bispo dos de fora», enviou a Alexandria Osio, que era então o seu mais próximo conselheiro teológico e que foi portador e provável autor da carta que Constantino endereçou ao bispo de Alexandria e a Ário, ordenando que cessassem de perturbar a fé da Igreja. A missão do bem intencionado bispo Osio não teve sucesso e o próprio depressa reconheceu que, em Alexandria, o caminho previsto pelo Imperador para pôr fim à contenda, o qual passava pela reconciliação de Ário com os seus bispos e pela suspensão de toda a discussão pública, não era de todo viável.

Uma vez fracassada tal tentativa, o mesmo Osio terá convencido o imperador de que a resolução da acesa contenda só se poderia resolver de uma forma: convocar todo o episcopado da Igreja para um grande sínodo que, após deliberação séria, pronunciasse uma decisão por todos obrigatoriamente subscrita¹⁰⁷.

Já noutras circunstâncias, durante as disputas entre católicos e donatistas, o imperador tinha optado por uma solução análoga, convocando o sínodo de Arles (314). Aliás, a prática sinodal era comum, pelo menos desde finais do século II¹⁰⁸. Até então, porém, as assembleias conciliares regulares eram locais ou regionais. Agora, pela primeira vez, se convocavam os bispos de toda a «terra habitada» (*oikouméne*) para deliberar sobre uma questão dogmática.

Os convites dirigidos aos bispos do Oriente e Ocidente assinalavam Niceia, na Bitínia, como lugar da reunião e o mês de Maio de 325 como data de abertura do sínodo.

¹⁰⁶ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 69, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, Cerf, Paris, 1994, 316.

¹⁰⁷ Cf. K. BAUS, – E. EWIG, «Desde Nicea a Calcedonia», in H. JEDIN, (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 2, Herder, Barcelona, 1980, 53.

¹⁰⁸ Cf. B. BOTTTTE e Y. CONGAR, *Le Concile et les conciles : Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris 1960, 22.

Foi um sínodo que teve uma boa participação dos bispos. Segundo Eusébio, o número dos padres conciliares tinha sido superior a 250. Atanásio, também testemunha ocular, menciona o número redondo de 300, embora noutra lugar indique 318¹⁰⁹.

Também é o primeiro concílio universal, onde estiveram representados homens a que hoje chamaríamos peritos, assessores teológicos dos bispos, como por exemplo o jovem diácono Atanásio de Alexandria, que acompanhou o seu bispo e que interveio repetidas vezes nos debates. Também marcou presença um grupo de leigos cultos interessados, que discutiam entre si com ardor as decisões que eram tomadas¹¹⁰.

O concílio foi marcado por um aceso debate entre os diversos «partidos» ou correntes teológicas presentes. Logo que os arianos apresentaram as suas propostas para a profissão de fé, incluindo os elementos da sua própria teologia, desencadeou-se de imediato um violento protesto na sala, algo que deu a entender que estas propostas não tinham a mínima hipótese de serem aprovadas. Em seguida, interveio no debate o diplomático Eusébio de Cesareia com uma proposta de compromisso, onde recomendava aos padres a adoção do símbolo baptismal corrente na sua diocese. Os bispos reconheceram a ortodoxia do dito símbolo, que também Constantino tomou por correto, como confirma Eusébio, considerando indispensáveis alguns complementos e asserções, com afirmações rigorosas que descartassem uma interpretação do símbolo ariano que estava sobre a mesa¹¹¹.

Foram precisamente as propostas de completar as fórmulas que alimentaram mais a discussão, a qual por vezes chegava a assumir formas violentas, não faltando culpados por ambos os lados. Contudo, o que incendiou o debate foi sobretudo a adoção da palavra «*homooúsios*» (da mesma substância), que daí em diante seria a palavra-chave e o lema da teologia nicena. Este termo era algo que não só parecia inaceitável pelos bispos arianos, como podia também causar mal-estar noutros bispos do Oriente, como o demonstra a sua bastante agitada história. Por sua vez, aos representantes da Igreja latina parecia bastante apropriada esta palavra já que no ocidente, desde o tempo de Tertuliano, se usava o termo «*consubstantialis*» «*eiusdem substantiae*» que corresponderia ao mesmo.

Eusébio atribui com absoluta certeza a aceitação do termo «*homooúsios*», no texto de Niceia, à iniciativa de Constantino que terá «imposto» o termo, mesmo sem se aperceber muito bem do que estava realmente em causa e em debate. É muito provável que tenha sido Osio de Córdova quem aconselhou Constantino neste ponto, embora não

¹⁰⁹ Cf. K. BAUS, – E. EWIG, «Desde Niceia a Calcedonia», 54.

¹¹⁰ Cf. K. BAUS, – E. EWIG, «Desde Niceia a Calcedonia», 55.

¹¹¹ Cf. K. BAUS, – E. EWIG, «Desde Niceia a Calcedonia», 56.

se possa demonstrar que o bispo espanhol tivesse agido por encargo do bispo de Roma¹¹².

Assim, neste concílio, foram condenadas as teses arianas que negavam a divindade do Filho, segundo as quais o Filho «houve um tempo em que não existia» e «foi criado do nada»¹¹³.

A ortodoxia foi consagrada no símbolo da fé que ainda hoje se professa na Igreja, confessando que o Filho foi «gerado, não criado» e que é «da mesma natureza que o pai». Esta unidade de substância, que em grego se diz «*homooúsios*», estabeleceu no momento a questão doutrinal contra a postura mantida pelos arianos; porém, não foi capaz de pôr fim à controvérsia ariana, que se estendeu ao longo de quase todo o século IV.

Um dos participantes deste concílio foi o jovem diácono Atanásio de Alexandria, que também é autor da célebre obra «*Discurso contra os arianos*» e que mais tarde substituiria Alexandre como bispo de Alexandria e defenderia com muito empenho a fé de Nicéia. Ele foi sem dúvida o grande defensor da ortodoxia, foi também o mais importante e tenaz adversário da heresia ariana, que então ameaçava a fé em Cristo, pretendendo reduzi-lo a uma criatura «intermediária» entre Deus e o homem, segundo uma tendência recorrente na história e que vemos concretizada de diversas formas também hoje.

A doutrina cristã, através do Concílio, colocou o Verbo ao lado de Deus. Ainda que houvesse, nos primeiros três séculos, a tendência do subordinacionismo no sentido de colocar o Filho de Deus inferior ao Pai, no entanto nunca foi o Verbo posto ao lado das criaturas¹¹⁴. Ao invés, a doutrina ariana dizia que o Filho veio à existência, de modo que ele não se diferencia em nada das outras criaturas. Para isso, Ário reforçava a geração criada do Filho, pelo fato de que, se alguém existe, ele é gerado também por alguém de modo a desligá-lo do Pai. Atanásio levantava uma pergunta: a geração do Filho é semelhante à humana? Se, para os arianos, havia igualdade, para Atanásio e a Igreja, havia diferenças. Deus não é como o homem, como também os homens não são como Deus (cf. Nm 23,19)¹¹⁵. Sendo Deus imaterial e incorpóreo, a realidade de Deus não pode ser comparada à maneira humana, como também essa realidade, a humana, não pode ser aplicada a Deus¹¹⁶. Deus cria os seres do nada, sem necessidade de nada. Já os homens trabalham com matéria preexistente: Deus existe por si mesmo, enquanto

¹¹² Cf. K. BAUS, – E. EWIG, «Desde Niceia a Calcedonia», 58.

¹¹³ Cf. I. R. MARTÍN, Atanásio: *contra os arianos*, Introdução, CN, 6.

¹¹⁴ Cf. M. SIMONETTI, «Subordinacionismo», in DPAC, 1315.

¹¹⁵ Cf. ATANASIO, *O credo de Niceia*, II,10,5 (ed. E. Cattaneo), Città Nuova, Roma, 2001, 77.

¹¹⁶ Cf. ATANASIO, *O credo de Niceia*, II,10,4 (ed. E. Cattaneo), Città Nuova, 77.

os homens não existem por si mesmos. Deus contém tudo e não é contido por nada. Assim, não é do mesmo modo que os homens criam, nem os homens têm o ser como Deus cria e tem o ser¹¹⁷

A geração divina é diferente da humana. Os filhos nascidos dos homens são parte dos pais, porque a natureza dos corpos não é simples, mas é composta de partes. Os homens tornam-se pais de muitos filhos. Deus não é composto por partes: ele é Pai do Filho sem sofrer divisão ou modificação. A sua natureza é simples, por ser ele Pai do único Filho. Só ele é o Unigênito, o único a estar no seio do Pai (cf. Jo 1,18). O Verbo, o Lógos, também não está sujeito a mudanças ou divisão, assim como não o é o Pai. Onde está o Pai, está também o Filho. Ele é adorado, porque é digno de merecer a adoração, e os seres humanos são suas criaturas¹¹⁸.

A geração do Filho supera e transcende os pensamentos humanos¹¹⁹. Não se pode imaginá-la como ela é. Se o ser humano não existia antes, Deus é sempre o Pai do Filho¹²⁰. A geração humana é percebida por outros e de modo semelhante; a do Filho é conhecida pelo Pai, porque somente o Pai conhece o Filho (cf. Mt 11,27), de modo que ele é o esplendor da glória, a imagem de sua substância (cf. Hb1,3). Dessa forma, a sua geração não é igual à nossa, mas ela é superior à natureza humana. Quem pode afirmar que o Filho não existia desde sempre, ou que ele não existia antes de ser gerado? É possível separar o esplendor da fonte? Como é possível afirmar que o Filho veio do nada, ou que ele é estranho à substância do Pai, ele que disse: «Eu sou o caminho a verdade e a vida» (Jo 14,6) ou «Quem me vê, vê o Pai» (Jo 14,9)? Se os autores da Sagrada Escritura falavam assim do Filho, é porque eles conduziam à reta fé os fiéis.

Porém, o concílio de Nicéia resolveu a questão mas não colocou um ponto final na crise ariana. Uma vez que o concílio estabeleceu o termo «*homooúsios*», os hereges trataram de reinterpretar como um indicativo de uma semelhança de substância, mas não de uma identidade, ou seja «o Filho parece-se com o Pai, porém não tem a mesma substância». Também apelavam com protesto para as suas posições doutrinárias, referindo que tal termo não aparece na Sagrada Escritura¹²¹.

Atanásio fez frente, com valentia e decisão, à heresia ariana, sendo desterrado por cinco vezes a partir de 335, por defender a verdadeira fé da Igreja. Este facto deveu-se também à interferência do poder político no poder eclesiástico. Para os imperadores o que os preocupava não era o problema doutrinário mais sim a unidade do Império. O facto

¹¹⁷ Cf. ATANÁSIO, *O credo de Niceia*, II,11,1(ed. E. Cattaneo), Città Nuova, 78.

¹¹⁸ Cf. ATANÁSIO, *O credo de Niceia*, II,12,1(ed. E. Cattaneo), Città Nuova, 79.

¹¹⁹ Cf. ATANÁSIO, *O credo de Niceia*, II,12,2(ed. E. Cattaneo), Città Nuova, 79.

¹²⁰ Cf. ATANÁSIO, *O credo de Niceia*, II,13,2(ed. E. Cattaneo), Città Nuova, 80.

¹²¹ Cf. I. R. MARTÍN, *Atanásio: contra os arianos*, Introdução, CN, 7.

de os inimigos de Atanásio estarem politicamente mais bem posicionados levou a que Atanásio sofresse tantos desterros.

A participação de Atanásio no Concílio dá-lhe a oportunidade para se inteirar do debate teológico em causa, aprofundando contatos com os grandes teólogos de então, bem como com a Tradição eclesial.

Niceia, sendo um dos primeiros Concílios ecuménicos, frisa a distinção do Criador e das criaturas. Jesus está no plano do Pai, é o Filho de Deus. Pela encarnação, é filho do homem, igual a nós em tudo menos no pecado. Ele é um com o Pai e um conosco. Atanásio foi um dos protagonistas no século IV e de toda a Igreja antiga na afirmação de que o Filho é Deus e pela sua encarnação elevou o ser humano até ao seu plano, o divino¹²².

1.4 O monaquismo: novos modelos de vida cristã

Grandes têm sido os debates sobre a origem deste movimento na Igreja. Não vamos aqui entrar nesse demorado e inconclusivo debate. Interessa-nos, sim, compreender a relação entre a génese deste movimento na Igreja e aquele que é considerado o «pai do monaquismo». Veremos, pela própria *Vita Antonii*, que Antão só é «pai do monaquismo» num certo sentido.

Embora tenha assumido formas diferentes, como iremos verificar, o certo é que o monaquismo tem sido uma constante na vida de várias religiões, revelando-se acima de tudo como «algo universal e inerente à condição dos fiéis que pretendem desenvolver a sua vida espiritual no sentido da perfeição»¹²³.

1.4.1 Monaquismo pré cristão

Cada nascimento pressupõe uma larga série de ascendências e o fenómeno mais natural nas coisas que aparecem é a sua ligação com o passado. No monaquismo não há exceção. Eusébio fala de uma «preparação do evangelho» que também se pode e deve aplicar aos precedentes do monaquismo cristão. Podemos, pois, falar de uma «preparação do monaquismo» por parte da religião judaica, mas também no mundo alheio à revelação¹²⁴.

¹²² Cf. V. CORBELLINI, *A participação de Atanásio no concílio de Niceia, e a sua defesa do homooúsios*, in *Teocomunicação*, 157, (2007), 408.

¹²³ J. CANU, *Les Ordres Religieux masculins*, Arthème Fayard, Paris, 1959, 10.

¹²⁴ G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, BAC, Madrid, 1974, 11.

Muito antes de nascer o monaquismo cristão, e paralelamente à sua aparição e desenvolvimento, florescem algumas aspirações religiosas e morais a apontar para o mesmo, tanto no espírito como nas suas realizações práticas. Não há razão alguma que nos impeça de falar de um monaquismo não cristão, ou então de monaquismo no plural, isto é, de várias experiências anteriores ou estranhas à Igreja de Cristo. Diz Festugière, que «o problema é que a vida monástica é um fenómeno humano, portanto universal, que oferece as mesmas características em todas as latitudes»¹²⁵.

A Índia, um país profundamente religioso, preocupado com os problemas da santidade e da liberdade, conhece os monges desde tempos antiquíssimos. Como está escrito e sem exagero nenhum, o monaquismo «é a mais fiel expressão da religião hindu, do seu ardor impaciente de busca da sua paz feliz, do encontro do ser supremo nas profundezas de si mesmo, nas profundezas de tudo, mas além de tudo»¹²⁶. A Índia compreendeu tão bem este fenómeno que, segundo as tradições conhecidas, uma das etapas que todo o homem deveria recorrer é o caminho da vida ascética e monástica. Durante a sua juventude, todo o homem deveria juntar-se a um mestre e aprender a vida monástica. Depois deve casar e gerar filhos e assim contribuir para o bem da sociedade. Quando já tiver netos e que os seus cabelos já estiveram brancos, deve regressar para a vida monástica e viver como eremita.

No século V antes de Cristo, aparecem o Jainismo e o Budismo. São seitas que rompem com o bramanismo ortodoxo. É a reação contra o seu ritualismo e suas intermináveis especulações. Ainda que não neguem a existência de Brahma nem dos avatares, ignoram praticamente a divindade e as divindades porque, na sua opinião, não interessam para o problema prático da libertação do homem. Mas, tal como o bramanismo, o budismo serve-se da ascese e da meditação com o fim de se livrar do sofrimento inerente à existente temporal consciente, repetida indefinidamente no ciclo de encarnações. Conta com esta libertação em vez da absorção Brahma, num estado de tranquila isenção de todo o temor e desejo, prolongado, depois da morte, num inconsciente descanso eterno que na linguagem budista se chama *nirvana*. Em comparação com algumas práticas do bramanismo, Buda pregou um ascetismo moderado; mas Jina, fundador do jainismo, ensinava uma extrema mortificação, com o fim de purificar a alma de tudo o que a mantém ligada à existência corporal¹²⁷.

¹²⁵ A. J. FESTUGIÈRE, *Sur une nouvelle édition du «De vita pythagorica» de Jamblique* : Revue des Études Grecques 50, Gabalda, Paris, 1937, 476.

¹²⁶ J. MONCHANIN – H. LE SAUX, *Ermites du saccidânanda*, Casterman, Paris/Tournai, 1957, 33.

¹²⁷ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 12.

Tanto Buda como Jina indicaram aos seus seguidores e familiares que o caminho da renúncia monástica era o mais apropriado para chegar ao fim que se propõem. O monaquismo budista, destinado a alcançar grande esplendor, distingue-se do hindu por uma característica que o levou a ter maior êxito: a abolição das castas. De resto são muito parecidos. Nos mosteiros encontramos todos os elementos que caracterizam os mosteiros cristãos: oratórios, dormitórios, refeitório, biblioteca, oficinas, etc.; a regra inclui a meditação, a oração, o estudo, a pobreza, a ascese e, em particular, uma só refeição por dia¹²⁸.

O monaquismo da Índia alcançou grande êxito no mundo helénico nos tempos de Alexandre Magno. Certos autores gregos falavam maravilhados dos «gignosofistas» hindus e dos «sábios nudistas». Tanta era a fama que estes gozavam que a lenda popular acabou por converter o antigo e venerável Licurgo em um deles. A literatura helénica descreve os bramas como autênticos ascetas e anacoretas, que levam uma vida casta extremamente sóbria, dedicados por inteiro às coisas divinas, impondo aos seus seguidores um espécie de noviciado, sendo submetidos a um rígido exame moral antes de serem admitidos nas suas linhas.

Na literatura pagã, quando se fala do monge, do eremita, fala-se do homem que busca estar só com Deus. Esta linguagem esforçava-se para expressar este novo ideal. Com o seu contributo, vão aparecer novas palavras para designar este fenómeno monástico. Palavra como *monos* (só), *áskesis* (ascetismo), *anachóresis* (separados), *koinobion* (vida em comum). Este vocabulário forma-se fora do cristianismo e anteriormente aos primeiros padres do deserto. Todo este fenómeno correspondia certamente a uma necessidade que se estava a experimentar: o desejo de uma paz profunda e verdadeira, de encontrar Deus e de permanecer com Ele na solidão engendradora do deserto, longe dos ruídos e agitação das cidades.

A filosofia é investigação, busca, cultivo e amor da sabedoria, significando não só o desejo de dizer a verdade intelectual e abstrata, mas ocupando-se também do modo de traduzir em atos concretos a existência quotidiana. Quem diz sabedoria, diz vida conforme a razão e não só, nem principalmente, puro conhecimento intelectual. Ensinam os filósofos como pensar, mas também como viver. É por isso que, no mundo greco-romano, eles desempenham o ofício de diretores espirituais. Alguns punham em relevo certos valores que mais tarde vão representar um papel importante no ideal monástico cristão. Ensinavam um sistema ético muito desenvolvido, pensavam alcançar, mediante uma ascese esforçada e constante, o fim supremo, libertar-se

¹²⁸ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 13.

inteiramente da tirania das pessoas e alcançar a perfeita impassibilidade, independência e autonomia. Assim vemos que este fenómeno do monaquismo também está presente no mundo da filosofia através dos que buscaram o deserto para meditar sobre a vida. Encontramo-lo na comunidade pitagórica, tida como uma associação religiosa, escola de piedade, moderação, obediência, ordem e virtude. Era uma comunidade de amor fraterno, amizade e companheirismo. Também eles tinham uma espécie de noviciado para os que queriam ingressar na comunidade e só entravam depois de superarem um rigoroso exame de admissão. Ao entrar para a comunidade, o interessado renunciava aos próprios bens em favor da comunidade, guardava o silêncio, praticava a obediência ao mestre e escutava seus ensinamentos com grande devoção. Uma das práticas mais relevantes era a prática do exame de consciência diária¹²⁹.

Na Vida de Apolónio de Tiana, o «homem divino» unido extremamente a Deus e cheio de espírito é nos apresentados como um «monge» completamente desapegado das coisas do mundo. Apolónio era, no dizer da sua biografia, um pitagórico porque desprezava o vinho, a carne e os vestuários de lã, vestia de linho e andava descalço, deixava crescer os pelos, usava os olhos baixos e prometera castidade perpétua.

Para os filósofos cínicos, nada tinha valor neste mundo à exceção da virtude da tranquilidade. Manifestavam um grande desapego pelos bens materiais. Vários foram os filósofos que deixaram tudo e se juntaram aos cínicos: Diógenes, Crates, Sócrates. Arriano colocou nos seus lábios estas palavras: «Deus me enviou a vós como um exemplo, não tenho bens, nem casa, nem mulher, nem filho, nem sequer um planeta, nem utensílios»¹³⁰.

Por sua vez, os estóicos herdaram boa parte do ideal cínico, cujas tradições respeitavam em grau elevado. A sua moral era austera, exigente. A filosofia estóica desde a origem que se distinguia dos outros pela atenção que prestavam a Deus e pelo sentimento do religioso. Nem sequer Platão, com sua doutrina acerca da ascensão e assimilação a Deus, alcançou as alturas da teologia estóica. Talvez a única corrente que se pode comparar seja o neoplatonismo, síntese religiosa da filosofia grega e das místicas aspirações do mundo oriental. O neoplatonismo foi impulsionado pelo desejo de libertar da matéria e alcançar o Uno, o Deus supremo, princípio e fim de todas as coisas. Com este único objetivo, ensinavam e praticavam os seus seguidores uma grande austeridade de vida. Plotino, o fundador da escola, foi um asceta completo: no seu caso, não comia carne, reduzia o sono ao estritamente indispensável e nunca tomava

¹²⁹ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 16.

¹³⁰ EPICETUS, *Epicteti dissertationes ab arriano digestae* (Ed. J. Schweighauser) 4,8,31, B. G. Teubneri, Munique, 1894.

banho. Porfírio, seu discípulo mais chegado, foi todavia mais longe e impôs aos filósofos uma vida «mais do que monástica»¹³¹.

Todos estes testemunhos levam-nos a perceber que não podemos fugir das influências que as religiões orientais e as filosofias gregas tiveram no aparecimento do monaquismo cristão, mesmo que este vá ter algumas diferenças. O cristianismo foi sempre influenciado pelo ambiente onde se inseria. Certamente no caso do monaquismo não foi exceção. São Pacómio, o grande pai do cenobitismo, estava completamente cheio da sabedoria do antigo Egipto e dizia que é possível que o monaquismo da Índia tenha oferecido alguns elementos à formação do monaquismo cristão; na Síria seria através dos maniqueus¹³².

Outro ambiente onde encontramos o monacato já desenvolvido é na cultura judaica. Anteriores ao cristianismo, já existiam ramos do judaísmo, que viviam o ideal da vida monástica. A partir dos descobrimentos dos manuscritos de Qumrán, a origem do monaquismo suscita novo interesse. Estes documentos são textos bíblicos e não bíblicos. Entre os não bíblicos estão textos que dão conta duma comunidade judaica, que floresce no deserto de Judá, desde do século II antes de Cristo, até cerca do ano 70 depois de Cristo. As escavações levadas a cabo mostram que certamente seria um «mosteiro» essénio.

Fílon de Alexandria também nos fala com muita admiração dos terapeutas, especialmente numerosos no Egipto, mais concretamente nos arredores do lago Mareotis. Existiam lá solitários judeus, homens e mulheres, que viviam em casinhas e cabanas individuais, a que o filósofo judeu chama mosteiros, embora não muito distantes entre si. Renunciavam aos seus bens e dedicavam todo o seu tempo a exercícios espirituais: a meditação da bíblia, a oração, a contemplação, o canto de salmos e hinos, que eles mesmos compunham. Tinham um regime muito rígido: quando muito, tomavam apenas uma refeição, outros comiam apenas uma vez em cada três dias, outros cada seis e contentavam-se com pão e sal. Cada semana reuniam-se num espécie de oratório, onde mantinham uma rigorosa separação entre homens e mulheres e escutavam a explicação das escrituras feito pelo ancião da comunidade. Cada sete semanas celebravam uma reunião mais solene, com orações comuns seguida da homilia do presidente e do canto de um hino pelo seu compositor, a que a assembleia respondia com o refrão. A celebração continuava com uma refeição extremamente fraca, à base de pão, sal e poucos grãos de hissopo e água para beber. A seguir começavam a vigília que durava até a aurora, na qual cantavam dois coros, um masculino e um feminino. Ao

¹³¹ Cf. D. AMAND, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous, Namur, 1949, 72.

¹³² Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 21.

romper do dia, rezavam a oração da manhã e cada um dos eremitas ou das eremitas regressava à sua respetiva morada. O seu ideal é a vida contemplativa e, considerando a continência como algo fundamental para a alma, elevam sobre ela todo o edifício das verdades¹³³.

Olhando para este percurso, vemos que o monaquismo pré cristão já era um fenómeno religioso, muito presente na humanidade.

1.4.2 Monaquismo cristão no Egipto

Interessa-nos também perceber como este movimento emerge na «periferia» da Igreja hierárquica e inserida na cidade-sociedade, para entendermos melhor o papel de Atanásio na integração deste movimento carismático dentro da vida eclesial. Este movimento, presente no Egipto, não era muito bem visto pela sociedade, devido às várias razões que levavam as pessoas a retirarem-se para o deserto. Há quem aponte para razões económicas, isto é, pessoas que viviam na extrema pobreza seriam os que primeiramente sentiam este chamamento¹³⁴, quer dizer, pessoas que não estavam tão bem integradas na sociedade. Outra razão que se liga a este fenómeno: jovens egípcios que negavam a vida militar nas legiões romanas, o que fazia com que esta forma de vida não fosse uma coisa querida para as autoridades egípcias.

Segundo Garcias Colombas, estas razões têm algo de verdade. Não podemos negar que, na sua maioria, as pessoas coptas eram pobres, muitas delas miseráveis, ligadas à agricultura e que, com muita frequência, não podiam satisfazer a ganância dos seus opressores; então, recusavam servi-los e fugiam para o deserto. Tanto que a palavra, «anacoreta», antes de designar o monge, significa o «fugitivo»¹³⁵. Assim o deserto estava como uma perpétua tentação tanto para os pobres, como para os jovens coptas, ardentes patriotas, que sentiam muita repugnância em deixar o seu país para servir as bandeiras dos seus dominadores. O que faz com que a situação económica e política contribuísse muito para a vida monástica no Egipto¹³⁶.

Este fenómeno representa uma porta aberta para todos os que tinham motivos para sair da sociedade, fossem criminosos, bandidos, devedores insolúveis, contribuintes perseguidos pelo fisco, associados de toda espécie¹³⁷.

¹³³ Cf. FILON DE ALEXANDRIA, *A vida contemplativa*, 58, (ed. F. DAMAUS), Les Éditions du Cerf, 29, Paris, 1963, 121.

¹³⁴ G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 49.

¹³⁵ G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 49.

¹³⁶ G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 50.

¹³⁷ Cf. H.-I. MARROU, «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», 279.

Isso também deve justificar uma certa distância por parte da Igreja hierárquica, em relação a estes movimentos que nascem na periferia, nestas situações anormais, certamente para evitar algum conflito com o Estado. Este movimento deu os primeiros passos com os seus próprios pés nas periferias do Egipto, até que Santo Atanásio, nos seus vários desterros, se cruzou com ele. Segundo narra no prefácio da *Vita Antonii*, ele encontrou acolhimento nos vários exílios, quando esteve em contacto com os monges e com o grande solitário Antão, cuja vida nos conta e de quem se mostra admirador e amigo.

Diferentemente de alguns dos seus colegas bispos, que viam com alguma reserva, se não com antipatia, o movimento monástico, Atanásio compreende a sua força e valor e vai contribuir para a sua difusão tanto no Egipto como noutras partes do império, tanto por gestos como com seus escritos. Costumava, de facto, andar rodeado de monges. Quando se deslocou a Roma para pedir justiça ao papa contra os perseguidores do Oriente, ele fez-se acompanhar por dois discípulos de Antão, que produziram profunda impressão em certos ambientes. Mais tarde, busca entre os monges ativos colaboradores no ministério sagrado e na luta antiarariana, confiando sedes episcopais a Serapião, Apolo, Agatão, Aristão, Ammonio, Moicos, Pablo e outros monges. Porém, muitos monges, como um chamado Dracôncio, rejeitavam e evitavam receber as ordens clericais que consideravam como uma traição ao espírito monástico e à vocação anacorética. Atanásio respondeu com uma carta brilhante onde faz estas reflexões: Desprezar o episcopado é desprezar o Salvador, que organiza assim a sua Igreja, e se nenhum bispo quisera aceitar o episcopado, nem Dracôncio tinha chegado a ser um cristão. Segundo Atanásio é possível elevar-se à mais alta virtude ao mesmo tempo que se cumprem os deveres da vida ativa¹³⁸:

«Conhecemos bispos que trabalham e monges que se alimentam; conhecemos bispos que não bebem vinho e monges que o bebem; conhecemos bispos que fazem milagres e bispos que não os fazem... em todas as partes se pode lutar: a coroa não depende do lugar, mas sim das obras»¹³⁹.

O fenómeno do monaquismo estava, de facto, em plena erupção no Egipto. O grande mérito do bispo Atanásio será o de integrar estas experiências marginais e carismáticas, vistas por alguns como «perigosas», no seio da Igreja, ao redigir a *Vita Antonii* e apresentar Santo Antão como o modelo da vida monástica.

Para além das questões e dúvidas que o debate sobre as origens do monaquismo continua a levantar, é um facto que as verdadeiras raízes do mesmo se encontram nos

¹³⁸ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 52.

¹³⁹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Epístola a Dracôncio*, in PG 25, 523-534.

seguintes fatores: em primeiro lugar, no Evangelho que sempre apela a almas generosas para viverem com mais radicalidade a proposta do Reino anunciado por Jesus; como consequência, sempre houve no seio das comunidades cristãs homens e mulheres que, por iniciativa própria ou sob a orientação de algum pastor, decidiam dedicar-se à vida ascética, embora mantendo-se em sua casa e no convívio com a sociedade: é o caso das antigas virgens consagradas a quem Cipriano, no século III, já dedica um tratado¹⁴⁰. Por outro lado, a experiência da perseguição e dos mártires que derramaram o sangue pelo seguimento de Cristo acabou por criar na consciência cristã a ideia e exigência do «combate» da fé. O cristianismo é realmente um «combate» e os crentes eram chamados «*militēs Christi*»¹⁴¹. Ora, com o advento da «paz constantiniana», muitos cristãos viam que se ia perdendo esta dimensão ascética e agónica da vida crente. No contexto de uma Igreja «imperial» cada vez mais «secularizada», muitos cristãos como Antão optam por sair do «século» para continuarem o combate da fé no novo terreno do adversário: o deserto.

Assim se compreende que o monaquismo tenha nascido no Egipto, onde a memória da vida ascética de Orígenes e seus discípulos estava ainda viva, onde as últimas perseguições tinham sido mais violentas, onde o compromisso da Igreja com o Império se fazia sentir todos os dias, como o comprova (pela negativa) a própria vida de Atanásio.

As massas que agora acorriam à Igreja favorecida pelo império colocaram-na perante tarefas radicalmente novas. A Igreja de militantes, a que até então tinham aderido fiéis convictos da sua fé e preparados para o martírio, tinha-se tornado num Igreja de massas, onde também se juntavam pessoas com outras intenções que não as religiosas, isto é, com interesses políticas. Assim surge a ameaça de banalização e de mundanização da religião cristã com as superstições pagãs e a politização da vida da Igreja¹⁴².

O monaquismo surgiu, em boa parte, como uma reação contra a tendência secularizante desta Igreja que agora caminha de mãos dadas com o Império e de um cristianismo demasiado comprometido com a cidade secular.

Já vimos que tal movimento não é, no tempo de Atanásio, totalmente novo, como no-lo demonstra a própria vida de Antão: ele próprio foi primeiro orientado por um asceta e «pai espiritual» e sua irmã foi confiada a uma comunidade de virgens consagradas.

¹⁴⁰ Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Sobre o hábito das virgens*, (ed. J. CAMPOS), BAC, 241, Madrid, 1964, 121-141.

¹⁴¹ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, II, BAC, Madrid, 1975, 98.

¹⁴² Cf. A. FRANZEN, *Breve História da Igreja*, Presença, Lisboa, 1996, 80.

Os próprios monges nunca se consideraram inovadores. Consideravam-se antes como imitadores dos grandes modelos bíblicos do Antigo Testamento como Abraão, Jacob, Moisés, Elias, os Profetas, e do Novo Testamento como João Baptista, os Apóstolos e os cristãos da Igreja primitiva¹⁴³.

Nesta altura, os monges criaram uma relação estreitíssima com os mártires, porque o ideal de vida de entrega dos mártires era uma especial motivação para a entrega radical dos monges em seguir Cristo. Por isso, desde os primórdios da igreja, o povo cristão associava o testemunho dos monges ao testemunho dos mártires. Também se constroem em sua honra capelas como as dos mártires, eles são enterrados ao lado dos túmulos dos mártires e invoca-se a sua intercessão da mesma forma que se pedia aos mártires. Os monges jamais se consideraram desligados de seus precursores, muito menos pretendiam isolar-se da Igreja. Em todos os seus escritos encontra-se uma grande estima pelo sacerdócio. Em suas vidas ascéticas não era supérflua a vida dos sacramentos¹⁴⁴.

Os seus esforços para se manterem longe do mundo prologam-se na luta contra seu próprio eu, como representante e parte do mundo. Os monges não pretendem com a sua ascética corporal alcançar a libertação da alma do corpo, embora semelhante ascética tenha por base uma conceção dualista, mas sim ter um profundo conhecimento da condição caída do homem, cujas consequências permanecem depois do batismo. Um motivo importante da sua ascética corporal é constituída pelo desejo de padecer com Cristo, para se assemelharem a ele e compreenderem a grandeza do seu amor. A luta contra o próprio ego não se limita à esfera do sensível, mas alcança a sua esfera mais importante na ascética dos pensamentos. Eles consideram de extraordinária importância a vigilância e a orientação espiritual, sobretudo colocam em relevo a humildade, considerando-a como precioso conhecimento de si mesmo. Já Antão recomendava o exame de consciência por escrito¹⁴⁵.

Segundo Garcias Colombos, a afirmação de que os monges buscavam o deserto para aí combater com os demónios não encerra a pretensão primitiva de ir ao seu encontro. O anacoretismo é, sim, o exercício de uma luta espiritual que eleva, com o progressivo distanciamento do mundo, o combate pessoal contra Satanás, desmascarado na solidão. Esta mesma luta contra Satanás só é possível para os que desenvolvem a

¹⁴³ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, II, 98.

¹⁴⁴ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, II, 98.

¹⁴⁵ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, II, 98.

perfeição, porque o demónio não enfrenta pessoalmente aqueles que sucumbem às seduções deste mundo e ao seu egoísmo¹⁴⁶.

A vida «ascética» é essa exercitação e combate contra os «pensamentos demoníacos» e, enquanto tal, uma verdadeira exercitação espiritual e terapia dos males da alma.

No monaquismo primitivo, está viva a concepção da relação entre a pureza de coração e uma visão de Deus que se há-de conseguir nesta vida. Esta é o *opus praecipuum* do monge. Na sua forma mais elevada é a oração de louvor e ação de graças, na qual o monge se une ao coro dos anjos. E é de notar que esta vida angélica encerra, na sua tendência exclusiva, a vida em contacto próximo com Deus e uma forte orientação para o próximo. Esta perfeita conformidade da vontade com a de Deus resulta da riqueza da participação do seu amor, que se configura com uma intercessão que reproduz a função intercessora dos anjos. Segundo a concepção monástica, a verdadeira liberdade em respeito do mundo só se manifesta no serviço ao mundo. Tanto no anacoretismo como no cenobitismo, aparece bem claro que o serviço ao próximo e à comunidade constituem uma exigência inevitável.

Sempre que na história da Igreja tem havido integralmente a proximidade a Cristo, tem também existido a esperança viva na segunda vinda. Assim, no monaquismo primitivo encontramos uma particular atenção à escatologia, característica do cristianismo primitivo¹⁴⁷. Trata-se duma reafirmação da esperança escatológica que ameaçava perder-se numa Igreja imperial, cada vez mais identificada com o Reino e determinada a misturar-se com o Império.

¹⁴⁶ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, II, 99.

¹⁴⁷ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, II, 99.

CAPÍTULO II

ATANÁSIO, AUTOR DA *VITA ANTONII*

A *Vita Antonii* situa-se nas origens da hagiografia cristã. Durante alguns decénios foi conhecida um pouco por toda a parte no mundo cristão e serviu de exemplo para outras biografias. Por outro lado, é esta biografia, escrita por Atanásio pouco depois da morte de Antão, que melhor nos informa sobre a vida deste eremita egípcio. Embora as ideias de Atanásio transpareçam através deste escrito e quase seja impossível destacar os fatos, o certo é que Antão é uma figura histórica e que teve discípulos. Neste segundo capítulo focaremos a nossa atenção no autor da obra, a sua personalidade, a sua vida eclesial, a relação com o monaquismo, bem como na importância que esta obra teve para o monaquismo cristão nascente.

2.1 *Vita Antonii*

O autor da *Vita Antonii* é, segundo o grande consenso dos estudiosos hodiernos, Atanásio, conhecido também como a «coluna da Igreja»¹⁴⁸ e o «martelo dos arianos». Da sua infância pouco sabemos a não ser que nasceu em Alexandria por volta do ano 295, onde recebeu a sua formação literária e filosófica; seus pais eram provavelmente cristãos quando lhe deram o nome de «imortal» – Atanásio. Teve, ao que parece, ainda antes de ser bispo, contactos com os monges da Tebaida, particularmente com Santo Antão¹⁴⁹.

«Todos diziam que era um homem virtuoso, piedoso, um cristão, um asceta, um verdadeiro bispo»¹⁵⁰. Firme perante o perigo e a adversidade, a quem nenhum homem era capaz de intimidar, foi o grande defensor da fé de Niceia – os arianos viam nele o maior inimigo e, por isso, tentaram tudo para destruí-lo¹⁵¹. Este homem contundente,

¹⁴⁸ Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Discursos 20-23*, 21, 26, (ed. J. MOSSAY), SCh, 270, Cerf, Paris, 1980, 165.

¹⁴⁹ Cf. R. FRANGIOTTI, *Santo Atanásio*, Introdução, Paulus, São Paulo, 2010, 9.

¹⁵⁰ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os Arianos*, I, 6, (ed. I. R. MARTÍN), Ciudad Nueva, Madrid, 2010, 31.

¹⁵¹ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II, 22.

apologista e polemista, lutador incansável, morreu depois de uma longa e conturbada existência, nesta mesma Alexandria aos 2 de Maio de 373.

Nem a Igreja oriental nem a ocidental tiveram dúvidas em considerá-lo como modelo da ortodoxia. Como atrás dissemos, Bernini considerou-o um dos quatro Doutores da Igreja oriental e ocidental, juntamente com Ambrósio, João Crisóstomo e Agostinho, colocando-o na abside da basílica de São Pedro no Vaticano.

Mas comecemos por destacar alguns pontos que nos ajudam a contextualizar melhor o autor, nomeadamente nos aspetos que mais marcaram a sua vida tais como: o episcopado, a sua teologia, os seus escritos e a grande luta contra o arianismo.

2.1.1 Personalidade

A figura de Atanásio apresenta-nos características que nos permitem classificá-lo como um homem tremendamente enérgico, que soube colocar as suas qualidades e o seu carácter ao serviço da Igreja Católica. Nos seus escritos encontramos força e vigor: ele não se rendia perante os adversários, antes pelo contrário lutava até ao fim para ver triunfar a verdade, expressa na fé de Niceia. O facto de lutar de forma persistente para fazer triunfar a verdade fez que muitos olhassem para ele como um homem exaltado e violento. Porém, se há uma característica que melhor classifica Atanásio, é a paixão por defender a Verdade que sempre o fez mover. A sua entrega à causa da verdade fê-lo passar por graves e continuadas tribulações que, contudo, não o demoveram da causa da defesa de fé verdadeira.

Atanásio deixou-se encontrar com a verdade e não fez da sua vida outra coisa senão anunciar esta verdade e defendê-la. Também deu provas de muita compreensão e paciência para com os bispos que se deixaram cair na heresia do arianismo e sempre lutou para que eles voltassem a ortodoxia. Era um homem profundamente amante da paz e, por isso, defendia o bem e a unidade da Igreja. Por ser um homem de profundo amor à verdade, sofreu muito na sua própria carne, mas também por isso mesmo ficou conhecido como «Padre da Ortodoxia» e «Coluna da Igreja»¹⁵².

2.1.2 Formação filosófica e teológica

Sabemos que ainda jovem recebeu formação clássica e teológica. Sabemos ainda por Gregório Nazianzo que Atanásio dedicou pouco tempo às letras profanas, pouco

¹⁵² Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, CN, 13.

tempo para aprender o copta, a *koiné* e o grego clássico. No entanto, não há dúvida de que Atanásio terá lido autores como Homero, Demóstenes, Platão e seus discípulos, e ainda autores cristãos como Santo Inácio, Atenágoras, Irineu e Orígenes¹⁵³.

Desde pequeno, ele foi nutrido nos hábitos e nas disciplinas cristãs. Nada mais sabemos desta etapa da sua vida. Ainda por Gregório Nazianzo sabemos que Atanásio se aplicou desde a sua conversão a sérias e profundas meditações sobre as Escrituras. Outra coisa que sabemos é que Atanásio cresceu no ambiente de grandes debates teológicos e filosóficos que caracterizavam a cidade de Alexandria na época.

Contudo, a sua evolução posterior permite-nos afirmar sem margem para dúvida que a formação que recebeu foi muito boa e sólida, de tal maneira que se revelou como um teólogo brilhante. Com apenas 30 anos participa ativamente como teólogo no concílio de Niceia (concílio em que participaram mais de 300 bispos) e, com 33, é nomeado bispo titular de uma sede episcopal que era, junto com Antioquia, a maior do império oriental. Conhecia os diversos sistemas filosóficos que circulavam entre os intelectuais da época (em Alexandria destaca-se sobretudo o neoplatonismo), como o seu livro *«Tratado contra os Pagãos»* nos permite comprovar. Assim ele se tornou na pedra angular da escola de Alexandria que se caracteriza por uma importantíssima reflexão teológica conjugada com a mais exigente ortodoxia, a que posteriormente darão continuidade Dídimo o Cego e São Cirilo de Alexandria¹⁵⁴.

2.1.3 O Episcopado

Como Bispo de Alexandria, Atanásio tornou-se pastor de uma das mais vibrantes cidades do Império Romano. Não era somente o porto principal, mas era também a capital económica do Império. Era desde Alexandria que Roma governava o Egito e o noroeste de África. Além disso, foi por séculos centro da cultura, certo tempo gabando-se da biblioteca mais vasta do mundo antigo. Era, como vimos, a terra de várias escolas de filosofia, como os Estóicos e os Platonistas, e era igualmente uma cidade muito cosmopolita composta por Egípcios, Gregos, Judeus e outras nacionalidades menores. Era também a residência de comunidades de gnósticos e maniqueístas. Alexandria, por causa do seu estatuto político, cultural e social dentro do Império, tornou-se a principal sé para a Igreja Cristã no Egito.

A função episcopal de Atanásio, então, não era somente supervisionar a comunidade cristã, mas também assegurar a sua permanência e bem-estar entre todos os

¹⁵³ Cf. G. C. STEAD, «Atanásio», in DCPA, 188-192.

¹⁵⁴ Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, CN, 13.

interlocutores dos eleitorados políticos, filosóficos e religiosos. Não insignificante era também nesta altura, no meio desta robusta e diversificada cultura, o facto de que os mosteiros cristãos começaram a florescer no deserto egípcio.

Atanásio, como vamos ver, passou muitos anos no exílio, mas a Igreja de Alexandria foi o seu primeiro amor e a sua maior preocupação¹⁵⁵.

Alexandre, bispo de Alexandria, faleceu a 17 de Abril de 328. Segundo a tradição, pouco antes de morrer ele tinha designado Atanásio como seu sucessor¹⁵⁶; no entanto, para evitar o perigo de os melecianos tomarem o episcopado, o processo de sucessão foi acelerado, tendo Atanásio sido consagrado Bispo a 8 de Julho. Este procedimento não foi bem visto por todos e mais tarde muitos puseram em causa a validade da sua ordenação. O imperador Constantino reconheceu a consagração de Atanásio mas, posteriormente, retirou-lhe a simpatia, porque Atanásio se recusava a entrar em comunhão com Ário como solicitava o imperador.

Atanásio tinha muito zelo pela sua diocese, demonstrado nas frequentes visitas pastorais a todos os lugares. A preocupação perante os melecianos e os arianos provocou nestes uma reacção contra ele. Atanásio foi acusado de corrupção, traição e, por fim, de assassinato do bispo meleciano Arsénio (que posteriormente Atanásio conseguiu apresentar vivo).

Em 334, ele recusou-se ir a Cesareia e foi condenado em Tiro no ano seguinte, depois de uma comissão imperial ter apresentado um relatório sobre os acontecimentos eclesiásticos em Mareótis. Mais tarde, foi acusado de ter ameaçado interromper o abastecimento de trigo do Egipto para Roma e Constantino exilou-o em Trier a 7 de Novembro de 335.

Após a morte de Constantino, o novo imperador, Constantino II, permitiu que Atanásio regressasse a Alexandria, mostrando-se disposto a anular a condenação de Tiro. Todavia, os eusebianos reagiram e apresentaram Gregório da Capadócia como sucessor de Atanásio, tendo o apoio das autoridades civis. Isto levantou alguns problemas que fizeram com que Atanásio abandonasse a cidade e partisse para Roma. Em Roma, foi recebido pelo Papa Júlio I, que marcou um sínodo para analisar melhor o problema de Atanásio. Mais tarde, o papa declarou-se a favor deste e do seu companheiro Marcelo. Ao mesmo tempo também, decorria em Antioquia um outro sínodo presidido pelo imperador Constâncio, que se colocava do lado dos arianos,

¹⁵⁵ Cf. T. G. WIENANDY, *Athanasius: A theological introduction*, Ashgate, Surrey/Burlington, 2007, 9.

¹⁵⁶ Cf. SOZOMENO, *História Eclesiástica*, II, 17, (ed. B. GRILLET e G. SABBAH), SCh, 306, Cerf, Paris, 1983, 297-303.

formulando deste modo novas profissões de fé de cunho irónico, condenando Atanásio e o seu amigo Marcelo.

Com a morte do usurpador Gregório em Alexandria, a 25 de Julho de 345, e em virtude da pressão de Constante, o imperador Constâncio, seu irmão, absteve-se de o substituir e chamou Atanásio que assim regressa a Alexandria onde é recebido com muito entusiasmo¹⁵⁷.

Os dez anos seguintes que Atanásio passou em Alexandria (346-356) foram denominados a «década de ouro». Foi durante este tempo que a sua atividade literária e pastoral atingiram o ponto mais alto. Porém, tudo ficou menos seguro quando Constâncio se tornou o único imperador. Com efeito, conseguiu suprimir o seu rival Magnêncio e tentou alinhar o império na perspetiva oficial do Oriente. Entretanto, Atanásio foi condenado pelos bispos ocidentais em Arles e em Milão. Mais tarde tentaram prendê-lo na igreja de S. Teonas, mas ele conseguiu escapar-se com muita sorte. Encontrou amparo junto dos monges do deserto, onde teve paz e tranquilidade para escrever alguns tratados, nos quais mostrava a sua posição e a sua forma de pensar em coisas de várias ordens. Enquanto isso, Jorge de Capadócia tinha sido nomeado bispo.

Após a morte de Constâncio, Juliano, seu sucessor, revogou o decreto de exílio e, assim, Atanásio pôde regressar a Alexandria onde reuniu logo um importante sínodo para tratar das questões mais importantes, para resolver os vários problemas da Igreja de Alexandria.

Na diocese, as coisas tinham voltado à normalidade até que Juliano reagiu mal perante as suas atividades na diocese e mais uma vez Atanásio foi obrigado a deixar Alexandria, tendo pronunciado na ocasião as palavras proféticas: «É somente uma nuvenzinha e passará logo»¹⁵⁸. Na verdade, Juliano foi ferido mortalmente na batalha contra os persas. Seu sucessor Joviano veio a mostrar-se amigo de Atanásio, não obstante a brevidade do seu reinado. Sucedeu-lhe Valente que era simpatizante do arianismo e a primeira coisa que fez foi confirmar o édito de exílio de Constâncio, contra a forte oposição da população de Alexandria. No entanto, Atanásio afastou-se pacificamente. Mais tarde, outro édito permitiu-lhe regressar, garantindo que já não sofreria mais clamores deste tipo¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Cf. G. C. STEAD, «Atanásio», in DPAC, 188-192.

¹⁵⁸ SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *História Eclesiástica*, III, 14,1, in PG, 67, 372.

¹⁵⁹ Cf. G. C. STEAD, «Atanásio», in DPAC, 188-192.

Regressando e agora definitivamente na sua sede, o Bispo de Alexandria pôde dedicar-se à pacificação religiosa e à reorganização das comunidades cristãs. Faleceu a 2 de Maio de 373, dia em que celebramos a sua memória litúrgica¹⁶⁰.

Dos quarenta e cinco anos de sua atividade episcopal passou quase vinte no desterro. Isto explica que a maior parte de suas obras tenham surgido da contenda antiarariana.

É de frisar que o seu ministério foi de muita turbulência em defesa da fé. Desde a primeira hora participou no debate anti-ariano, antes, durante e depois do Concílio de Niceia. As suas bases teológicas seguras, associadas a um temperamento forte e vontade inquebrantável, fizeram dele um campeão invencível da ortodoxia. E nem os exílios sucessivos, nem as muitas inimizades e perseguições o fizeram oscilar um momento no rumo da verdade.

Porem, convém sublinhar que são estas várias controvérsias que fazem com que Atanásio se cruzasse com o monaquismo. O seu primeiro exílio serviu-lhe para divulgar no ocidente a experiência monástica, tão presente no Egipto. É através de Santo Agostinho que sabemos isso. Ele refere os efeitos que a vida de Santo Antão, narrada por Atanásio, começa a ter no ocidente.

Foi também nestes exílios que Atanásio conheceu Antão, o grande monge egípcio, por quem todos tinha um grande respeito e que vai ser um homem importante na dura luta que Atanásio tem com os arianos. Atanásio, como bispo de Alexandria, vai servir-se de Antão para combater os arianos. Assim, em Junho de 338, Antão deixa o deserto para se deslocar a Alexandria para combater a heresia ariana. O próprio Atanásio recorda o sucedido:

«Os arianos pretendiam fraudulentamente que Antão pensasse como eles. Ele indignou-se e irritou-se contra eles. Então, a pedido de todos os bispos e irmãos, desceu da montanha, veio a Alexandria e condenou os arianos, dizendo que a sua heresia era a última e a precursora do Anticristo. Ele ensinou também ao povo que o Filho de Deus não é uma criatura, que não foi tirado do nada, mas que é o Verbo eterno e a Sabedoria da substância do Pai»¹⁶¹.

Estes longos anos de maior serenidade foram marcados por uma abundante produção literária. Redige, nomeadamente, a sua *Apologia contra os arianos*, fruto da experiência e reflexão a que a polémica o obrigou, e ainda a *Apologia ao imperador Constâncio*.

¹⁶⁰ Cf. BENTO XVI, *Padres e Doutores da Igreja*, Paulus, Lisboa, 2012, 55.

¹⁶¹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 69, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 316.

No seu terceiro exílio, que durará entre 9 de Fevereiro de 356 e 21 de Fevereiro de 362, Atanásio refugiou-se de novo no deserto do Egípto, encontrando abrigo junto dos monges que aí habitavam. Em 356, morre também o grande Antão, e deixa o manto a Atanásio. É um gesto significativo que Atanásio nunca esquecerá¹⁶².

2.1.4 A obra

É surpreendente que, apesar de uma vida com tão grandes tribulações e no meio de tantas atividades, Atanásio tenha encontrado tempo para redigir tantas obras que exigem calma e reflexão. O zelo incansável na defesa perseverante da fé reflete-se bem na sua extensa obra literária. A defesa do dogma niceno, centrado no dogma da Encarnação do Verbo igual ao Pai, condição essencial da salvação, constitui o cerne da doutrina que perpassa todos os seus escritos¹⁶³.

As suas obras distinguem-se pelo seu conhecimento da Sagrada Escritura, pela sua capacidade dialética e sobretudo pela firmeza das suas convicções e pela fortaleza em defender a fé sem medo das consequências. Considerando-a no seu objetivo, no seu conteúdo geral, na cronologia e na autenticidade, a obra do grande bispo alexandrino pode dividir-se em tratados dogmáticos, polémicos, históricos, morais, exegéticos e ascéticos, se bem que nenhuma dessas divisões sejam rigorosas¹⁶⁴.

O seu estilo é claro, simples e ao mesmo tempo profundo. Ele não é um teólogo académico, nem um retórico da teologia. É um bispo, um pastor da Igreja que expõe e defende as verdades fundamentais da fé, não só contra os hereges mais também com cuidados e ensinamentos para com o povo fiel.

Tem sido criticado por alguma falta de ordem e sistematização em geral, algum descuido na forma literária, que contrasta com a delicadeza e perfeição de estilo de outros Padres da Igreja, tal como S. Gregório Nazianzeno ou S. Jerónimo.

Discípulo da «escola de Alexandria», a sua teologia reflete as influências dos seus predecessores, mas é muito mais comedido que Clemente ou Orígenes nas concessões feitas à filosofia e cultura antigas.

Os seus escritos podem ser divididos de seguinte forma:

- Escritos apologéticos:

¹⁶² Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 91, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 369.

¹⁶³ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II, 25.

¹⁶⁴ Cf. R. FRANGIOTTI, *Santo Atanásio*, 22.

Discurso contra os Pagãos e A Encarnação do Verbo, (estas duas obras são uma única obra dividida em duas partes). O tratado *Sobre a Encarnação do Verbo* é provavelmente a sua obra mais famosa, onde ele demonstra que fora da encarnação não há remédio para a corrupção da humanidade.

Discurso contra os Arianos é um conjunto de três livros e constitui a obra dogmática mais importante de S. Atanásio¹⁶⁵.

- Escritos histórico-polêmicos:

Apologia contra os arianos (escrito no ano 357 depois de ter regressado do segundo desterro);

Apologia ao Imperador Constâncio (escrita cuidadosamente numa linguagem violenta e digna);

Apologia da sua fuga;

*História dos Arianos*¹⁶⁶.

- Escritos exegéticos:

Carta a Marcelino da Interpretação dos Salmos;

Comentários sobre os salmos;

Comentários sobre o livro de Eclesiásticos;

Comentário ao Cântico dos Cânticos (de que só temos fragmentos);

Comentário sobre o Génesis.

O tratado *Sobre a Encarnação do Verbo* toca e resume, poderemos dizer, o eixo central de todo o seu pensamento. Atanásio diz nesta obra que o Verbo de Deus:

«fez-se homem para que nos tornássemos Deus; ele fez-se visível no corpo para que tivéssemos uma ideia do Pai invisível, e ele próprio suportou a violência dos homens para que nós herdássemos a incorruptibilidade»¹⁶⁷.

Esta afirmação tornou-se famosa. De facto, com a sua ressurreição o Senhor fez desaparecer a morte como se fosse «palha no fogo»¹⁶⁸. A ideia fundamental de toda a luta teológica de Santo Atanásio era precisamente a de que Deus é acessível. O Verbo feito carne não é um Deus secundário, é o Deus verdadeiro. Através da nossa comunhão com Cristo podemos unir-nos realmente a Deus. Ele tornou-se realmente «Deus connosco».

¹⁶⁵ Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, CN, 17.

¹⁶⁶ Cf. L. A. SÁNCHEZ, *Atanásio: Contra os pagãos*, Introdução, CN, 18.

¹⁶⁷ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a encarnação do Verbo*, 54,3, (ed. Ch. KANNENGISSER), SCh, 199, Cerf, Paris, 1973, 459.

¹⁶⁸ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a encarnação do Verbo*, 8,4, (ed. Ch. KANNENGISSER), SCh, 199, 293.

Atanásio é ainda autor de obras de caris espiritual, entre as quais se coloca o «*best seller*» da antiga literatura cristã: a *Vida de Antão* que tem como personagem central Santo Antão e foi redigida pouco depois da morte deste santo, precisamente enquanto o Bispo de Alexandria, exilado, vivia com os monges do deserto egípcio.

Tendo-se tornado depressa muito popular, a *Vida de Antão* foi traduzida quase que imediatamente em latim por duas vezes e depois em diversas línguas orientais. A biografia exemplar da vida do monge do deserto que Atanásio escreve foi querida à tradição e contribuiu muito para a difusão do monaquismo, no Oriente e no Ocidente¹⁶⁹.

2.1.5 A Teologia de Atanásio

Como já vimos, a vida de Atanásio decorre num período de acesos debates teológicos da mais alta exigência. Mormente após o concílio de Niceia, sucederam-se anos de um intenso e animado debate em que a teologia se viu obrigada a apurar conceitos e formulações de capital relevância para o seu desenvolvimento. Formado, desde jovem, na escola da melhor teologia de então e participando ativamente em todo esse debate, Atanásio vai revelar-se um teólogo referencial tanto para os seus adversários, como para os que com ele subscreviam a fé nicena, e tanto no seu tempo como no futuro¹⁷⁰.

Quando falamos da teologia de Atanásio, podemos recapitulá-la em dois grandes sectores: sobre a *Trindade* e sobre *Cristo (Cristologia)*.

Sobre a Trindade, podemos dizer que encontramos um verdadeiro tratado sobre a Trindade nas quatro cartas que Atanásio trocou com o bispo Serapião, refutando a teoria dos grupos a que os ortodoxos chamavam pejorativamente «pneumatómacos», (aqueles que combatem o Espírito), quando Atanásio se encontrava refugiado no deserto durante o seu terceiro exílio. Nelas, Atanásio fornece um elenco de todos os atributos que a bíblia atribui ao Espírito Santo: *único, imutável, onipotente, eterno, criador, santificador, vivificante...*¹⁷¹ Embora Atanásio não afirme positiva e expressamente que o Espírito Santo é Deus, esta afirmação é garantida pela negativa: *o Espírito Santo não é uma criatura, nem um anjo*.

A doutrina de Santo Atanásio, exposta em complemento a estes argumentos, é que o Espírito Santo é plenamente divino, consubstancial com o Pai e o Filho. O Espírito Santo «pertence e é uno com a Divindade que é a Tríade». Santo Atanásio

¹⁶⁹ Cf. BENTO XVI, *Padres e Doutores da Igreja*, 56.

¹⁷⁰ Cf. L. DÎNCA, *Le Christ et la Trinité chez Athanase d'Alexandrie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, 145.

¹⁷¹ Cf. R. FRANGIOTTI, *Santo Atanásio*, Introdução, 30.

insiste na estreita relação existente entre o Espírito Santo e o Filho, deduzindo daí que o Espírito Santo pertence em essência ao Filho assim como o Filho ao Pai. O Espírito Santo é, por exemplo, o Espírito do Filho, a «atividade e dom vital pelo qual o Filho santifica e ilumina». O Espírito Santo une-se ao Filho na obra da Criação, conforme o Salmo 104,29: «Enviai o Vosso Espírito e as coisas são criadas» e o Salmo 33,6: «Pelo Verbo do Senhor os Céus foram feitos, e pelo Espírito de sua boca toda a grandeza da sua ordem». A indivisibilidade do Filho e do Espírito Santo é também ilustrada pela sua atividade conjunta na inspiração dos Profetas e na encarnação. Finalmente, Santo Atanásio deduz a divindade do Espírito Santo pelo facto de Ele nos tornar «participantes de Deus». Se o Espírito Santo fosse uma criatura, nós não teríamos participação em Deus através d'Ele; estaríamos unidos a uma criatura e alheios à natureza divina. Ainda, de acordo com Santo Atanásio, a divindade existe eternamente como uma Tríade compartilhando uma idêntica e indivisível substância ou essência. Todos os três, além disso, possuem uma única e mesma atividade, de modo que «o Pai realiza todas as coisas através do Filho no Espírito Santo». Tudo o que o Pai realiza na obra da Criação, ou na do governo do Universo, ou na da Redenção, Ele o realiza através de seu Verbo; e tudo o que o Verbo realiza, realiza-o através do Espírito¹⁷².

Diz Quasten que a raiz da doutrina atanasiana do Logos é a ideia da redenção. Da vontade salvífica de Deus, Atanásio deduz a necessidade da encarnação e da morte de Cristo. Não tínhamos sido salvos se Deus mesmo não se tivesse feito homem e se Cristo não fosse Deus. Ao assumir a natureza humana, o Logos divinizou a humanidade, venceu a morte não só por si mesmo, mas por todos nós¹⁷³, Ele se fez homem para que pudéssemos tornar-nos Deus e manifestou-se através de um corpo para que tivéssemos uma ideia do Pai invisível; suportou as injúrias dos homens para que nós pudéssemos herdar a imortalidade¹⁷⁴. Para nos resgatar do pecado foi necessário que o Filho se fizesse homem e viesse até nós. Recorda ainda Atanásio que Deus nos criou à sua imagem e semelhança para fazer-nos participantes da sua imagem que é Jesus Cristo. De modo que os homens, compreendendo a imagem e conhecendo o seu Criador, vivam uma vida realmente feliz e bem-aventurada¹⁷⁵. Atanásio, no debate com os arianos vai defender com muita força a consubstancialidade do Filho porque sabe isso é fundamental para a redenção. Pois «o Filho de Deus fez-se homem para nos

¹⁷² Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II, 70-73.

¹⁷³ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia*, II, 70-73.

¹⁷⁴ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a encarnação do Verbo*, 54, 3, (ed. Ch. KANNENGISSER), Sch, 199, 459.

¹⁷⁵ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a encarnação do Verbo*, 11, 1, (ed. Ch. KANNENGISSER), Sch, 199, 303.

divinizar»¹⁷⁶ e, portanto, «Ele não foi primeiro homem e depois Deus, mas foi Deus e fez-se homem para nos divinizar»¹⁷⁷. Atanásio utiliza uma série de conceitos para ilustrar a obra de Cristo. Na teologia «eusebiana» sobre o Logos, este é conhecido como educador e civilizador da humanidade e é citado de forma ocasional: «quando ele está presente e comanda e tem tudo sob as suas vistas, todos obedecem: uns vão para os campos, outros se apressam para ir buscar água nos aquedutos, o marinheiro vai para o mar...»¹⁷⁸ ou então: «...na juventude guarda a temperança, nas provas paciência, nos sofrimentos fortaleza: suportam os ultrajes, não ter medo é uma coisa admirável, desprezam a morte e tornam-se mártires de Cristo»¹⁷⁹. Mais típica é a sua conceção do Logos que criou o homem e agora o recria depois do pecado. Atanásio considera o próprio ato de encarnação como um ato salvífico, a partir do momento em que o Verbo se uniu a nós e nos santificou. A sua vida, que culminou na entrega de si mesmo, é vista como sacrifício, redenção e perdão da nossa dívida. Ele suportou a nossa iniquidade, tomou sobre si a desonra, entregou o seu corpo e desceu à mansão dos mortos (Hades). Através da sua morte destruiu a morte, venceu o poder dos demónios e abriu-nos os caminhos do céu. Dessa maneira, nós recebemos a garantia da imortalidade, porque «ele se fez homem a fim de que nos tornássemos Deus»¹⁸⁰.

Deus não pode existir sem seu Verbo mais do que a luz pode deixar de brilhar. A geração do Verbo é um processo eterno; assim como «o Pai é sempre bom por natureza, assim é por natureza sempre generativo»¹⁸¹.

Não podemos, portanto, concluir que o Filho é uma porção da substância divina separada do Pai; isto é impossível, porque a natureza divina é imaterial e sem partes. A geração do Filho também não é, conforme afirmaram os arianos, o resultado de um ato definido da vontade do Pai, o que reduziria a condição do Filho à de uma criatura. Esta geração certamente acontece de acordo com a vontade do Pai, mas é um engano falar de um ato específico da vontade, referindo-se a algo que é um processo eterno inerente à própria natureza de Deus. Entretanto, enquanto gerado do Pai, o Filho é realmente

¹⁷⁶ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os arianos*, III, 24-25, (ed. I. R. MARTÍN), CN, 291-294.

¹⁷⁷ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os arianos*, I, 38-39, (ed. I. R. MARTÍN), CN, 86-87.

¹⁷⁸ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os pagãos*, 43, 5, (ed. P. Th. CAMELOT), SCh, 18 bis, Cerf, Paris, 98.

¹⁷⁹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a encarnação do Verbo*, 52, 3, (ed. Ch. KANNENGIESSER), SCh, 199, 455.

¹⁸⁰ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Sobre a encarnação do Verbo*, 54, 3, (ed. Ch. KANNENGIESSER), SCh, 199, 495.

¹⁸¹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os arianos*, II, 32, (ed. I. R. MARTÍN), CN, 176-178.

distinto do Pai e, já que a geração é eterna, a distinção também é eterna e não pertence simplesmente à «economia».

Daqui o conceito de unidade ou identidade da substância, «a divindade do Filho é a divindade do Pai». «O Filho é certamente distinto do Pai enquanto gerado, mas enquanto Deus Ele é um e o mesmo; Ele e o Pai são um na união íntima de sua natureza e na identidade de sua divindade»¹⁸². «Assim Eles são um, e a divindade do Filho é predicado do Pai»¹⁸³.

2.1.6 Santo Atanásio e o monaquismo

Santo Atanásio não foi monge. Todavia ocupa um lugar importantíssimo na história do primeiro monaquismo cristão. Ele foi grande amigo e protetor dos monges. Depois de encontrar refúgio por mais de uma vez juntos dos monges nos vários desteros a que foi sujeito, terá compreendido o seu ideal e, por isso, trabalhou incansavelmente para incorporar o monaquismo, que era visto como movimento marginal dentro da Igreja. Fez deste movimento algo muito convincente. Posteriormente, encontrou neste movimento o seu apoio mais poderoso¹⁸⁴. Atanásio foi o primeiro teólogo do monaquismo nascente.

Segundo consta, dois discípulos de Antão acompanharam Atanásio no seu desterro para Roma em 339 e, entre os monges, ele buscou e encontrou colaboradores durante a sua luta antiarariana, chegando a confiar a alguns deles sedes episcopais. Em Roma, antes de buscar o apoio do Papa Júlio I, difundiu a intensa vida monástica que florescia no Egito.

Todas estas relações de amizade e mútua compreensão fizeram que os monges apoiassem amplamente a causa de Santo Atanásio e este defendeu e propagou no Oriente e no Ocidente a origem ideal deste novo movimento que surgia na Igreja. Tudo isto ficaria mais sólido e profundo durante os três últimos desteros do bispo, na Tebaida e entre os monges pacomianos.

Face à resistência de muitos bispos, Santo Atanásio soube compreender o valor do movimento monástico e estimulou-o, influenciando grandemente nele através de seu contacto pessoal e de seus escritos, propagou seus ideais e estabeleceu-o

¹⁸² ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os arianos*, III, 4, (ed. I. R. MARTÍN), CN, 260-61.

¹⁸³ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Contra os arianos*, I, 61, (ed. I. R. MARTÍN), CN, 121-122.

¹⁸⁴ Cf. L. BOUYER, *L'incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1943, 17.

definitivamente como movimento de Igreja. É indiscutível que, para além da ajuda de Deus, da sua própria convicção e da adesão inquebrantável de seu povo de Alexandria, Santo Atanásio encontrou um forte apoio do monaquismo copta que lhe serviu de grande consolo na sua luta no desterro. Aqui destaca-se de modo especial a amizade de Santo Antão. Segundo o historiador Sozómeno, Antão escreveu ao imperador Constantino em favor de seu amigo e não vacilou em apresentar-se na própria cidade de Alexandria para o ajudar na luta contra os arianos. É indubitável também que, fora do influxo doutrinal, a presença de Santo Atanásio foi decisiva na orientação essencialmente escriturística e evangélica do movimento monástico. De entre as suas obras, é a «*Vita Antonii*» a que constitui sem dúvida a sua mais significativa contribuição para o desenvolvimento do espírito monástico¹⁸⁵.

A luta que o próprio Atanásio teve muitas vezes de sustentar contra uma Igreja de Estado e contra as classes dirigentes facilitou de modo notável a sua aliança com o monaquismo e a formação, na Igreja, de um exército voluntário e popular, pobre e entusiasta, carismático, dotado de grande prestígio aos olhos da massa¹⁸⁶.

Ainda que não possamos avaliar devidamente a importância de Atanásio para a consolidação do monaquismo, é evidente que o seu contributo foi profundo e decisivo. Os seus frequentes contactos com Antão, com os pacomianos e com os monges em geral, não puderam ter um efeito recíproco, mas sem dúvida a doutrina do patriarca de Alexandria marcou a espiritualidade de seus súbditos e amigos¹⁸⁷, de tal modo que, no Egipto e no mundo monástico, Atanásio juntamente com Antão eram tidos como grandes bênçãos de Deus para o povo egípcio. Teodoro, discípulo de Pacómio, terá declarado um dia ao seu mestre antes de reunir os monges:

«No Egipto, na nossa atual geração, vejo prosperar três coisas capitais, com a ajuda de Deus e dos homens. A primeira é o bem-aventurado atleta de Cristo, Santo Atanásio, patriarca de Alexandria que combate até a morte pela fé. A segunda é o nosso santo pai Antão, que é a forma perfeita da vida anacoreta. E a terceira é esta congregação que é modelo para qualquer pessoa que deseja resgatar almas para Deus, a fim de os ajudar até chegarem a ser perfeitas»¹⁸⁸.

Está assim retratada a paisagem espiritual e eclesial que configura o mundo de que Atanásio fez parte, ou que ajudou a consolidar.

¹⁸⁵ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanasio: Vida de Antão*, Introdução, Ciudad Nueva, Madrid 1995, 4-5.

¹⁸⁶ Cf. Ch. KANNENGIESSER, *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie : actes du colloque de Chantilly 23-25 setembro*, Beauchesne, Paris, 1973, 37.

¹⁸⁷ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 53.

¹⁸⁸ L. Th. LEFORT, *en Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Bibliothèque du Muséum 16, Lovaina, 1929, 276.

2.2 A «Vita Antonii»

A «*Vita Antonii*» é, em primeiro lugar, a «biografia» de Antão escrita por Atanásio pouco depois da morte de Antão, que nos informa sobre a vida deste eremita egípcio. Trata-se de uma obra importantíssima porque é o primeiro escrito sobre o monaquismo nascente e o modelo de toda uma posterior herança hagiográfica. Estamos, portanto, diante de uma obra de edificação, um tratado espiritual. Sem destruir o seu valor histórico, é claro que o exemplo e a doutrina que a «*Vita Antonii*» propõe estão de acordo com a maneira de pensar de Atanásio, que podemos classificar como a cristianização literária do seu próprio ideal ascético¹⁸⁹.

2.2.1 Circunstância e data

A *Vita Antonii* foi escrita em 357, pouco depois da morte de Antão em 356, a pedido dos monges, como nos informa o prólogo. Todavia, podemos dizer que Atanásio tem dois grandes objetivos ao escrever esta obra: propor aos monges um modelo a seguir¹⁹⁰ e reinserir a vida «marginal» que os monges levavam na vida eclesial, aproveitando deles a força revitalizadora que daí vinha.

Atanásio, que tinha cruzado várias vezes com Antão e com este movimento e que tinha a noção da importância que este estilo de vida poderia trazer para a Igreja, vai escrever sobre aquele que melhor tinha levado a cabo esta forma de viver. Mais do que escrever, como diz São Basílio, a propósito da vida do Santo, vai pintar um quadro de um modelo de vida.

«Assim como os pintores, quando pintam imagens se servem de outras imagens, e conservam muitas vezes o modelo, procurando transpor as suas características para a sua obra de arte, do mesmo modo quem se esforça por se tornar perfeito em todos os aspetos da virtude, deve contemplar as vidas dos santos como imagens vivas e eficazes, e fazer o bem que neles encontra imitando-os»¹⁹¹.

Atanásio viria a conseguir esse objetivo com a popularidade que a obra ganhou. Rapidamente esta obra escrita em grego é traduzida para o latim em 375, depois para o arménio, siríaco, árabe, etiópico, georgiano, e divulgada por todo o Ocidente e Oriente.

¹⁸⁹ Cf. G. M. COLOMBAS, *El monacato primitivo*, I, 53.

¹⁹⁰ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, Pr, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 129.

¹⁹¹ BASÍLIO, *Epístolas*, 2, in PG, 31, 225.

2.2.2 Autor e Obra

Durante quase doze séculos nenhuma dúvida pairou sobre a paternidade literária de Atanásio, a quem os manuscritos gregos, sem exceção, atribuem a *Vita Antonii*. A estes critérios externos vem juntar-se um critério interno: a presença na *Vita Antonii* de paralelos com outras obras de Atanásio, quer no que respeita ao conteúdo, quer a particularidades estilísticas¹⁹².

No entanto, depois da Reforma e até aos nossos dias, houve, de tempos a tempos, discussões sobre a autenticidade da *Vita Antonii*. O facto de ser a primeira biografia dedicada a um monge e de ter um grande eco no mundo cristão deu-lhe, sem dúvida, um grande relevo. O debate refletia uma apreciação divergente do monaquismo entre católicos e protestantes, que os dividiu durante séculos.

No nosso estudo não seguiremos este debate mas apenas salientaremos alguns aspetos para abordarmos melhor a autenticidade de Atanásio nesta obra, muito importante para uma época da Igreja em vários aspetos. Assim, desde os períodos da reforma até aos nossos dias, muito se tem estudado procurando-se saber quem é o autor desta obra. Várias foram as hipóteses e nomes que surgiram como seus autores. Vejamos alguns exemplos.

Partindo da versão siríaca da *Vita Antonii*, que era para ele a tradução de um texto grego primitivo com traços coptas, R. Draguet rejeitou a paternidade literária de Atanásio (1980).

Alguns anos mais tarde uma outra hipótese foi avançada por M. Tetz (1983): Serapião de Thmuis não seria apenas o informador de quem Atanásio fala no Prefácio, mas o autor de muitas partes da *Vita Antonii*, de modo que não restaria para Atanásio mais que o papel de redator¹⁹³.

Adiante retomaremos estes dois autores mas, antes, vejamos os inícios desta discussão.

No século XVI, alguns Reformadores levantaram, pela primeira vez, dúvidas sobre a autenticidade da *Vita Antonii*, apenas então conhecida na tradução latina de Evágrio de Antioquia. Muitos autores puseram em questão a paternidade literária de Atanásio, mas sem apresentar argumentos.

No século seguinte, a crítica maior em relação à autenticidade da obra de Atanásio veio por parte de Hospinianus e Scultetus, ao afirmarem que a *Vita Antonii*

¹⁹² Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, Cerf, Paris, 1994, 28.

¹⁹³ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 29.

não seria senão um apêndice recente às outras obras de Atanásio e que não existia o texto grego, acrescentando com retidão que o texto latino tinha sido impresso muito tempo depois sob o nome de Atanásio e que, só recentemente (em 1611), Hoeschel tinha publicado a *editio princeps* do texto grego. Segundo eles, não se encontravam na *Vita Antonii*, tal como a conhecemos, as regras para a vida monástica que Atanásio, segundo Gregório de Nazianzo, se tinha proposto dar. Rosweyde que contrariamente pensava, examinou e refutou os argumentos alegados por parte deles contra a autenticidade, pois, no seu Prefácio, Atanásio apresenta-nos expressamente a própria vida de Antão (António) como uma norma para a vida ascética, de que as mesmas exortações de Antão no seu longo discurso constituem uma regra útil. Segundo ele, o monaquismo não teria nascido senão após a morte de Constantino e apenas teria surgido em 340. Considerava ele que os monges eram sucessores dos reclusos (*catorroi*) do grande templo de Serapis e o monaquismo cristão seria como que uma imitação duma forma pagã de monaquismo. Enfim, o que nos interessa sobretudo aqui é o facto de dizer que Atanásio não podia ser o autor da *Vita Antonii*.

Este texto provocou muitas reações. Hilgenfeld, principalmente, entre outros, opuseram-se e, alguns anos mais tarde, em 1886, J. Mayer e A. Eichhorn refutaram as ideias de Weingarten. O primeiro alegou toda uma série de paralelos entre a *Vita Antonii* e outras obras de Atanásio, em primeiro lugar o *De incarnatione*. Eichhorn, por sua vez, salientou a importância de alguns dados históricos a favor da paternidade literária de Atanásio e da autenticidade da *Vita Antonii*, especialmente os testemunhos de Gregório de Nazianzo, de Jerónimo e de Rufino. Com efeito, os critérios de que Weingarten se servia para destruir a autenticidade asseveravam-se fracos.

Durante pouco mais de um século, a autenticidade atanasiana da *Vita Antonii* não foi praticamente mais contestada e, ao discutir as origens do monaquismo, Heussi (1936) pronunciou-se a seu favor. Pesando os argumentos utilizados até aí e acrescentando os seus próprios, não pôde concluir outra coisa senão que Atanásio é o Autor.

Não se podem passar em silêncio os testemunhos quase contemporâneos que lhe atribuem a *Vita Antonii*, por comportar ideias especificamente atanasianas. Heussi observou igualmente que certas passagens da *Vita Antonii* mostram que o autor ocupava um lugar elevado na hierarquia eclesiástica do Egipto, que era conhecido fora do Egipto – é a ele que se dirigem para obter informações sobre Antão – e que teria mandado vir

monges para o informar. As observações sobre Antão para o clero¹⁹⁴ e sobre a sua capa¹⁹⁵ concordam bem com estes dados. O Prefácio esclarece-nos acerca das relações do autor com Antão: viu-o muitas vezes e recebeu informações mais pormenorizadas de alguém que permaneceu junto dele durante algum tempo. O que sugere que o autor se encontrava a uma certa distância de Antão. Enfim, Heussi faz lembrar que a *Vita Antonii* não pode ter sido escrita depois da morte de Atanásio (373), pois que antes desta data a tradução latina de Evágrio já existia. Todos estes dados concordam com a hipótese da paternidade literária de Atanásio.

Como atrás dissemos, Draguet, na Introdução à sua edição crítica da versão siríaca da *Vita Antonii* (1980), contestou que Atanásio fosse o autor do texto grego. Segundo ele, a versão siríaca, feita na Pérsia no século V ou VI – contém uma frase sem dúvida de inspiração nestoriana – foi traduzida de um original grego copta, que não pode ser o texto grego de que hoje dispomos. Este não seria senão uma adaptação desse texto grego copta.

Que pensar desta tese de Draguet que renova a discussão acerca da paternidade literária da *Vita Antonii*? O seu primeiro ponto fraco reside no facto de ele supor que o texto grego copta circulou durante mais de um século – em concorrência com o texto grego que conhecemos – sem deixar qualquer marca. Depois, sendo um dado que o texto grego que nós conhecemos já existia antes de 370 – data em que já tinha sido traduzido duas vezes para latim –, ele quer fazer crer que a redação do texto grego copta e a sua adaptação tiveram lugar entre esta data e a morte de Antão (356)¹⁹⁶.

Em 1983, como dissemos acima, M. Tetz lançou, com toda a prudência necessária, a tese segundo a qual Atanásio não seria o autor mas o redator de uma grande parte da *Vita Antonii*. Atanásio não teria feito mais que redigir textos escritos por Serapião, bispo de Thmuis no Baixo-Egipto. M. Tetz parte de alguns textos da *Vita Antonii*. Há primeiro o texto do Prefácio, onde há a questão do informador de Atanásio, que derramava água nas mãos de Antão (passagem crucial onde se deve modificar o texto de Montfaucon): a alusão a II Reis 3, 11 evoca uma relação de mestre a discípulo. Não sendo mencionado o nome, Tetz admite tratar-se verdadeiramente de um nome bem conhecido e chega assim à conclusão de que este informador não pode ser outro senão Serapião, um dos amigos íntimos de Antão, bispo de Thmuis depois de 338. A *Vita Antonii* mostra-no-lo ainda na montanha interior, onde ele é testemunha de uma

¹⁹⁴ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 67, 1-2, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 311.

¹⁹⁵ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 91, 8-9, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 371.

¹⁹⁶ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 32.

visão de Antão¹⁹⁷. E, se nós lemos aí (91, 8-9) que Atanásio e Serapião receberam ambos como legado uma peça de roupa de Antão, é porque Atanásio quer sublinhar uma relação pessoal com o grande eremita, fazendo alusão a Eliseu que recebeu em herança o manto de Elias (1º Reis 19, 19; 2º Reis 2, 8).

M. Tetz esboça a seguir o perfil do bispo Serapião que, entre 350 e 369, trocou correspondência com o arcebispo de Alexandria. Constata ele diferenças essenciais entre a teologia de Serapião e a de Atanásio, comparando a carta de Serapião a propósito da morte de Antão com uma carta semelhante de Atanásio a Horsiense, superior dos pacomianos depois de 368, ano da morte de Teodoro. Nos escritos de Serapião, a encarnação e a redenção, a graça e a cruz, não ocupam o lugar central que ocupam em Atanásio. Na carta fortemente retórica de Serapião aos discípulos de Antão, é este último que está no centro e desempenha o papel principal em prol do mundo, ao passo que a relação cristológica, que está no centro do pensamento de Atanásio, não é salientada em nenhum lado. Na carta análoga em que Atanásio evoca a memória de Teodoro, a relação de Antão com o Senhor é claramente salientada: é a mesma conceção que na *Vita Antonii*, onde Atanásio coloca o assento em Cristo que, pela sua graça, age no homem¹⁹⁸.

É muito possível que o informador mencionado por Atanásio no Prefácio seja Serapião e que Atanásio lhe deva alguns dados sobre Antão. Mas que Serapião tenha ele mesmo redigido uma Vida, que Atanásio teria incorporado na sua própria *Vita Antonii*, não parece provado. Os argumentos linguísticos e estilísticos alegados por Tetz para atribuir algumas partes da *Vita Antonii* a Serapião não nos parecem verdadeiramente convincentes. Pelo contrário, estamos espantados com a grande unidade de estilo da *Vita Antonii*. Resta, no entanto, esclarecer o papel exato de Serapião, cuja última palavra continua por dizer.

Outros textos de Santo Atanásio ajudam-nos a provar que o texto da *Vita Antonii* é mesmo do Bispo de Alexandria. Como se constatou há muito tempo, há um certo número de concordâncias entre os tratados apologéticos *Contra os Pagãos* e *Sobre a Encarnação do Verbo*, compostos provavelmente em Trier em 335-337, e a *Vita Antonii*, escrita pelo menos vinte anos mais tarde. Estas semelhanças são tão fortes que não se pode mais duvidar de que os três escritos não sejam do mesmo autor. Fornecem assim um argumento importante a favor da autenticidade atanasiana da *Vita Antonii*. Os paralelos concentram-se nos capítulos 74-79 da *Vita Antonii*, (debate de

¹⁹⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 82, 7-9, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 347.

¹⁹⁸ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 35.

Antão com os filósofos pagãos). Respeitam quer ao conteúdo quer à expressão. Vejamos alguns exemplos:

- na *Vita Antonii* 75, 3 cf. *C. gentes* 1; *De incarn.* 1,1, expressões como: «os pagãos troçam da cruz de Cristo, mas não vêem o seu poder que se manifesta na ressurreição»;

- na *Vita Antonii* 76, 2-3, cf. *C. gentes* 8, 9 e 27-29: «divinização dos elementos e veneração das criaturas no lugar de Deus, criador do universo»;

- na *Vita Antonii* 79, 1-2, cf. *De incarn.* 11, 6; 31, 2; 48, 3: «a vinda de Cristo à terra e o poder do sinal da cruz puseram fim à divinização pagã dos oráculos»;

- na *Vita Antonii* 79, 4, cf. *De incarn.* 46, 4; 47, 5: «a Igreja cobre toda a terra»;

- na *Vita Antonii* 79, 4, cf. *De incarn.* 28, 1; 48, 2: «a castidade e a virtude da virgindade prosperam entre os cristãos»;

- na *Vita Antonii* 79, 5-6, cf. *De incarn.* 28, 4; 52, 5: «desprezo da morte entre os mártires cristãos».

Estes mesmos conteúdos, presentes nestas três obras diferentes, levam-nos a concluir que a Vida só pode ser obra dos punhos do patriarca de Alexandria.

Outra grande razão que nos leva a justificar que a *Vita Antonii* é obra do Patriarca de Alexandria são os grandes nomes da Igreja que, do século IV em diante, se pronunciaram sobre esta obra e sobre Atanásio, vendo-o claramente como seu redator.

Por volta de 376, São Jerónimo, escrevia na *Vita Pauli*: «a *Vita Antonii* foi-nos transmitida cuidadosamente, tanto em grego como em latim», (sem menção do autor)¹⁹⁹.

Já Gregório de Nazianzo, (in ladem Athanasii): «apresentar todos os pormenores da sua vida (de Atanásio) à admiração ultrapassaria sem dúvida os limites do que aqui empreendo; seria uma obra histórica mais que de louvores. Se escrevesse tudo isso, seria um livro instrutivo e agradável para a posteridade e eu desejaria fazê-lo como ele próprio escreveu a vida do divino Antão, à maneira de regra monástica apresentada sobe a forma de narração»²⁰⁰.

Por volta de 380, é Jerónimo Chronicon (19º ano de Constantino) que escreve: «o monge Antão morreu com idade de cento e cinco anos»²⁰¹.

Em 390, é João Crisóstomo, que escreve: «o livro que contem a vida deste Antão»²⁰².

¹⁹⁹ JERÓNIMO, *Vida de Paulo*, pref., in PL 23, 17.

²⁰⁰ GREGÓRIO de NAZIANZENO, *Discursos 20-23*, 21,5, (ed. J. MOSSAY), SCh, 270, 119.

²⁰¹ EUSÉBIO DE CESAREIA, *História eclesiástica*, II, VI, 7, 24, BAC, Madrid, 1973, 471.

²⁰² JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilia sobre Mateus*, I, 8,5, (ed. D. R. BUENO), BAC, Madrid, 2008, 156.

Entre 392 e 393, Jerónimo escreve: «a dele, (Atanásio)... uma história que compreende a vida do monge Antão»²⁰³; «o monge Antão, de que Atanásio, bispo de Alexandria, expôs a vida num livro memorável, enviou sete cartas em língua copta... a diversos mosteiros, elas foram traduzidas em grego; a principal foi dirigida aos arsinoítas. Foi uma luz no reinado de Constantino e de seus filhos e viveu cento e cinco anos».

Já por volta de 375, menos de vinte anos após a publicação do texto grego de *Vita Antonii*, uma versão latina circulava no Ocidente como no-lo atesta o célebre texto das Confissões de Santo Agostinho, onde Ponciano, alto funcionário em Milão, refere o eremita do Egipto: «Contou ele a história de Antão monge egípcio, cujo nome brilhava tão prestigiosamente junto dos teus servos, mas que para nós, até então, era desconhecido»²⁰⁴.

Por volta do ano 400, *A primeira vida grega de São Pacómio* (120) assinala a visita dos monges pacomianos Zaqueu e Teodoro a Antão que «se encontrava na montanha exterior» e «era muito idoso». Esta mesma passagem faz alusão à *Vita Antonii*: «A tua fama chegou aos imperadores»²⁰⁵; «Cada um dos antigos monges ... praticava a ascese isoladamente»²⁰⁶. Segunda a *vida grega de São Pacómio*: «O grande santo bispo Atanásio, nos seus escritos, refere um testemunho pormenorizado a seu respeito [de Antão]»²⁰⁷.

Por volta de 405, Rufino dizia, «Já que mencionámos um tão grande homem, Antão, ... desejaría dizer alguma coisa sobre as suas virtudes e as suas instruções ... Este livro, escrito por Atanásio e que igualmente foi editado em latim, me impede»²⁰⁸.

Por volta de 420, Paulino de Milão, escreve na *Vita Ambrosii*, Pr. «... da mesma forma que estes bem-aventurados, o bispo Atanásio e o Padre Jerónimo, se dedicaram a escrever as vidas destes santos homens do deserto, Paulo e Antão...»²⁰⁹.

No Século V, Sisões nas suas *Apotegmas* dizia: «Arianos vieram um dia encontrar o abade Sisões na montanha do Abade Antão ... O Velho ... chamou o seu discípulo e disse-lhe: «Abraão, traz-me o livro de Santo Atanásio, e lê-o»²¹⁰.

²⁰³ JERÓNIMO, *Sobre os homens ilustres*, 87, in PL 23, 693. 711-713.

²⁰⁴ AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 6, 14, (ed. M. C. FREITAS), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, 345.

²⁰⁵ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 81, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 341.

²⁰⁶ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 2, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 137.

²⁰⁷ F. HALKIN, *Vida grega de São Pacómio*, Société des Bollandistes, Bruxelas, 1932, 77.

²⁰⁸ RUFINO, *História Monástica*, 30, in PL, 21, 477-478.

²⁰⁹ PAULINO DE MILÃO, *Vida de Ambrósio*, pref., in PL 14, 27.

²¹⁰ *Apotegmas*, 25, in PG 65, 400.

Pelo ano 440, é o historiador Sócrates, que dizia: «O que foi o monge Antão, ... é supérfluo falar disso. Atanásio, bispo de Alexandria, adiantou-se a nós publicando um livro sobre a sua vida»²¹¹. «A alma de Amoun, Antão, que vivia no seu tempo, viu-a arrebatada pelos anjos, como diz na sua *Vida* o bispo de Alexandria, Atanásio»²¹².

Estes inúmeros testemunhos de grandes nomes na história da Igreja, mostram claramente que a obra era tida como sendo da autoria do bispo de Alexandria, e não só comprovam tal teoria, como também ajudam a perceber o impacto de Atanásio na Igreja nascente.

2.2.3 O género literário

Sobre o género literário, tem sido muito frequente a tentativa de explicar a *Vida de Antão* a partir dos vários modelos pagãos da época, concretamente a partir das vidas dos heróis, homens divinos, filósofos e outros homens ilustres. Tem-se recorrido neste sentido a textos como: *Vida de Agesilao*, a *Vida de Pitágoras*, a *Vida de Apolónio* e a *Vida de Plotino* como paradigmas precedentes. Estas são algumas das fontes pagãs em que muitos têm estabelecido paralelos em relação à obra de Santo Atanásio. É certo que encontramos uma certa semelhança nestes textos; todavia, Atanásio ao escrever a *Vita Antonii*, insere-se numa tradição literária já existente inclusive no ambiente cristão, que é o género literário *biografia*, em que se narra a história de uma vida depois da morte do protagonista. No entanto, isto não significa que Atanásio se insira ou copie os modelos chamados *Vitae* dos homens ilustres²¹³.

Christine Mohrmann pensava que se devia pôr fim a estas especulações, porque apesar de ser uma ideia arriscada é provavelmente inútil. Segundo a mesma, esporadicamente Atanásio parece tomar alguns elementos das *Vitae* pagãs. Porém, com isso, Atanásio não pretende fazer paralelo da *Vita Antonii* com o paganismo, mas sim mostrar como o homem de Deus supera o ideal pagão²¹⁴.

Não é uma vida segundo os modelos clássicos, segundo as vidas ilustres de Agostinho, Ambrósio e outros, mas antes é uma regra e uma forma de vida, isto é, o autor quer pintar um modelo de santidade. Daí que o que caracteriza este novo modelo de vida é a radicalidade evangélica. Atanásio transforma o protagonista num exemplo de vida cristã, algo novo no seio da vida da Igreja. Esta obra não se trata de uma narrativa literária, mas sim uma vida nova em Cristo.

²¹¹ SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *História Eclesiástica*, I, 2, in PG 67, 34.

²¹² SÓCRATES ESCOLÁSTICO, *História Eclesiástica*, IV, 23, in PG 67, 510.

²¹³ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanasio: Vida de Antão*, Introdução, CN, 1995, 14.

²¹⁴ Cf. C. MOHRMANN, *La «Vita Antonii» di Sant'Atanasio*, Introduzione, Roma, 1984, 74.

2.2.4 Os destinatários

Atanásio terá escrito esta obra a pedido de alguns monges, que queriam conhecer a personalidade do grande monge do Egipto. Os primeiros destinatários desta obra foram, portanto, os monges de outras paragens que queriam saber mais sobre o afamado anacoreta do Egipto. Atanásio nas suas viagens e exílios em Roma teve, de facto, oportunidade de perceber o interesse que despertava no ocidente a vida e o testemunho de figuras como Antão ou Paulo de Tebas.

Tais destinatários primeiros são confirmados pela rápida difusão que a obra mereceu no ocidente, para além do oriente. Tornou-se mesmo o primeiro «*best-seller*» da literatura cristã depois da Bíblia. Com a *Vita Antonii*, Atanásio torna-se no arauto e no teólogo por excelência do monaquismo nascente²¹⁵.

Embora escrevesse esta obra a pedido dos monges, Atanásio está convencido de que este trabalho será útil por um público mais amplo. É por este motivo que, no final da obra, ele pede que seja lida também pelos pagãos, porque se trata de um verdadeiro hino a Cristo nosso Deus e salvador.²¹⁶

Por outro lado, parece claro que Atanásio escreve esta obra a pensar também nos vindouros e em todos os que pretendiam abraçar o modo de vida monástico, encontrando em Antão um modelo e uma «regra» de vida em forma de biografia, como a designará mais tarde Gregório de Nazianzeno²¹⁷.

2.2.5 Difusão e posteridade da «*Vita Antonii*»

A obra teve uma difusão tão rápida que ainda em vida de Atanásio já circulava uma versão latina muito literal e de escasso valor literário e, pouco tempo depois, Evágrio de Antioquia voltava a traduzir de uma maneira bastante livre e literária. Também se conhecem versões em sírio, copta, árabe, etiópico, arménio e georgiano²¹⁸.

No Ocidente, é o próprio santo Agostinho que nos dá conta de que se tratava de uma obra já conhecida no ocidente e do modo como tomou conhecimento desta:

«Certo dia em que Nebrídio estava ausente, não sei por que motivo, Alípio e eu recebemos a visita de um tal Ponticiano, nosso compatriota da África, que servia em alto cargo do palácio. Não sei mais o que queria de nós.

²¹⁵ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanásio: Vida de Antão*, Introdução, CN, 15.

²¹⁶ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 46.

²¹⁷ Cf. GREGÓRIO de NAZIANZENO, *Discursos 20-23*, 21,5, (ed. J. MOSSAY), SCh, 270,

²¹⁸ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanásio: Vida de Antão*, Introdução, CN, 10.

Sentamo-nos para conversar, e, por acaso, deu com os olhos em um livro que estava sobre a mesa de jogo, à nossa frente. Pegou nele, abriu-o, viu que eram as epístolas de Paulo e ficou surpreso, pois pensava que se tratasse de algum dos livros cujo estudo me preocupava. Então sorriu para mim e, cumprimentando-me, manifestou-me sua admiração por ter encontrado aquele livro, e só aquele, ao alcance dos meus olhos. Ponticiano era um cristão fiel, e muitas vezes prostrava-se diante de ti, nosso Deus, na igreja, em frequentes e prolongadas orações.

E quando lhe declarei que aquele livro ocupava o melhor de minha atenção, tomando a palavra, começou a falar-nos de Antão, monge do Egito, cujo nome era celebrado entre teus fiéis, mas que nós desconhecíamos até aquela hora. Informado disto, continuou a falar, revelando esse grande homem à nossa ignorância, que ele muito admirou.

Ouvíamos, estupefactos, tuas autênticas maravilhas, realizadas na verdadeira fé, na Igreja Católica, tão recentes e quase contemporâneas. Todos nos admirávamos; nós, por serem coisas tão grandes; e ele, por serem-nos tão desconhecidas.

Depois, passou a falar das multidões que vivem em mosteiros, e de seus costumes, que trazem teu doce perfume, e da fecunda solidão do ermo, coisas todas que desconhecíamos.

Até em Milão havia, fora dos muros, um mosteiro cheio de bons irmãos sob a direção de Ambrósio, que também desconhecíamos.

Ponticiano prosseguia, e falava sempre mais, e nós o ouvíamos atentos e calados. E assim veio a nós contar que um dia, não sei quando, estando em Tréveris, saiu em companhia de três companheiros, enquanto o imperador se concentrava nos jogos circenses da tarde, para dar um passeio pelos jardins que rodeavam os muros da cidade. Distraidamente passeando dois a dois, um com Ponticiano, e os outros dois juntos, separaram-se e tomaram caminhos diferentes.

Caminhando a esmo, estes últimos deram com uma cabana, habitada por alguns servos teus, pobres de espírito, a quem pertence o reino dos céus. Lá encontraram um exemplar manuscrito da *Vita Antonii*. Um deles começou a lê-lo, e, admirado e arrebatado cogitou, enquanto lia, em abraçar aquele género de vida, abandonando o serviço do mundo, para servir unicamente a ti»²¹⁹.

Quanto à posteridade dessa obra, podemos falar certamente do seu contributo para a expansão do monaquismo cristão no século IV e nos séculos a seguir. Ainda podemos considerar a sua importância para a estruturação do monaquismo e como serviu também de primeira regra para os que desejavam este ideal de vida. De facto, a *Vita Antonii*, escrita no século IV por Santo Atanásio, exerceu grande influência sobre as gerações posteriores.

Desde o princípio, a *Vita Antonii* serviu de modelo para os escritos hagiográficos. As outras vidas de monges, especialmente, nela se inspiraram. Jerónimo, muito impressionado pelo monaquismo, escreveu três vidas de monges, mais ou menos romanceadas. Ele conhecia bem a *Vita Antonii*, de que o seu amigo Evágrio de Antioquia tinha feito uma tradução latina. A sua primeira Vida, a de Paulo de Tebas (por volta de 374), já a pressupõe.

Na «*Vita Martini*» de Sulpício Severo, escrita antes do ano 400, alguns pormenores lembram igualmente a *Vita Antonii*, e na «*Vita Pachomii*», que data da mesma época, os empréstimos são bastante numerosos. Para os esboços biográficos da

²¹⁹ AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, 6, 14-15, (ed. M. C. FREITAS), 345.

sua *História Lausíaca* (por volta de 420), Paládios utilizou-a também. Outros autores cristãos fizeram uso dela sem o dizer formalmente. Analisando a *Introdução à Homilia VIII* (sobre Antão) de Hesíquio de Jerusalém (por volta de 430), M. Aubineau provou que este autor havia sofrido influência da *Vita Antonii*. Sobre as relações entre a *Vita Antonii* e a *Vida de Hypatios* por Callinicos, é de consultar a edição da *Vida* deste monge frígio, onde é apresentada uma lista de analogias e paralelos²²⁰.

Garitte apontou vinte e sete passagens na obra de Cirilo de Scythopolis (por volta de 440) que comprovam a influência da *Vita Antonii* nas biografias de monges palestinos. B. Flusin, que apontou mais duas, tira as conclusões de Garitte («afluem sem cessar à sua memória as narrações, expressões e estilos da Vida atanasiana») e nota por seu lado que a influência que a *Vita Antonii* exerceu em Cirilo é de suma importância. As Vidas de Cirilo... usam Atanásio e a forma literária que ele criou e as concepções de ascese e santidade que desenvolveu²²¹.

Encontram-se traços de influência da *Vita Antonii* na Vida da Santa Sinclética. Na História de Barlaam e Josafá (37, 340-343), João Damasceno usa explicitamente fórmulas e mesmo frases inteiras da *Vita Antonii*, por exemplo na sua narração da tentação de Josafá pelo Diabo.

No Ocidente, nos Prólogos das Vidas, o recurso à *Vita Antonii* como modelo da hagiografia tornou-se tradicional. Segundo Paulino de Milão criou-se um catálogo de três modelos para o género biográfico: Atanásio, *Vita Antonii*; Jerónimo, *Vida de Paulo de Tebas* e Sulpício Severo, *Vida de Martinho*.

No Ocidente, na Idade Média, «a *Vita Antonii* forneceu temas à hagiografia... referem-se as suas palavras e as suas visões, propõe-se como exemplo as suas virtudes». Antão, cuja vida, na tradução de Evágrio, se encontrava em quase todas as bibliotecas dos mosteiros, por ser considerado em toda a parte como o pai do monaquismo, é para os monges o testemunho de ideal monástico. Antão é por vezes apresentado como doutor: a partir dos seus apotegmas e discursos compuseram-se centenas de outros. O tema das tentações era muito conhecido, mas faltam as descrições pormenorizadas: «toda a imagética diabólica de que Santo Atanásio tinha rodeado a grande figura de Santo Antão – e que devia encher, na Flandres e outras paragens, a pintura do século XV e da Renascença – foi praticamente negligenciada dos séculos monásticos da Idade Média ocidental»²²².

²²⁰ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 68.

²²¹ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 69.

²²² G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 70.

Enfim, foi pela via das traduções eslavas que a *Vita Antonii* influenciou os inícios da hagiografia russa.

Isto tudo mostra a importância que esta vida teve nas comunidades cristãs e na vida da Igreja em geral de forma mais intensa na Igreja do Oriente.

CAPÍTULO III

ANTÃO, MODELO DA VIDA CRISTÃ

Tinha-se acabado a perseguição na Igreja, em que o martírio fora a grande prova de fidelidade ao Evangelho. Entretanto, os catequistas continuavam a ensinar que a vida cristã é um combate e que a fé implica uma exercitação (ascese) quotidiana.

Num tempo em que o «combate da fé» era posto em prática devido às perseguições e adversidades que por toda a parte se impunham da parte do mundo pagão, tal doutrina colava-se perfeitamente à realidade.

Quando, porém, o mundo pagão «se converteu» à religião cristã, essa adversidade deixou de ser tão evidente e a dimensão agónica da fé cristã parecia ter os dias contados.

É neste contexto de um certo esvaziamento do testemunho cristão no confronto com o «mundo» que a vida monástica se assume como sucedânea dos antigos mártires, esses lutadores e «vencedores» da fé. A doutrina que apresentava o monaquismo como uma forma «superior» de martírio fora já defendida por Clemente Alexandrino²²³. Orígenes, filho de pai mártir, e que durante a sua vida tanto aspirou ao martírio, acabou por pôr em prática a doutrina do martírio «gnóstico» de Clemente.

O monaquismo do século IV retoma todas estas doutrinas e experiências para continuar a propor um cristianismo em tensão com o mundo e em luta com as tentações do senhor do mundo.

Durante a perseguição, os cristãos fixaram os olhos nos mártires como os perfeitos imitadores e seguidores de Cristo. Eles olhavam os que testemunhavam a fé com o derramamento de sangue, sinal de serem fiéis seguidores de Cristo, imitando-O até ao extremo. Esta imitação era centrada nos relatos evangélicos da Paixão. Quando o martírio de sangue deixa de ser um fenómeno habitual, o perfeito seguimento de Cristo centra-se na vida monástica. Os que deixam tudo de uma forma radical são vistos como

²²³ Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stomata*, IV, 6, 27, (ed. A. VAN DEN HOEK), Sch, 463, 101.

os perfeitos seguidores de Cristo. Porém, esta imitação já não se centra nos relatos da Paixão mas sim no conjunto da sua vida terrena²²⁴.

A *Vita Antonii* pretende oferecer a todos os cristãos este novo modelo de crente perfeito que se propõe como tal a todos os seguidores empenhados de Cristo. Aos monges, o bispo de Alexandria diz que a *Vita Antonii* é modelo suficiente de ascese. Atanásio ao escrever esta obra quer também trazer este modelo de vida para dentro da Igreja, já que, no princípio, o mesmo estilo de vida era mal visto, tentando assim tirar as peneiras em relação a esta forma de vida.

Nesta obra, Atanásio pinta um modelo de perfeito seguimento de Cristo. Um modelo exigente, que vai implicar uma conversão diária e sacrifício para quem deseja abraçar esta forma de ser cristão.

3.1 Vida de Santo Antão

Santo Antão, ou António, que é habitualmente considerado o pai do monaquismo, nasceu numa aldeia situada do vale do Nilo, no ano 251, e morreu em 356 com a bonita idade de 105 anos. Pelos 18 ou 20 anos, então por volta de 270, a morte de seus pais acarretou-lhe a responsabilidade da sua irmãzinha²²⁵. Pouco depois, vem o momento que decidiria a sua vida. Um dia, quando se dirigia à Igreja para tomar parte na eucaristia, ia pensando como os Apóstolos tinham deixado tudo para seguir o Senhor e também nos discípulos dos Apóstolos que vendiam tudo para distribuir entre os necessitados; a leitura do texto do Evangelho tocou-o vivamente: «Se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que possuis e dá-o aos pobres, e vem, segue-me, e terás um tesouro nos céus» (Mt 19, 21)²²⁶. Antão viu neste texto um oráculo divino que lhe era pessoalmente dirigido e, voltando a casa, distribuiu os campos que havia herdado pelas pessoas da aldeia. Vendeu também o resto dos seus bens para dar o dinheiro dos mesmos aos pobres, reservando apenas uma pequenina parte para sua irmã²²⁷. Pouco depois, Antão tomava uma decisão ainda mais radical. De novo aplicou a si mesmo o texto do Evangelho lido na igreja que lhe dizia: «Não vos preocupeis, portanto, com o

²²⁴ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanásio: Vida de Antão*, Introdução, CN, 19.

²²⁵ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 2, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 133.

²²⁶ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 2, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 133.

²²⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 2, 4-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 135.

dia de amanhã» (Mt 6,34), distribuiu pelos pobres o que lhe restava, confiou a sua irmã a mulheres piedosas e começou a levar uma vida ascética²²⁸.

Antão não foi o primeiro asceta. Um desses eremitas que, por iniciativa própria, se retiravam do mundo para viver solitariamente e inteiramente dedicados à piedade e ascese foi o seu guia espiritual numa primeira fase da sua busca da vida perfeita²²⁹. A *Vida* revela-nos ainda que Antão se encontrava, para os consultar, com outros ascetas da vizinhança, que se entregavam a uma forma específica de ascese, tal como a oração ou a abstinência²³⁰. A Ascese é como um ofício que é preciso aprender gradualmente, um *agón*, onde se avança pelo caminho da oração e da abnegação.

Antão viveu depois durante um certo tempo num túmulo abandonado²³¹. Com a idade de 35 anos (por volta de 285), segundo a *Vita Antonii*, retirou-se para uma fortificação abandonada do outro lado do Nilo, onde passou vinte anos (até por volta de 305), para se aperfeiçoar e combater os demónios. Retirou-se então para o deserto, na montanha de Pispir (hoje Deir-el-Meimoun) a leste do Nilo, onde teve discípulos que queriam imitar o seu modo de vida²³². Durante a perseguição de Maximino Daia (311: um sincronismo) teria voltado a Alexandria para apoiar os mártires, desejando ele mesmo ser mártir²³³. Na verdade, praticou a ascese como um martírio quotidiano. É pelo menos assim que a *Vida* descreve o monge Antão como um novo herói, sucessor do mártir.

«Quando finalmente cessou a perseguição e o bispo Pedro, de santa memória, sofreu o martírio, voltou à solidão de sua cela e aí foi mártir cotidiano em sua consciência, lutando sempre as batalhas da fé. Praticou uma vida ascética cheia de zelo e mais intensa. Jejuava continuamente, sua veste interior era de pelo, e de couro a exterior, e a conservou até o dia de sua morte. Nunca banhou seu corpo, nem tampouco lavou seus pés nem permitiu metê-los na água sem necessidade. Ninguém viu seu corpo nu até que morreu e foi sepultado»²³⁴.

Sentindo-se estorvado pelo número crescente de visitantes, Antão retirou-se para três dias de caminho mais longe, na parte oriental do deserto árabe, a região

²²⁸ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 135.

²²⁹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 137.

²³⁰ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 4, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 139.

²³¹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 8, 1-2, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 157.

²³² Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 14, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 157.

²³³ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 46, 1-2, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 259.

²³⁴ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 47, 1-3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 263.

montanhosa de Quolzoûn. A tradição localiza o seu eremitério no atual Ouadi-al-Arab, a uns trinta quilómetros do Mar Vermelho, onde se encontra hoje o mosteiro Deir-amba Antonios (ou Deir-al-Arab). Atanásio chama-lhe a montanha interior²³⁵. Daí voltaria de tempos a tempo a Pispir (a montanha exterior) para visitar os seus discípulos.

E ainda aí, segundo a *Vita Antonii*, os demónios continuaram a atacá-lo, mas Antão, pela sua confiança no Senhor, escapou aos artifícios do Inimigo e seus satélites. Satanás, vendo-se vencido, fugiu²³⁶. Aos monges e às outras pessoas que o visitavam na montanha, Antão dava conselhos. Encorajava-os e curava as doenças²³⁷. Ele captava coisas que se passavam a grande distância (dois irmãos em perigo no deserto²³⁸; a alma de Amoun levada para o céu²³⁹). Tinha o dom de predição e de discernimento dos espíritos e era favorecido com visões²⁴⁰.

A *Vita Antonii* apresenta-nos Antão como um fervoroso discípulo da fé ortodoxa: combate os arianos e os melecianos e testemunha o seu respeito pela hierarquia²⁴¹. Foi mesmo convidado a vir a Alexandria para combater os arianos.

«Quando numa ocasião os arianos espalharam a mentira de que partilhava de suas opiniões, demonstrou que estava enojado e irritado contra eles. Respondendo ao chamado dos bispos e de todos os irmãos, desceu a montanha e entrando em Alexandria denunciou os arianos. Dizia que sua heresia era a pior de todas e precursora do anticristo»²⁴².

Filósofos pagãos vieram vê-lo à montanha exterior e, embora não tendo informação das cartas, Antão revelou-se superior no debate²⁴³. A sua fama espalhou-se de tal forma que até os imperadores lhe escreviam e desejavam obter uma resposta dele²⁴⁴. A *Vita Pachomii* fala-nos de uma visita a Antão feita por um grupo de

²³⁵ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 5, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 143.

²³⁶ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 53, 1-3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 277.

²³⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 53, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 291.

²³⁸ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 59, 1-6, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 293.

²³⁹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 60, 1-11, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 295.

²⁴⁰ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 82, 1-3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 345.

²⁴¹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 67, 1-8, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 311.

²⁴² ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 69, 1-3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 315.

²⁴³ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 72, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 321.

²⁴⁴ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 81, 1-4, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 341.

monges pacomianos, pouco depois da morte de Pacómio, em Maio de 346. Para os monges dos arredores, Antão era como um pai²⁴⁵.

Antão comunicou a proximidade da sua morte, deu os seus últimos conselhos e ordenou aos dois monges, que estavam com ele na montanha interior, que escondessem o lugar da sua sepultura. Embora a idade que lhe atribui a *Vita Antonii* no momento da sua morte, 105 anos, possa suscitar algumas dúvidas, fica claro que Antão pertenceu certamente à primeira geração de monges egípcios e que, desde os primeiros tempos do monaquismo, a sua autoridade foi incontestada. Já durante a sua vida, embora isolado na montanha, ele tornara-se célebre no mundo inteiro.

3.2 Itinerário de Antão

O itinerário de Antão está marcado por quatro grandes etapas que nos ajudam a perceber o seu sair do mundo não como um mero renunciar ao mundo mais como uma retirada para fortalecer a sua relação com Deus, para poder ajudar melhor os irmãos. Trata-se de um retiro do mundo para regressar ao mundo.

a) A primeira etapa: Escuta da Palavra e conversão – Rotura com o mundo

Esta é a etapa fundamental, em que Antão se confronta com a Palavra de Deus e tem que tomar uma decisão radical. Diz-nos a vida que, entre os dezoito e vinte anos, Antão, tendo ficado órfão (270), vende os seus bens, seguindo o exemplo dos apóstolos e dedica-se à vida ascética: primeiro perto de sua casa, depois fora da sua cidade, segundo um procedimento comum no tempo²⁴⁶.

A Vida descreve Antão como um rapaz de poucas relações, isto é, na infância não teve muitos contactos com outras crianças, mas apenas com o círculo familiar. Já jovem e adulto, conta-se que o seu único desejo era levar uma simples vida no lar. Supõe-se que ia à Missa com os seus pais e que o seu comportamento era muito bom: enquanto criança não demonstrava desinteresse e enquanto jovem não expressava

²⁴⁵ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 88, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 361.

²⁴⁶ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 2-7, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 133-151.

desprezo por tais coisas. Pelo contrário, prestava atenção a tudo e guardava no coração tudo o que escutava²⁴⁷.

Depois segue-se a resposta à Palavra de Deus a que Antão dedica toda a sua generosidade no seguimento de Cristo. Entendendo a Palavra do Senhor como Palavra a si dirigida, constata-se a sua resposta generosa, radical, resultando no encetar de um itinerário espiritual que nos pode inspirar. Antão desejava ardentemente agradar a Deus e deixou-se conduzir pelo Espírito na busca do caminho adequado. A primeira resposta, quando se libertou os bens terrenos, abriu-o a um compromisso cada vez mais exigente e forte na busca humilde de Deus, longe dos olhares dos homens.

Vocação é uma chamada, uma voz (*vox*) que nos incita e, mais frequentemente ainda, que nos impulsiona a seguir um caminho (*vita*) determinado. Estas duas dimensões estão bem presentes na vida de Santo Antão e de vários santos eremitas. Neles, o chamamento vem da Palavra, duma frase, dum nome, duma sentença que subitamente transforma a vida e pode em algum instante converter um fora-da-lei num anacoreta. As vidas dos eremitas estão cheias destas revelações súbitas, destas ruturas com o antigo caminho, mediante a referida escuta da voz de Deus. Tenha-se em conta que, na época, o ensino e a difusão dos textos evangélicos eram sobretudo orais, pelo que a atividade auditiva encerrava um papel fundamental, sobrelevando o lugar da Palavra na vida humana, isto é, a escuta e o assentimento do Verbo que renorteia toda uma vida e lança homens e mulheres na direção do deserto²⁴⁸.

Foi assim que Antão ouviu o seu chamamento durante a liturgia da Palavra e num sermão, na capela da sua aldeia, em Qman, quando tinha aproximadamente vinte anos, desapegando-se de tudo aquilo que lhe podia impedir uma vida perfeita com Deus e partindo para o deserto em busca deste maior tesouro que é a relação íntima com o Senhor.

«Depois da morte de seus pais ficou só com sua única irmã, muito mais jovem. Tinha então uns dezoito a vinte anos, e tomou cuidado da casa e de sua irmã. Menos de seis meses depois da morte de seus pais, ia, como de costume, a caminho da igreja. Enquanto caminhava, ia meditando e refletia como os apóstolos deixaram tudo, e seguiram o Salvador (Mt 4,20;19,27); como, segundo se refere nos Atos (4,35-37), os fiéis vendiam o que tinham e o punham aos pés dos Apóstolos para distribuição entre os necessitados, e quão grande é a esperança prometida nos céus para os que assim fazem (Ef 1,18; Col 1,5). Pensando estas coisas, entrou na igreja. Aconteceu que nesse momento se estava lendo o evangelho, e ouviu a passagem em que o Senhor disse ao jovem rico: “*Se queres ser perfeito, vende o que tens e dá-o aos pobres, depois vem, segue-me e terás um tesouro no céu*” (Mt 19,21). Como se Deus lhe houvera proposto a lembrança dos santos, e como se

²⁴⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 1, 1-4, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 131.

²⁴⁸ Cf. J. LACARRIÈRE, *Padres do deserto: Homens embriagados de Deus*, Loyola, São Paulo, 1996, 51.

a leitura houvesse sido dirigida especialmente a ele, Antão saiu imediatamente da igreja e deu a propriedade que tinha de seus antepassados: trezentas aruras, terra muito fértil e formosa. Não quis que nem ele nem sua irmã tivessem algo que ver com ela. Vendeu tudo o mais, os bens móveis que possuía, e entregou aos pobres a considerável soma recebida, deixando só um pouco para sua irmã»²⁴⁹.

Antão era um jovem que procurava o sentido da vida. Ele desejava profundamente algo mais. Foi então, que, durante uma Missa, diante da história do jovem rico percebeu que aquelas palavras eram especialmente para si: a Palavra de Deus, pela voz da Igreja, estava a chamá-lo a um caminho da perfeição. Tomando o evangelho à letra, regressou a casa, vendeu tudo o que tinha, deu aos pobres e experienciou no seu coração o que é ter um tesouro no céu. A paz e a felicidade que encheram sua vida depois disso foram certamente indescritíveis. Como vemos, Atanásio coloca o nascimento da vocação de Antão no seio da Igreja reunida em assembleia litúrgica e no âmbito de obediência à Palavra aí proclamada e ensinada.

Antão a princípio faz uma renúncia parcial, isto é, não parte imediatamente para o coração do deserto. Fixa-se nas proximidades da sua aldeia, onde habita numa gruta, com um ancião, muito idoso que, sem ser propriamente um eremita, vive em ascese há muitos anos²⁵⁰. Era um costume recorrente, desde os primeiros tempos da Igreja. Alguns cristãos, sobretudo mulheres, por iniciativa própria e sob orientação de um pastor ou «diretor espiritual», dedicavam-se à vida ascética em sua própria casa ou numa «comunidade de virgens» reunidas pelo mesmo ideal de vida evangélica.

Havia também já, e cada vez mais, casos de alguns cristãos que se retiravam para longe de suas casas, cidades ou aldeias. Assim se compreende que Antão tenha entregue a sua irmã a uma dessas comunidade de virgens e ele próprio se tenha colocado sob a direção espiritual de um ancião que já vivia no deserto.

b) A segunda etapa: Combate com os demónios

Antão parte para uma região distante da sua cidade, povoada de túmulos, para lutar abertamente com o demónio, recomendando a um dos seus amigos que lhe levasse pão a longos intervalos. Mora num túmulo abandonado. Depois de longas provas com os demónios, Antão mantinha-se firme na sua fé, ecoando as palavras «nada me separará do amor de Cristo» (Rm 8, 35) e depois salmodiava: «ainda que um exército acampe sobre mim, meu coração não temerá» (Sl 26, 3). Aos 35 anos, tendo confiado

²⁴⁹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 2, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 133.

²⁵⁰ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 137.

sempre na ajuda de Deus, recebe o primeiro conforto do Senhor que lhe aparece para o reconfortar e fortalecer depois deste duro combate²⁵¹.

c) Terceira etapa: Retira-se para o deserto – Anacoretico

Antão retira-se no deserto e enclausura-se num forte abandonado donde sai (em 305) apenas 20 depois. Torna-se desde então «pai espiritual». A fama da sua santidade difunde-se e é procurado por multidões desejosas do seu conselho e ajuda. Doentes e possessos dirigem-se ao santo implorando o seu poder taumatúrgico e é neste contexto que lhe são atribuídos alguns milagres como: cura de Frontão, cura de uma menina a distancia, cura da filha de um oficial, possessos e outros.

A região foi-se povoando de «solitários» que, movidos pelo seu exemplo, passam a viver no deserto. Antão ensinava esses primeiros discípulos a perseverar até o fim na vida ascética, sob pena correr o risco de Judas que em uma noite perdeu o tempo passado com o Senhor.

Nesta fase situa-se o primeiro regresso de Antão ao mundo que abandonara: foi a Alexandria animar os cristãos que esperavam o martírio, vítimas da perseguição de Maximino Daia (311). Dizia: «Combateremos, também nós, se formos chamados, ou contemplaremos aqueles que combatem». Cessada a perseguição, depois do martírio do bem-aventurado bispo Pedro, Antão partiu de novo de Alexandria e retirou-se uma vez mais para o deserto, para aí viver dia-a-dia o «martírio de consciência» e ser atleta das lutas da fé²⁵².

d) Quarta etapa: Antão é procurado por todos

Antão recebe um novo apelo a retirar-se para o deserto mais remoto, passando a viver nas montanhas de Pispir. Mesmo assim, continua a ser visitado por todos, sendo frequentes sábios pagãos e filósofos. Nesta altura consta que algumas pessoas seguidoras da heresia de Ário vieram ter com ele; tendo conhecido a sua impiedade, expulsou-as de sua montanha, dizendo que as suas palavras eram piores que o veneno das serpentes. É nesta altura que, assume um papel novo e interventivo na luta contra o arianismo e, a pedido dos bispos, vem a Alexandria refutar os arianos. Como bom

²⁵¹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 8-10, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 157-165.

²⁵² Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 11-48, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 165-267.

cristão, não se nega a corresponder aos seus deveres de «Padre espiritual». Antão desce, mais uma vez, a Alexandria para combater o arianismo em 356²⁵³.

Olhando para o percurso espiritual de Antão, podemos concluir que a vida monástica não é um *status*, mas um progresso dinâmico, uma *Via* composta de etapas, com alguma orientação. Marcada em primeiro lugar pela dinâmica de saída ou êxodo para o deserto, para confrontar com grandes lutas e aí treinar a perseverança, mas sempre em comunhão com a Igreja, atento às suas necessidades e disponível para ajudar naquilo que for necessário. É o que aprendemos com o grande Santo do Egito.

Outro aspeto que podemos ver neste itinerário é que Antão traça um modelo de vida, um exemplo que inquieta muitos dos que seguiram o seu caminho rumo a uma perfeição com Cristo, cada vez mais longe dos barulhos do mundo. Todavia, ao olharmos para a radicalidade evangélica de Antão, podemos certamente perguntar o que levaria um homem a uma decisão tão radical. Certamente que a resposta é sempre o amor a Deus, ao perceber na sua vida que o amor de Deus não ficou indiferente à sua pessoa. A constatação de que o Absoluto é só Deus e que, ao responder ao Absoluto, não perderia nada, mas, pelo contrário, aprenderia a amar as outras coisas de forma adequada, sem as colocar no lugar que deve ser atribuído somente a Deus. Por isso, esta decisão de Antão é uma resposta fiel ao primeiro mandamento de Deus, *Amar a Deus sobre todas as coisas*, muitas vezes tão difícil nas nossas vidas.

3.3 Um caminho de obediência à Palavra

A *Vida de Antão* não é simplesmente uma biografia. É antes de mais um modelo de seguimento de Cristo, uma proposta de caminho evangélico, um modelo de vida configurado com a Palavra de Deus e em obediência à Igreja.

Por isso, embora mantendo muitos elementos do género literário da *Bios*, a autor não segue os modelos pagãos, mas antes da Sagrada Escritura. A *Vita Antonii* pode ser mesmo lida como um itinerário obediente à Palavra de Deus. Esta marca, de facto, a vida do monge, desde o seu chamamento até ao *terminus* do seu caminho.

Atanásio apresenta a «conversão» de Antão em primeiro lugar como a conversão à Escritura. Desde então, a Bíblia é o livro único do monge.

Maria Grazia Mara, que trabalhou esta temática, diz que a Bíblia constitui o quadro da Vida de Antão²⁵⁴. Para esta autora, Atanásio ao escrever a Vida de Antão,

²⁵³ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 49-93, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 267-377.

terá estabelecido um paralelo bíblico, seguindo a vida de Jesus tal como esta se apresenta nos Evangelhos. Facilmente reparamos, por exemplo, que na obra se encontram ecos da infância e princípio da vida pública de Cristo, como o batismo no início da sua manifestação, as tentações, as primeiras pregações e a eleição dos apóstolos, as instruções, os milagres de curas, os milagres ligados à expulsão dos demónios, a paixão e a ascensão de Jesus, tal como se narra no Novo Testamento²⁵⁵.

O objetivo de Atanásio com esta obra não é só apresentar Antão como imitador de Cristo, mas também colocá-lo na linha dos grandes imitadores de Cristo, entre os quais se destaca Paulo. Daí os muitos paralelos existentes com o Apóstolo, para ressaltar, sobretudo, que esse caminho não é fruto da vontade humana, mas está inserido na dinâmica de recriação que Cristo tornou possível, não sendo Antão quem atua e realiza, mas Jesus Cristo que, por dom e graça, opera a sua²⁵⁶.

Todavia, é o seu caminho de obediência à Palavra de Deus que impressiona todo e qualquer leitor. O escutar e o colocar em prática era uma coisa visível neste santo do Egipto.

A frequência com que o texto bíblico é invocado, explícita ou implicitamente, ilustra bem a centralidade da Palavra no projeto de vida proposto pelo autor na pessoa de Antão. De facto, o ideal ascético de Antão tem as suas raízes em primeiro lugar no Novo Testamento: foram dois textos evangélicos que determinaram a orientação da sua vida Mt 19, 21: «se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá o dinheiro aos pobres»²⁵⁷; Mt 6, 34: «não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã»²⁵⁸.

Outro exemplo donde podemos auferir a sua obediência profunda à Palavra de Deus é pela ocasião em que Atanásio escreve acerca de Antão: «Ele trabalhava com as suas mãos, tendo ouvido que, quem é ocioso, não deve comer» (2 Tes 3,10)²⁵⁹. E gastava o que ganhava em parte com pão e em parte dando aos necessitados. Orava constantemente, uma vez que aprendera que é necessário rezar sem cessar. Deve-se notar logo que a oração contínua é acompanhada de outras atividades, em particular do trabalho, numa expressão de que Antão prestava muita atenção ao que lia²⁶⁰.

²⁵⁴ Cf. M. G. MARA, *Bibbia e storia nel fenómeno monástico: La Vita Antonii*, in E Romero Pose (ed), Pléroma. Salus Carnis, Homenaje a Antonio Orbe, S.J; Santiago de Compostela 1990, 564.

²⁵⁵ Cf. M. G. MARA, *Bibbia e storia nel fenómeno monástico*, 564.

²⁵⁶ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanásio: Vida de Antão*, Introdução, CN, 17.

²⁵⁷ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 2, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 133.

²⁵⁸ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 136.

²⁵⁹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 4, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 137.

²⁶⁰ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 36, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 233.

Temos aqui já os elementos essenciais que iremos encontrar nas futuras regras monásticas: oração e trabalho (*ora et labora*), caridade (partilha de bens), *lectio divina* e ascese.

Para justificar os elementos principais da ascese (oração, meditação e trabalho manual), o autor da *Vita Antonii* recorre aos textos bíblicos²⁶¹. Há na ascese de Antão uma diferença essencial em relação à dos filósofos (sobretudo neo-platónicos): ela tira a sua força de Cristo e dirige-se para Ele. No meio dos textos bíblicos, Atanásio explica que é Cristo quem assiste Antão e lhe dá a força na luta contra os demónios²⁶². A evocação da tentação de Cristo no deserto alivia o asceta na sua luta com os demónios. Uma grande parte da demonologia, da *Vita Antonii*, repousa em textos da Escritura «sabendo pelas Escrituras que são numerosas as táticas do Adversário»²⁶³.

Antão começa o seu discurso aos monges (VA, 16-43) dizendo que as suas palavras não fazem outra coisa senão desenvolver pensamentos bíblicos: «As Escrituras bastam para a nossa instrução»²⁶⁴. Antão atribui a autoridade às Escrituras e não às suas palavras. As Escrituras são assim, a primeira «regra» da vida monástica, num tempo em que ainda não existem outras *Regras*. É às Escrituras que o monge e todo o cristão deve obedecer.

Num dos *Ditos* atribuídos a Antão, conta-se que alguém perguntou um dia a Antão: «Que devo fazer para agradar a Deus?». Ao que o monge respondeu: «Faz o que te digo: para onde quer que vás, tem Deus sempre diante de teus olhos; fazas o que fazas, apoia-te sempre nas Escrituras sagradas» (*Ditos* de Antão 3)²⁶⁵.

Como vemos, Antão ensina aos seus discípulos a fórmula seguida por ele próprio: tudo o que fazia se apoiava nas Escrituras. Lemos na *Vita Antonii* que o ancião «era de tal modo atento à leitura das Escrituras que não deixava cair por terra nada do que está escrito, mas recordava tudo na memória que para ele fazia as vezes dos livros escritos»²⁶⁶.

²⁶¹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 6, 1-5, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 147.

²⁶² Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 5, 5, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 145.

²⁶³ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 7, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 151.

²⁶⁴ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 16, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 177.

²⁶⁵ JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, Paulinas, São Paulo, 1985, 15.

²⁶⁶ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 7, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 139.

Assim se inicia uma longa tradição que explica o lugar central e fundamental que as Escrituras ocupam na vida monástica. O próprio Antão pede aos seus discípulos que memorizem os preceitos da Escritura²⁶⁷.

Detenhamo-nos um pouco nos três aspetos do breve *apoftegma* acima citado. Primeiro, o monge que pergunta a Antão não está buscando um ensinamento teórico ou abstrato. O seu pedido, como o do jovem rico do Evangelho, é muito concreto: «O que devo fazer?» - «O que devo fazer para agradar a Deus?» (Esta é ademais uma atitude encontrada constantemente nos *apoftegmas*). A resposta de Antão é dupla. Agrada-se a Deus se Deus está sempre ante os olhos do homem, ou seja, se se vive constantemente na presença de Deus – tal é o conceito que os Padres do Deserto tinham de oração contínua; e isto é possível, somente, se se permite ser guiado pelas Escrituras. Antão não está falando aqui de leitura ou de meditação sobre as Escrituras, mas de verdadeiramente fazer tudo de acordo com o testemunho das Escrituras.

Certo dia, Teodoro, o discípulo favorito de Pacómio, perguntou-lhe, com o fervor de neófito, quantos dias se deveria ficar sem comer durante a Páscoa, isto é, durante a Semana Santa. (A regra da Igreja e o costume geral era de observar um jejum completo durante a Sexta Feira Santa e o Sábado Santo; mas havia os que ficavam três ou quatro dias sem comer). Pacómio recomendou-lhe seguir a Regra da Igreja, que pedia um jejum total somente durante dois dias, com vista a, dizia ele, ter a força de fazer, sem enfraquecer, as coisas que lhe eram mandadas nas Escrituras: oração sem cessar, vigílias, recitar a lei de Deus e trabalho manual²⁶⁸. O que é, sobretudo, importante para o homem de Deus não é ler a Bíblia, mas vivê-la. Obviamente, para vivê-la, é preciso conhecê-la. E, como todos os cristãos, o monge aprendeu as Escrituras em primeiro lugar por ouvi-las proclamadas na assembleia litúrgica. Ele também aprendeu de cor as partes mais importantes da Escritura para ser capaz de as interiorizar durante todo o dia. Ainda é de salientar que nem todos os que viviam no deserto tinham acesso às Escrituras, apenas alguns contactariam com manuscritos das Escrituras e seriam capazes de os ler em particular. Esta leitura em particular era uma forma entre outras, e não necessariamente a mais importante, de permitir ser-se constantemente desafiado pela Palavra de Deus.

No deserto, a Escritura estava constantemente a ser interpretada. Esta interpretação não é expressa sob a forma de comentários e homilias, mas em ações e gestos, numa vida de santidade transformada pelo diálogo constante do monge com as

²⁶⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 55, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 283.

²⁶⁸ Cf. C. CAMPO e P. DRAGUI, *Ditos e feitos dos padres do deserto*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2003, 36.

Escrituras. Os textos não cessam de ser cada vez mais significativos, quer para aqueles que os lêem e os ouvem, quer para aqueles que encontram estes monges que encarnaram tais textos em suas vidas. O homem de Deus que assimilou a Palavra tornou-se um novo «texto», um novo objeto de interpretação. Além disto, é neste contexto que deveríamos compreender o facto de no deserto a palavra do Ancião ser considerada com o mesmo poder que a Palavra da Escritura.

As citações da Escritura servem-lhe para sublinhar o fundo bíblico do ideal ascético²⁶⁹.

a) O exemplo de grandes figuras do Antigo Testamento

Analisaremos agora alguns exemplos de personagens bíblicas a que Atanásio recorre para estabelecer paralelos e modelos de vida. Para um leitor atento da *Vita Antonii*, não passará despercebido o papel das alusões às grandes figuras do Antigo Testamento: ao fazê-lo, Atanásio quer sugerir que se encontram em Antão a mesma ascese e os mesmos carismas. Adão antes da queda é o modelo de harmonia que Antão experimenta consigo mesmo, com os outros e com a criação. Não podemos esquecer que a vida monástica irá ser idealizada como o regresso ao paraíso. Abraão e Elias aparecem como modelos de obediência e de empenho no exercício ascético respetivamente²⁷⁰. Como Moisés, Samuel, Elias, Eliseu e outros profetas, Antão é chamado «homem de Deus»²⁷¹. Por vezes, simples pormenores servem para evocar uma das grandes figuras de outrora. Assim é que no princípio e no fim da *Vida* aparece uma eloquente alusão ao patriarca Jacob, numa omissão do seu nome mediante a qual se pretende justapor ambas as figuras²⁷².

Atanásio faz igualmente um paralelismo entre Antão, o asceta que primeiro habitou no deserto, e Moisés, o chefe dos judeus no deserto do Sinai. Como para Jacob, não são referidas semelhanças exteriores

Elias, o homem de Deus que durante algum tempo levou uma vida austera na solidão, é mencionado expressamente por Antão como seu ideal e seu modelo. Cita uma palavra de Elias que considera essencial para a prática ascética: «O Senhor está vivo, diante de quem hoje estou» (VA 7, 12-13, cf. I Rs 18, 15; 17,1). Elias não media o tempo passado, mas, como se começasse constantemente, esforçava-se em

²⁶⁹ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 49.

²⁷⁰ Cf. P. R. GRANADOS, *Atanásio: Vida de Antão*, Introdução, CN, 18.

²⁷¹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 70, 2, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 319.

²⁷² Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 50.

cada dia por se mostrar diante de Deus retamente: puro de coração e pronto a obedecer à sua vontade e a nenhuma outra. Antão dizia que o asceta deve aprender sempre com o procedimento do grande Elias, sendo o mesmo como um espelho onde se reflete a vida que um monge deve levar.

Saliente-se, por fim, o exemplo de Job. No seu longo discurso aos monges, Antão, falando das tentações do diabo e dos demónios, mostra com o exemplo de Job que o diabo não tem nenhum poder contra os homens: «encontrando Job fortalecido de todos os lados, o Inimigo retirou-se para longe dele»²⁷³. Antão dizia que os demónios «aparecem muitas vezes tais como o Senhor faz conhecer o diabo a Job»²⁷⁴. A *Vita Antonii* cita então importantes extratos da descrição de Leviatã no livro de Job (Jb 41, 10-13.19.23-24: o monstro gaba-se da sua força). Para ilustrar a impotência do diabo, Antão serve-se de outras passagens deste livro (VA 24, 4-5, cf. Jb 40, 25-26. 29: o monstro prende no laço, atado como um pássaro). A história de Job ensina-nos, diz Antão, que o diabo nada pode fazer sem a permissão de Deus (VA 29, 1-5, cf. Jb 1, 15-22; 2, 1-7). Tanto no capítulo 24 como no capítulo 29, o texto da *Vita Antonii* está assim impregnado de citações ou alusões ao livro de Job. Job, que resistiu ao diabo e o demonstrou impotente, é um exemplo bíblico para o asceta²⁷⁵.

b) O exemplo da vida evangélica e apostólica

A *Vita Antonii* é igualmente uma *imitatio Christi* como já foi dito acima. Adalbert de Vogue definiu-o muito bem ao afirmar:

«Os Evangelhos estão como pano de fundo na biografia atanasiana. A infância piedosa de Antão, submisso a seus pais e apenas curioso face às coisas de Deus, o apelo que escuta de Cristo, a tentação pelo diabo no deserto, o seu longo discurso inaugural seguido de milagres e ensinamentos e de controvérsias, tudo isto lembra os sinópticos»²⁷⁶.

O exemplo da vida apostólica está também expressamente presente na *Vita Antonii*. Desde o princípio, os apóstolos são evocados como exemplo da vida ascética que o jovem Antão vai levar. Como já dissemos, no momento que se tornará decisivo para toda a sua vida, ele pensa nos apóstolos que tinham deixado tudo para seguir o Senhor (VA 2, 2, cf. Mt 4, 20; 19, 27) e na comunidade dos primeiros cristãos em

²⁷³ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 42, 8, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 241.

²⁷⁴ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 24, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 201.

²⁷⁵ Cf. G. J. M. BARTELINK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 52.

²⁷⁶ A. DE VOGUE, *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien, en théologie*, Aubier, Paris, 1989, 28.

Jerusalém, onde numerosos fiéis, vendendo os seus bens, depositaram o valor dos mesmos aos pés daqueles (At 4, 35).

Para legitimar a sua ascese, Antão, muitas vezes, recorre às epístolas de S. Paulo. As suas palavras confirmam-lhe a necessidade do trabalho manual e da oração contínua, dois elementos indispensáveis à ascese (VA 3, 6, cf. 2Ts 3, 10; 1Ts 5, 17). Atanásio diz-nos que Antão praticava a ascese reduzindo o seu corpo à servidão (VA 7, 4, cf. 1Cor 9, 27) e que, acostumando-o às austeridades, meditava numa outra palavra do Apóstolo: «Pois quando sou fraco, então é que sou forte» (VA 7, 8, cf. 2Cor 12, 10). É igualmente uma passagem de Paulo que Antão repetia sempre para dizer que a ascese é um perpétuo recomeço: «esquecendo-me daquilo que está para trás e lançando-me para o que vem à frente» (VA 7, 11, cf. Fl 3, 13). Na sua luta contra os demónios, tão central na *Vida*, Antão sentia-se amparado pela palavra do Apóstolo: «Nada me separará do amor de Cristo» (VA 9, 2; 40,5, cf. Rm 8, 35). Entre as numerosas citações das epístolas de Paulo assinalamos ainda o seguinte: quando Antão se vê conduzido pelo ar, Atanásio regressa a S. Paulo «arrebatado ao terceiro céu» (VA 65, 8-9, cf. 2Cor 12, 2-4). Enfim, como S. Paulo no Areópago, o simples monge discutiu com os filósofos pagãos. Quando Antão lhes diz: «Como, troçando vós da cruz, não admirais a ressurreição?»²⁷⁷, o leitor atento e conhecedor da Sagrada Escritura verá um eco de Act 17, 32: «Ao ouvirem falar da ressurreição dos mortos, uns começaram a troçar». As inúmeras vezes que a *Vida* cita os textos do Apóstolo Paulo levam-nos a crer que estes estavam certamente muito presentes na vida deste asceta²⁷⁸.

Ao ver as maravilhas que o Senhor fez em Antão através da sua Palavra, podemos dizer que, também neste campo, Antão é modelo e mestre, porque nos ensinam como escutar, como viver da Palavra. Com Antão aprendemos que a Palavra de Deus é central e estruturante para um caminho de santidade. Ele fez esta experiência e, por isso, quando os monges vinham pedir-lhe conselhos, ele respondia-lhes que «as Santas Escrituras servem o bastante para o nosso ensinamento»²⁷⁹. As escrituras eram como que a regra de vida do monge.

²⁷⁷ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 75, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 241.

²⁷⁸ Cf. G. J. M. BARTELIK, *Atanásio de Alexandria: Vida de Antão*, Introdução, SCh, 400, 53.

²⁷⁹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 16, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 179.

3.4 O combate espiritual

O combate espiritual é outro tema forte do ideal de santidade que encontramos «pintado» na pessoa de Antão. Tema bem presente na obra, designadamente num longo discurso que compreende os capítulos 16 a 43, onde se tratam as duras lutas de Santo Antão contra Satã. Ao longo deste combate, vemos a fidelidade do Santo do Egipto a Jesus, nunca caindo nas ciladas do demónio. Todavia são estes capítulos que apresentam o traço que costuma chocar o leitor não iniciado ao mundo da demonologia antiga, talvez por aparecer demasiado exagerado. Contudo, só conhecendo a demonologia no seu contexto e finalidade poderemos interpretar devidamente essas páginas da *Vita Antonii*.

Este combate que Antão tem no deserto demonstra claramente que o monge não parte para o deserto à procura de uma vida fácil; pelo contrário, no deserto o monge é chamado a fazer uma experiência dura da cruz. O monge no seu combate diário é chamado a ser fiel e a imitar o Jesus que, quando tentado pelo diabo, se manteve fiel ao Pai. Como bom discípulo de Cristo, o monge não deve temer as dificuldades que este combate traz, deve ter bem presente que foi mediante o sofrimento que o próprio Filho de Deus aprendeu a obediência (Hb 5,8) e que Cristo nos convidou a pôr em prática a vontade de Seu Pai celeste, da mesma maneira que Ele, que foi «obediente até à morte, e morte de cruz!» (Fl 2, 8). Não há outro modo para o cristão que deseja seguir a Cristo, e, além disso, Cristo é bastante explícito nos Evangelhos com relação às exigências de tal seguimento: «Quem quiser seguir-me, renuncie a si mesmo, tome sua cruz e siga-me» (8, 34). É aqui que se encontra a primeira atitude que devem ter aqueles que desejam trilhar o caminho do monaquismo. Deve estar prontos a aceitar a Cruz, isto é, a percorrer um combate difícil. Sem a Cruz, nenhum dos elementos da ascese monástica tem sentido. Mas, se o monge a aceita com alegria, formá-lo-á para toda a sua vida. O combate contra o mal é um caminho de perfeição evangélico, isto é, baseado nos evangelhos.

Por isso os primeiros cristãos, mormente os mártires, eram chamados os *milites Christi* (soldados de Cristo) e, mesmo após o findar das perseguições, Santo Agostinho escreve uma obra sobre a vida cristã intitulada: *De Agone Christiano*.

Nesta luta, não é possível triunfar se não se atende devidamente à própria vida espiritual. O nosso combate é um *combate espiritual* e, por isso, as nossas armas são espirituais: são as «armas da luz» (Rm 13,12), das quais temos que nos revestir! Os momentos fortes de oração, o exercício contínuo da presença de Deus, o nutrir-nos do

Senhor e da sua força na Eucaristia, o frequente recurso ao perdão de Deus e à graça na confissão sacramental, as leituras edificantes, o conhecimento do testemunho dos santos e de pessoas de vida cristã destacada, bem como outros meios são indispensáveis para nos fortalecermos e para contar com as armas necessárias para o combate.

Quem nisto não persevera será como um soldado que vai à batalha sem armas, sem escudo nem proteção alguma. Quem não permanece *vigilante e em oração* (Mt 26,41) torna-se frágil e vulnerável perante a tentação. Em troca, tudo pode quem encontra a sua força no Senhor. Assim, pois, se queremos vencer esta luta procuremos crescer e amadurecer dia a dia na nossa vida espiritual, procurando os meios adequados e perseverando neles! Antão constantemente alertava os monges para a necessidades de conhecer as astúcias dos demónios dizendo:

«Em primeiro lugar, demo-nos conta disto: os demónios não foram criados como demónios, tal como entendemos este termo, porque Deus não fez o mal. Também eles foram criados puros, mas desviaram-se da sabedoria celestial. Desde então andam vagando sobre a terra. Por um lado, enganaram aos gregos com vãs fantasias e, invejosos de nós, cristãos, nada omitiram para nos impedir de entrar no céu; não querem que subamos ao lugar de onde caíram. Por isso é necessário muita oração e disciplina ascética para que alguém possa receber do Espírito Santo o dom do discernimento dos espíritos e ser capaz de conhecê-los; qual deles é menos mau, qual o pior; que interesse especial tem cada um e como hão-de ser repelidos e lançados fora; pois são numerosas suas astúcias e maquinações. Bem sabiam isto, o santo Apóstolo e seus discípulos quando diziam: 'Conhecemos muito bem suas manhas' (2 Cor 2,11). E nós, ensinados por nossas experiências, deveríamos guiar outros a apartarem-se deles. Por isso eu tenho feito em parte²⁸⁰».

Santo Antão é o grande exemplo neste combate espiritual com o maligno. Durante o tempo que ele esteve no deserto enfrentou várias tentações, mas nunca caiu nas ciladas do demónio. Ele, que antes de partir para o deserto praticou um grande ato de caridade desprendendo-se do dinheiro por completo e dando-o aos pobres, no deserto encontrou outras grandes tentações na vivência cristã da pobreza, da obediência e da castidade. Antão, depois da palavra que o tocou na igreja da sua aldeia, retirou-se para o deserto com vista a uma purificação espiritual. Foi tentado por todos os tipos de demónios, mas, assim como Cristo, enfrentou as suas tentações graças à disciplina ascética.

Santo Antão é imensamente conhecido por este facto, isto é, pelo combate aos demónios, pela sua perseverança na luta contra todas as tentações. A mitologia criada em torno das aventuras lendárias de Santo Antão e a exaltação da disciplina ascética, subjungando o valor dos prazeres carnis, ficou no imaginário medieval como um alerta para os abusos da carne e as personificações do demónio. Já no Renascimento, esse

²⁸⁰ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 22, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 195.

episódio começou a ser retratado em quadros e gravuras e ganhou destaque, sendo um tema quase de praxe entre os pintores dos últimos 500 anos. A cada época, a cada contexto social, mudam os demónios e a reação do santo. Por vezes resistente, por vezes entregue, vencedor num, vencido outro, segue Santo Antão representando o homem em relação com o mundo. Resistir de forma disciplinada ou entregar-se aos prazeres da vida? Tal dilema persiste durante a história da humanidade: a oposição ascetismo *versus* hedonismo, espiritualismo *versus* materialismo.

As conclusões práticas desta demonologia são sempre as mesmas. Não urge temer os demónios. O diabo não é causa do pecado, como dizem «alguns entre os simples», contra os quais escreve Orígenes. Contra as tentações, urge acreditar que, com a graça de Deus, temos a força suficiente para poder vencê-las. No seguimento de Cristo, os monges são chamados a purificar os lugares onde residem as potências do mal. Fazem-no com as orações, sobretudo o louvor, e também com a ascese. Por isso, os eremitas fixavam com boa vontade a sua tenda onde criam que se encontrassem muitos demónios.

3.5 Deserto (*Fuga mundi*) e comunhão/caridade de Antão

Na tradição cristã, a atração pelo deserto foi algo muito forte não só porque os cristãos se assumiam como peregrinos e estrangeiro neste mundo²⁸¹, sem cidade permanente na terra (1Pd 2,11), mas também porque o próprio batismo obrigava a «renunciar ao mundo» como requisito para aderir a Deus e à pátria eterna.

Nos ditos dos padres do deserto encontramos bem fundamentada este sair para o deserto, como um fugir do pecado para abraçar a santidade de vida. O Abade Arsénio conta que, quando deixou a vida solitária, ouviu uma voz que lhe dizia: «Arsénio, fuge, cala-te, observe o reconhecimento: estão aí as raízes do não pecar» (ditos de Arsénio 2)²⁸². Por seu lado, o Abade Antão ao ensinar aos seus discípulos a importância do deserto dizia-lhes: «aquele que permanece no deserto, e lá vive no recolhimento está livre de três lutas: do ouvido, da conversa e da vista. A sua única luta é a fornicação» (dito de Antão)²⁸³.

Por outro lado, a tradição bíblica já atribuía ao deserto a ambivalência que manterá na tradição monástica. O «deserto» é um tema fundamental na história da salvação: lugar de luta com o demónio, lugar de encontro privilegiado com Deus. Este

²⁸¹ Cf. *A Diogneto*, (ed. Lamelas, I.) V, 5, Alcala, Lisboa, 2001, 53.

²⁸² JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, 32.

²⁸³ JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, 16.

duplo sentido está bem presente já na *Vita Antonii*: é no deserto que Antão trava a sua luta com o adversário; mas é também aí que ele se encontra plenamente consigo e com Deus, para se reencontrar de novo com os demais homens. O deserto ou a anacorese passou, desde então, a fazer parte da vocação monástica.

Um texto de S. João Crisóstomo, redigido contra os «adversários da vida monástica», exprime bem esta motivação positiva da opção pelo deserto:

«Então? - alguém me dirá - Os que ficam em suas casas não podem praticar essas virtudes, cuja falta acarreta tão graves castigos? Também quisera eu não menos, mas muito mais que vós, e muitas vezes desejei que desaparecesse a necessidade dos mosteiros. Oxalá fosse tanta a disciplina das cidades que ninguém jamais tivesse necessidade de buscar o refúgio do deserto! Mas, como tudo anda de cabeça para baixo, e as cidades em que se estabelecem os tribunais e as leis estão cheias de iniquidade e injustiça, e o deserto produz copiosos frutos de filosofia, não é justo que culpeis a quem trata de retirar de dentro desta tormenta e confusão os que desejam se salvar, e os conduzem a um porto de calma, em lugar dos que converteram as cidades em lugares tão intransitáveis e tão nada propícios à filosofia, que forçam aquele que quer se salvar a fugir para o deserto. Se não, dizei-me: Se alguém tomasse, à meia-noite, uma tocha e pusesse fogo numa grande casa habitada por muita gente com intenção de queimar as pessoas que dormem no interior dela, quem diríamos que é malvado? O que despertou os que dormiam e os fez sair daquela casa ou o que ateou o fogo e pôs em semelhante perigo os ocupantes da casa assim como o que tentara retirá-los vivos? E se, vendo alguém uma cidade sob a tirania ou atacada pela peste ou em plena revolta, persuadissem a quem pudesse entre seus habitantes a escapar para o topo dos montes e, depois de persuadi-los, os ajudasse também em sua retirada, a quem haveríamos de culpar? Ao que retira os homens desta furiosa tormenta em que andam revoltos ou ao que foi a causa destes naufrágios?»²⁸⁴.

O primeiro passo de toda a vida monástica é o afastamento do mundo. A necessidade de abandonar o mundo resulta simplesmente do grande preceito de amor a Deus. Amar a Deus, com efeito, é fazer a sua vontade, observar os seus mandamentos.

Ora, esse cumprimento da vontade divina exige uma atenção contínua, um esforço do espírito e do coração todo inteiro. Como um operário aplicado no seu trabalho, o cristão deve entregar-se exclusivamente à execução das ordens divinas. Por isso, ele precisa de renunciar não somente a qualquer outra ocupação, mas também à sociedade daqueles que não se preocupam em obedecer a Deus²⁸⁵.

O monaquismo, já desde as suas origens, refletiu a tensão entre fé cristã e mundo. Um exemplo típico dessa tensão, anterior ao monaquismo, pode ser encontrado no Evangelho de João, onde continuamente dois conceitos de mundo se entrecruzam: um positivo «Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho único» (Jo 3,16) e outro negativo «Não rogo pelo mundo» (Jo 17,9), «O mundo os odiou, porque não são do mundo, como eu não sou do mundo» (Jo 17,14).

²⁸⁴ JOÃO CRISOSTOMO, *Contra os impugnadores da vida monástica*, I, 7, in PG, 47,328-329.

²⁸⁵ Cf. M. F. GONÇALVES, *Padres do deserto*, Estampa, Lisboa, 1991, 17.

Essa tensão implicou não só uma separação de carácter interior em relação ao mundo carnal, pecador «fazer-se alheio às coisas do mundo»²⁸⁶, mas também uma separação de carácter físico da sociedade «... que todas as coisas necessárias... e os diversos ofícios se exerçam dentro do mosteiro, para que não haja necessidade de os monges vaguearem fora, porque de nenhum modo convém às suas almas»²⁸⁷.

O monge é alguém que se retira do mundo para «estar diante do Pai». Dentro da Igreja, o monaquismo assumiu uma especificidade própria, expressa na busca de Deus «que haja solicitude em ver se procura verdadeiramente a Deus»²⁸⁸, que impele a deixar tudo o que possa distrair da atenção que a Ele é devida.

A comunidade monástica está oculta num lugar deserto, longe do mundo, mas isso não significa que os monges sejam cristãos amorfos, passivos ou desocupados. De facto, São Bento assim o expressa na sua Regra: «A ociosidade é inimiga da alma; por isso, em certas horas devem ocupar-se os irmãos com o trabalho manual e em outras horas com a leitura espiritual»²⁸⁹. Já Santo Antão diz-nos que trabalhava para o seu próprio sustento e para ajudar os mais necessitados²⁹⁰.

Ao longo dos séculos, várias foram as críticas para com a *fuga mundi*, mas esta crítica não tem razão de ser, ou seja, quem a faz não conhece a importância deste retirar-se para o deserto. Compreender este movimento implica uma gramática que se enquadra na fé cristã.

Ao retirar-se, os monges não «fogem» dos homens nem da vida. Eles próprios sabem que não «são» mais perfeitos que os outros. Mas procuram levar a sério a renúncia baptismal e a vocação profética requerida pelo evangelho, que nos diz que não somos do mundo. Recusam-se a reduzir a sua vida e vocação às comuns formas de vida do século.

Por outro lado, a opção deliberada de Antão pelo deserto é também uma «entrada» ou invasão deliberada do mundo do adversário (demónio), onde ele se vai «exercitar» (ascese) na luta com o(s) demónio(s) para vencer o mal e restituir a Deus o que lhe pertence. Deste modo se opera como que uma redenção ou libertação da criação do jugo do mal e se restabelece o domínio de Deus sobre todo o mundo e toda a humanidade, continuando assim a obra de Cristo. Eles não se consideram, por isso, fugitivos, mas

286 BENTO DE NURSIA, *Regra de São Bento*, 4, 20, (ed D. CRISÓSTOMO), Cocujães, 1937, 39.

287 BENTO DE NURSIA, *Regra de São Bento*, 66, 6-7, (ed D. CRISÓSTOMO), 156.

288 BENTO DE NURSIA, *Regra de São Bento*, 58, 7, (ed D. CRISÓSTOMO), 135.

289 BENTO DE NURSIA, *Regra de São Bento*, 48, 1, (ed D. CRISÓSTOMO), 117.

290 ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 5, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 137.

pioneiros, linha avançada da Igreja, ao ponto de o próprio diabo se lamentar a Antão: «Por toda a parte apareceram os cristãos e agora já até o deserto está cheio de monges»²⁹¹.

Nesta conceção positiva do deserto reside precisamente um dos aspetos originais do movimento monástico cristão. Para os antigos povos egípcios, o deserto era um lugar perigoso e amaldiçoado, sede do deus mau Seth, mas era também relacionado com a necrópole, a cidade ou o lugar da morte. Na tradição bíblica e cristã, o deserto é o lugar da prova, da purificação, mas também do encontro com Deus que quer encontrar-se a sós com o homem.

Antão não é o primeiro a retirar-se para o deserto como temos vindo a referir, mas tornou-se rapidamente no mais famoso. Devido à sua fama e, sobretudo, ao seu testemunho, teve vários discípulos que desejavam seguir os seus passos, o que o obrigou a dedicar-lhes algum tempo e a mudar o paradigma inicial que era o estar só no deserto.

Assim sendo, com Santo Antão a vida monástica dá um novo passo: passa-se da vida totalmente isolada do anacoreta para uma forma embrionária de vida comum. Os solitários, seus discípulos, viviam ainda em cabanas isoladas e cada um sozinho; mas todos formavam grupos ou comunidades, colocados sob a direção de Santo Antão. Era, por assim dizer, um termo médio entre a vida eremítica, propriamente dita, e a vida de comunidade cenobítica.

Esta evolução não se deu sem resistências de parte do próprio Antão. Ele buscava a solidão. Mas a sua fama logo atraiu outros solitários, que constituíram choças em redor da sua.

Por duas vezes, ele se embrenha ainda mais no deserto e se aprofunda mais e mais na penitência e na oração. Antão viveu dezoito anos ininterruptos de solidão, mas quando os seus discípulos chegaram de novo, procurando-o, compreendeu que a caridade é uma virtude superior à própria oração. Nunca, aliás, tinha recusado a sua ajuda aos irmãos: como vimos, no tempo da perseguição de Maximino, tinha descido à cidade de Alexandria para confirmar a fé dos perseguidos e sofrer o martírio. A perseguição fê-lo retornar ao mundo: «Vamos, diz ele, ver os triunfos de nossos irmãos que combatem pela causa de Deus; vamos combater com eles»²⁹². Viam-no consolar os crentes em Jesus Cristo nas cadeias, acompanhá-los diante dos juízes e exortá-los à constância. A sua coragem espantava os juízes e os carrascos; ele esteve muitas vezes para ser martirizado; mas Deus reservava-lhe uma outra coroa. Mais tarde, voltou para

²⁹¹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 41, 4, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 247.

²⁹² ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 46, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 259.

combater os arianos²⁹³. Nos últimos anos de sua vida, embora vivendo na solidão (admitia, contudo, visitas como as de Santo Atanásio, que morou com ele e escreveu posteriormente a sua vida), visitava regularmente os seus discípulos do mosteiro de Pispir.

Tendo cessado a perseguição, ele voltou ao deserto, fundou mosteiros e tornou-se o pai espiritual de uma multidão de religiosos. O trabalho manual, os cânticos sagrados, a leitura das Sagradas Escrituras, a oração, os jejuns e as vigílias eram a sua vida.

3.6 Antão, Mestre/Pai Espiritual

A paternidade indica a origem e a transcendência do homem, porque divinamente originado e destinado a algo mais. Ao longo da história do cristianismo, a paternidade divina constituiu sempre um apelo e uma crítica – apelo a uma finalidade maior que qualquer delimitação humana, crítica a qualquer redução temporal do homem, por mais que ela se pretendesse sacralizar. Isto para quem partia dela mesmo, da paternidade divina, e não para os que arrancavam das várias concretizações institucionais, para as legitimar depois com tal paternidade, reduzindo-a e instrumentalizando-a. Por essa dimensão crítica, a paternidade divina, no seu sentido evangélico, tornou-se e torna-se profética, com acontece com a generalidade dos tópicos cristãos, em confronto com as sucessivas realizações socio-política²⁹⁴.

Na história do pensamento, encontramos homens que dirigiram escolas não só de reflexão e de aprofundamento, como também de vida, de costumes, de ascese, de perfeição humana, de paz interior, de autodomínio, de disciplina física e moral. A antiguidade clássica transmite-nos alguns nomes destes mestres, procurados por inúmeros discípulos, aos quais dedicavam suas lições, e que fizeram chegar até nós algumas obras que enriquecem o património cultural da humanidade. Podemos citar nomes como: Sócrates, Plutarco, Epiteto, Séneca, Marco Aurélio. Eles foram «guias» na busca de resposta para as grandes questões que angustiam os homens de todas as épocas, que treinaram os discípulos com exercícios ascéticos, que facilitavam a visão interior dos problemas últimos e supremos e que, segundo a interpretação das escolas medievais, precederam e prepararam até certo ponto e em certo sentido a mensagem de

²⁹³ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 69, 1-3, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 195.

²⁹⁴ Cf. M. CLEMENTE, «Um percurso histórico», in SET, *Paternidade divina e dignidade humana*, UCP, Lisboa, 2000, 184.

perfeição de Cristo. Nos seus escritos, encontramos como que alguns vestígios da verdadeira sabedoria divina e claras intuições do anseio humano daquele que se definiria a si mesmo como caminho da verdade e como a própria verdade: Cristo²⁹⁵.

Já Clemente de Alexandria ensinava aos seus discípulos que o papel do mestre humano tem um carácter instrumental e consiste basicamente em transmitir a *traditio*, isto é, a doutrina recebido por Jesus Cristo e sua forma de Vida. «Porque o nosso Mestre é o Santo de Deus, Jesus, o Logos, educador de toda a humanidade; Deus mesmo, que ama os homens, este é o nosso Mestre»²⁹⁶. O verdadeiro Mestre é Jesus cuja palavra nos conduz à salvação. A pedagogia consiste em venerar a Deus e um dos seus principais instrumentos é a piedade que nos ajuda a ter uma conduta que nos torna merecedores do Céu.

O testemunho da paternidade de Orígenes, que sucedeu a Clemente na escola de Alexandria, é-nos transmitido por Gregório Taumaturgo, um dos seus ilustres discípulos, na sua obra *agradecimento ao mestre*. Segundo o testemunho de Gregório, poderíamos afirmar que a tarefa do mestre alexandrino ao ensinar segue os mesmos passos que a de um bom agricultor: examina a terra e as possibilidades que envolvem; em seguida, prepara-a, mediante uma boa lavoura, para amaciar e arrancar ao mesmo tempo tudo aquilo que pode impedir o bom crescimento da semente; mais tarde rega, isto é, dá novas forças com o poder da água; finalmente, essa terra é semeada com boa semente e converter-se-á em fértil e proveitosa. Efetivamente, Orígenes examina as possibilidades dos discípulos, corrige as inclinações desviadas e depois orienta-os para a verdade²⁹⁷.

Para falarmos do método utilizado pelo mestre alexandrino, basta transcrever as mesmas palavras de São Gregório. Neste ponto o discurso é muito fácil e claro: «Nós endireitávamo-nos de forma socrática e domesticávamo-nos com sua palavra...»²⁹⁸ Quando nos via aptos e preparados adequadamente para receber as palavras da verdade, então, como terra trabalhada e macia, disposta «para fazer brotar as sementes recebidas, ele colocava as mãos neles, buscava o momento oportuno para semear, de igual maneira que podia cuidar em tudo, fazendo cada coisa a seu devido tempo e com as palavras

²⁹⁵ Cf. A. MERCATALI, «Padre espiritual», in *Dicionário de Espiritualidade*, Paulinas, São Paulo, 1989, 867-878.

²⁹⁶ CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *O pedagogo*, VII, 56, 1, (ed. H.-I. MARROU e M. HARL), SCh, 70, Cerf, Paris, 1960, 211.

²⁹⁷ Cf. GREGÓRIO TAUMATURGO, *Agradecimento à Orígenes*, 7, 93-94, (ed. H. CROUZEL), SCh, 148, Cerf, Paris, 1969, 135.

²⁹⁸ GREGÓRIO TAUMATURGO, *Agradecimento à Orígenes*, 7, 97, (ed. H. CROUZEL), SCh, 148, 137.

apropriadas»²⁹⁹. Ainda continua Gregório dizendo «por mais raro e ilegítimo estivesse nossas almas... Orígenes procurava serenar e aliviar com palavras subtis e maneiras de raciocinar próprio de uma lógica aprendizagem»³⁰⁰.

O trabalho educativo de Orígenes não consiste unicamente em explicar a teoria, antes era a prática a sua primordial lição. Por ele dirá Gregório: «nos motivava mais com exemplo do que com a palavra, por meio da amizade e de uma disposição afetuosa. E, acima de tudo, ele tocava as nossas disposições morais e o nosso modo de vida»³⁰¹. Assim o que procurava o mestre não era o aspeto especulativo.

De facto, suas obras estão carregadas de verdades morais, de preceitos e reflexões, que não são simples resultados de pensamentos solitários, mas respostas aos problemas dos outros homens. Como mestres, eles podem ser configurados segundo a imagem do pai espiritual, já que exercem esta paternidade espiritual e direção moral sobre os seus discípulos. Eram vistos como exemplos e modelos de seguimento nos seus meios. Mas não se tratava de fenómeno de grande extensão que atingia as massas, porém, antes, de fenómeno solitário e seletivo, que atraía unicamente alguns tantos homens sedentes de prudência humana e de sabedoria espiritual³⁰².

Assim, não se exclui que o cristianismo oriental se tenha inspirado pelo menos em parte neste tipo de experiência tipicamente humana ao concretizar as relações individuais entre um mestre que se apresenta como «perito» ou «especialista» nos caminhos de espírito e um discípulo desejoso ou necessitado desta riqueza doutrinal e de experiência espiritual. Nessa altura levanta-se uma questão pertinente: que qualidades humanas e cristãs deve ter o pai espiritual para «guiar» os seus filhos nesta caminhada? Deveria ser alguém caridoso, de bom discernimento, paciente e manso, que vivesse na austeridade e que tivesse o dom da palavra. Estes requisitos posteriormente dariam com maior clareza toda uma literatura ascética sobre o tema. O oriente cristão oferece um modelo de pai espiritual na medida do deserto, entre os anacoretas e os eremitas, nas primeiras comunidades ascéticas, onde a relação entre o sujeito e o pai espiritual envolve temas que abrangem a vida penitencial, o discernimento de espíritos, o combate espiritual e a aspiração a paz interior até a união com Deus³⁰³.

²⁹⁹ GREGÓRIO TAUMATURGO, *Agradecimento à Orígenes*, 7, 95-96, (ed. H. CROUZEL), SCh, 148, 135.

³⁰⁰ GREGÓRIO TAUMATURGO, *Agradecimento à Orígenes*, 7, 100, (ed. H. CROUZEL), SCh, 148, 137.

³⁰¹ GREGÓRIO TAUMATURGO, *Agradecimento à Orígenes*, 8, 126, (ed. H. CROUZEL), SCh, 148, 147.

³⁰² Cf. A. MERCATALI, «Padre espiritual», in *Dicionário de Espiritualidade*, 867-878.

³⁰³ Cf. A. MERCATALI, «Padre espiritual», in *Dicionário de Espiritualidade*, 868-878.

Assim, o tema da paternidade espiritual não passa ao lado da vida do santo do Egito. Antão começou a ser famoso no deserto devido o seu progresso espiritual e, conseqüentemente, começou a ser muito procurado também pelos que queriam seguir tal caminho ou que precisavam de um conselho espiritual.

Como já vimos anteriormente, o pai espiritual é alguém cuja vida serviu de exemplo e de modelo para os que desejam ser discípulos. É alguém que leva uma vida heroica, digna de ser seguida. Quem lê a VA encontra um exemplo eminente, uma vida apaixonada por Cristo, que motivou milhares de crentes a empreender o mesmo trilha.

Mas, quando se fala de paternidade espiritual no Cristianismo, é necessário que voltemos sempre às palavras de Jesus: «Não vos façais chamar Pai. Vós só tendes um Pai» (Mt 23, 9). Não há paternidade fora da de Deus. Portanto, quem quer que seja chamado «pai» no âmbito cristão, é-o enquanto encarna ou manifesta de um certo modo a paternidade única de Deus para com todos.

A relação de Jesus com aqueles que ele chamou e que o seguiram é geralmente caracterizada nos Evangelhos como uma relação do Mestre com os seus discípulos. Este tipo de relacionamento já era encontrado nas correntes ascéticas da época, como aquela que João Baptista tinha com seus discípulos.

Aos seus discípulos, Jesus ensina constantemente quem é o Pai. As parábolas do Reino são quase todas orientadas para a familiaridade com o Pai e para percepção do ser e da atitude do Pai para com os seus filhos e filhas. Não somente Jesus viu o Pai e o revela, mas é um com o Pai, de modo que, quem vê o Filho, vê o Pai. E, acima de tudo, ele ama os seus como o Pai os amou.

Jesus jamais, no Evangelho, atribui a si o título de pai. Jamais este título é dado a uma pessoa humana em todo o Novo Testamento. Paulo, sem se dizer «Pai», atribui a si, três vezes, um tipo de paternidade. Aos Coríntios (1 Cor 4,15), diz ele: «Ainda que vocês tivessem dez mil pedagogos em Cristo, não teriam muitos pais, porque fui eu quem vos gerou em Jesus Cristo, através do Evangelho». Também aos Tessalonicenses (1 Tes 2,11-12), diz ele: «Vocês sabem muito bem que tratamos a cada um de vocês como um pai trata os seus filhos. Nós vos exortamos, encorajamos e admoestamos a viver de modo digno de Deus, que os chama para o seu Reino e glória». Por fim, na sua carta a Filémon (v. 10), fala de seu filho Onésimo, que gerou na prisão.

Em cada um dos casos mencionados por Paulo, expressa-se o ensinamento do Evangelho. Paulo é pai, ou mais, ele é como um pai, não porque tenha gerado filhos espirituais por si mesmo, mas porque gerou Cristo nos outros, através da sua pregação.

Há aí uma primeira lição importante a reter: jamais um pai espiritual pode falar de «seus» filhos espirituais: ele não gera filhos espirituais – quando ele tentar fazê-lo, não se trata mais de paternidade. O verdadeiro pai espiritual faz nascer Cristo em seus discípulos ou fá-los nascer para Cristo, o que é a mesma coisa.

Nos primeiros séculos da Igreja, começa-se gradualmente a chamar «pais» aos bispos, pois seu papel principal é o ensino. Eles exercem também a mesma condução espiritual que Cristo desempenhou em relação aos seus discípulos.

Um dos fatores que creio ser decisivo para esta continuidade é a existência de figuras de pais espirituais nos quais, de algum modo, se perpetua o carisma dos Pais do deserto. É através deles que perdura a tradição, que não é sinónimo de hábitos adquiridos, mas a transmissão de uma graça e de uma experiência espiritual que vivificam em cada época a vida dos cristãos³⁰⁴.

Assim a paternidade espiritual, como indica o próprio nome, é um carisma, um dom dado pelo Espírito Santo. Não se trata de uma instituição, mas de um carisma não vinculado a um ofício, nem ao sexo, nem à idade daquele que o recebeu³⁰⁵.

Relendo os textos monásticos do primeiro monaquismo, percebemos como o tema da paternidade espiritual está ligado a ele desde o início e, além do mais, como ainda hoje é um ponto de extrema importância não somente para os monges, mas também para todos os cristãos de hoje. A paternidade espiritual é uma pedra de comparação que nos permite perceber e traçar com maior clareza – tanto quanto hoje isso seja possível – o limite entre mística autêntica e misticismo, entre gnose verdadeira e falso misticismo³⁰⁶.

O pai espiritual é aquele capaz de gerar filhos para o conhecimento e para o amor de Deus. Essa poderia ser uma primeira definição – ou uma primeira aproximação de definição – daquilo que é o pai espiritual no Oriente. Uma segunda parte dessa definição, que a complementa, poderia ser: a paternidade espiritual «nasce» da filiação espiritual; quando há filhos espirituais – filhos que procuram verdadeiramente tornar-se filhos – é então que se gera, que nasce a paternidade espiritual.

Um facto que não podemos negar é que ninguém é capaz de se tornar pai espiritual de um outro, se antes ele mesmo não for filho espiritual. Santo Antão, tido como pai dos monges e primícia dos anacoretas, antes de se retirar para o deserto, procurou o conselho de um velho asceta, como lembra Santo Atanásio na *Vita*

³⁰⁴ Cf. P. DESEILLE, *Padri nello spirito*, Bose, Magnano, 1997, 7-8.

³⁰⁵ Nas tradições do Oriente cristão, encontramos sobretudo «pais» mas também «mães» espirituais. Nos Apoftegmas, fala-se de muitos «abba» mas também de outros tantos exemplos de «amma».

³⁰⁶ Cf. G. BUNGE, *La paternità spirituale*, Bose, Magnano, 1991, 19-20.

*Antonii*³⁰⁷, o qual, por sua vez, era ligado ao movimento ascético que está na base do primeiro monaquismo.

O pai espiritual representa para o discípulo, quer dizer, para aquele que se confiou a um pai, a paternidade de Deus que gera e ajuda a crescer na vida espiritual, especialmente por meio do conselho e da oração/intercessão. O pai espiritual torna-se tal porque também ele fez a experiência da filiação espiritual e aprendeu daquele que foi o seu pai. É o que vemos em Antão, ele que tinha aprendido a ser monge com os mais velhos, agora encontrava-se na condição de ajudar os outros espiritualmente.

«Como havia muitos que ansiavam e aspiravam imitar sua santa vida... Por ele, o Senhor curou muitos dos presentes que tinham enfermidades corporais, e a outros libertou de espíritos impuros. Concedeu também a Antão o encanto no falar; e assim confortou a muitos em suas penas e reconciliou a outros que brigavam. Exortou a todos a nada preferir neste mundo ao amor de Cristo. E quando em seu discurso exortou-os a pensar nos bens futuros e na bondade demonstrada a nós por Deus, «que não poupou seu próprio Filho mas o entregou por todos nós» (Rm 8,32), induziu muitos a abraçar a vida monástica. E assim apareceram celas monásticas na montanha, e o deserto se povoou de monges que abandonavam os seus e se inscreviam como cidadãos do céu (cf. Hb3,20; 12,23)»³⁰⁸.

A primeira resposta, quando se libertou os bens terrenos, abriu-o a um compromisso cada vez mais exigente e forte na busca humilde de Deus, longe dos olhares dos homens. Vencidas as paixões, Antão pôde servir serenamente os outros, tornando-se para todos um amigo, um irmão, um pai³⁰⁹. Dessa forma, ensinou e cuidou daqueles que o procuraram como mestre de ascetismo, inventando, por assim dizer, um novo modelo de vida cristã, caracterizado pela liberdade, pela ascese, pela fidelidade à Palavra, pelo amor a Cristo e ao próximo.

As palavras do pai espiritual são recebidas pelo discípulo como palavras de Deus: «essas coisas ditas por mim, ou antes, ditas por Deus, da minha parte, ou antes, da parte de Deus, através de mim,... os guia»³¹⁰. Da parte do pai espiritual, do Ancião, deve haver sempre uma profunda humildade, a consciência da própria fraqueza: «Não seja insensível à potência que cada dia se derrama sobre ti da parte de Deus através da minha miséria». De um lado, vemos a percepção clara e segura do carisma que é próprio deles, carisma que é uma participação na potência de Deus; de outro lado, a percepção, também essa clara e segura, da própria fraqueza e dos próprios pecados; esse equilíbrio é, sem dúvida, um dom do Espírito, caso contrário cairia ou no orgulho ou então na hipocrisia.

³⁰⁷ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 3, 3 (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 137.

³⁰⁸ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 14, 2-7, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 175.

³⁰⁹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 15, 1-3, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 177.

³¹⁰ M. F. GONÇALVES, *Os Padres do deserto*, 33.

A relação espiritual pai-filho é uma relação feita através da sabedoria do Espírito, que orienta o crescimento do filho, e a caridade que leva o pai não somente a amar plenamente o filho, mas também a carregar sobre si as culpas e as penas dele. Essa paternidade espiritual manifesta-se especialmente no acompanhamento espiritual do discípulo e na abertura do seu coração. O acompanhamento que o pai espiritual faz do filho exige da parte deste a abertura total da alma através da manifestação dos pensamentos que o dominam, os quais afrontará através do discernimento e da orientação do pai espiritual.

Ainda que o Evangelho (cf. Mt 23, 9) proíba chamar pai a qualquer outro homem que não Deus mesmo, Paulo (cf. 1Co 4, 15) falará a respeito do ministério daquele que como um pai gera a Cristo. Já nos textos monásticos mais arcaicos, os Apoftegmas, «visitar os anciãos é a regra dos antigos pais»: para eles é mais importante abrir o coração a um pai espiritual, pedindo-lhe conselho, do que permanecer na solidão, rezando.

«Alguns irmãos procuravam o abade Antão e disseram-lhe: “Diz-nos uma palavra: como seremos salvos?” O ancião disse-lhes: “Escutai a Escritura? Ela vos convém muitíssimo”. Eles replicaram: “Mas nós queremos ouvi-la de ti, pai”. Então o velho disse-lhes: “O evangelho diz: se alguém te fere na face direita, oferece-lhe também a outra”. Eles disseram-lhe: “Nós não podemos fazer isso”. Disse-lhes o velho: “Se vocês não podem oferecer a outra, suportam ao menos que lhes batem numa face. – Nem sequer isso podemos. – Se nem sequer isso podem, disse, não devolvam o mal que receberam”. E eles disseram: “Nem isso nós podemos”. Então disse o velho ao seu discípulo: “Prepare-lhes um pouco de mingau porque eles estão doentes. Se não podem isto e não querem aquilo, que posso fazer por vocês? Precisam de orações”» (dito de Antão 18)³¹¹.

Ninguém se forma sozinho, nem ninguém cresce e progride sem orientação e ajuda dos mais experientes. Quando um novato chega ao deserto, não lhe é facultado instalar-se como ele quer, mas deve primeiramente exercitar-se na escola de um «ancião» ou «mais velho». Com esta palavra não se designa um homem idoso, mas aquele que, por uma intensa prática da vida solitária e ascética, se tornou experimentado, apto a discernir o autêntico do aparente, um homem «espiritual». Será preciso viver, com este ancião, uma vida comum de cada instante e submeter-se integralmente a ele. Não apenas fazer tudo aquele que ele indique mas, sobretudo, agir como ele, imitá-lo em todas as coisas: para eles somente se aprende a viver partilhando no dia-a-dia a vida de um homem experimentado.

«O abade Antão ouviu falar de um monge muito moço que fez, durante o percurso, um prodígio: tendo visto velhos caminhando com sacrifício pela estrada, ordenou a jumentos selvagens que viessem e os levassem até que eles chegassem à casa de Antão. Este disse-lhes: “Para mim este monge se parece com um barco carregado de bens mas eu não sei se

³¹¹ JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, 19.

ele chegará ao porto”. E, passando algum tempo, Antão pôs-se subitamente a chorar, a arrepiar os cabelos e a lamentar-se. Seus discípulos dizem-lhe: “porque choras, abade?” E o ancião respondeu: “Uma grande coluna de Igreja acaba de cair (ele falava do jovem monge); mas vão até ele e vejam o que aconteceu”. Os discípulos partiram pois, e encontraram o monge sentado numa esteira, chorando a falta que havia cometido. Vendo o discípulo do velho, disse: “Digam ao velho que suplica a Deus que me concedam apenas dez dias e eu espero pagar a pena”. E ao fim de cinco dias ele morreu»³¹² (dito 13).

Manifestando os pensamentos ao pai espiritual, revelando-os, eles se tornam fracos. Ao pai espiritual nós nos confiamos tanto com amor, como com confiança e obediência. Por sua vez, o pai espiritual não deve improvisar-se como tal; antes de ser pai deve ter sido filho e ter aprendido a arte do discernimento dos espíritos através da frequência assídua às Sagradas Escrituras e ter passado pela luta espiritual. Somente depois de conhecer as próprias fraquezas e a obra do Espírito Santo em si mesmo, pode, então, tornar-se mestre e médico dos outros³¹³.

3.7 Antão, homem de Igreja (profetismo eclesial de Antão)

Antão, apesar de se haver retirado para o deserto, é um homem profundamente eclesial. Ele não vivia isolado para construir a sua religião no deserto, mas para aprofundar a sua relação com Deus. Afastou-se para viver plenamente a sua dedicação a Deus, para não deixar de faltar à Igreja um raio da beleza divina e para iluminar o caminho da humanidade. O monge do Egito afastou-se para o deserto para viver plenamente a sua vocação, para ser todo do Senhor, um vivo testemunho de Cristo, com palavras e com obras, posteriormente procurado por muitos para ouvir uma palavra santa e sábia. Uma vida no «deserto» é um convite aos indivíduos e à própria comunidade eclesial a nunca perderem de vista a vocação suprema, que é estar sempre com o Senhor.

Antão demonstrou-se ainda um homem profundamente eclesial, expressou o seu zelo pela Igreja nos momentos de crise. Um testemunho claro disso foi no momento em que a heresia ariana abalou a Igreja do Egito. Antão, que já tinha acolhido Atanásio, então bispo de Alexandria, num dos seus desterramentos, não ficou indiferente a esta crise. Ele, que tinha feito do deserto o seu lar para sempre, a pedido dos bispos dirigiu-se a Alexandria para ajudar os irmãos na fé e defender a ortodoxia.

³¹² JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, 17.

³¹³ Cf. M. F. GONÇALVES, *Os Padres do deserto*, 14.

«Quando numa ocasião os arianos espalharam a mentira de que partilhava de suas opiniões, demonstrou que estava aborrecido e irritado contra eles. Respondendo ao chamado dos bispos e de todos os irmãos, desceu a montanha e entrando em Alexandria denunciou os arianos. Dizia que sua heresia era a pior de todas e precursora do anticristo. Ensinava ao povo que o Filho de Deus não é uma criatura nem veio "da não existência" ao ser, mas "é Ele a eterna Palavra e Sabedoria da substância do Pai". Por isso é ímpio dizer: 'houve um tempo em que não existia', pois a Palavra foi sempre coexistente com o Pai. Por isso, não se metam em nada com estes arianos sumamente ímpios: simplesmente 'não há comunidade entre a luz e as trevas' (2 Cor 6,14). Vocês devem-se lembrar de que são cristãos tementes a Deus, mas eles ao dizerem que o Filho e Palavra de Deus é uma criatura, não se diferenciam dos pagãos 'que adoram a criatura em lugar de Deus Criador' (Rm 1,25). E estejam seguros de que toda a criação está irritada contra eles, porque contam entre as coisas criadas o Criador e Senhor de tudo, pelo qual todas as coisas foram criadas (Gl 1,16)»³¹⁴.

Esta atitude de Antão demonstra o seu profundo esclarecimento quanto à profissão da fé e à relação que tinha com o Filho de Deus, que para ele era a Eterna Palavra e substância do Pai, que existe desde toda a eternidade com o Pai. Assim declara a fé na verdadeira Igreja e condena aqueles que queriam uma outra Igreja onde o Filho de Deus não tinha lugar.

Antão tinha uma grande submissão e obediência a Igreja como nos conta a *Vita Antonii*. «Ele tão grande, respeitava extremamente a lei da Igreja. Queria que todo o clero tivesse precedência sobre ele. Não temia inclinar a cabeça diante dos bispos e dos sacerdotes»³¹⁵. Antão não estava no deserto para fundar a sua igreja, vivia a comunhão eclesial. Apesar de já ser um homem com uma fama tremenda, que levou muitos homens do seu tempo a procurá-lo, o que lhe daria certamente alguma voz diante da autoridade eclesial, ele não esquece que na Igreja os pastores, sucessores dos apóstolos, são voz a que devemos obedecer e ajudar. Contudo, tal obediência e submissão não apagam a sua vocação profética.

Por profeta entende-se alguém que vive com inquietude o momento presente, experimentando a precariedade da existência humana, face às suas constantes ameaças, quer internas quer externas ao próprio homem, que o levam a não ficar indiferente. Pelo contrário, esta história interpela-o e leva-o a envolver-se nela, para, como consequência da sua audaz intuição religiosa, procurar diante de Deus respostas para estas ameaças que oprimem a existência humana. Alguém que procura diante de Deus descobrir os desígnios e os planos da história da salvação para que, propondo-os aos homens, eles

³¹⁴ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 69, 1-6, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 317.

³¹⁵ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 67, 1, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 311.

possam contribuir para uma autêntica libertação humana e para um verdadeiro crescimento espiritual³¹⁶.

«Um irmão que tinha renunciado ao mundo e distribuídos seus bens pelos pobres, guardando um pouco pelas suas despesas pessoais, veio procurar o abade Antão. Informando disse, o ancião disse-lhe: “Se quer tornar-se monge, vá a tal lugar, compre carne, cobre com ela o seu corpo nu e volta aqui nesse atavio”. Tendo o irmão assim feito os cachorros e as aves dilaceraram seu corpo. De volta ao velho, este perguntou se ele tinha seguido o seu conselho. Como o irmão lhe mostrasse o corpo inteiramente dilacerado, o Santo Antão disse: “Aqueles que renunciam ao mundo, querendo guardar riquezas, são dilacerados assim desta maneira pelos demónios que lhes fazem a guerra» (dito de Antão 19)³¹⁷.

Antão apresenta-se como uma forma especial de participação na função profética de Cristo, comunicada pelo Espírito a todo o Povo de Deus. De facto, o profetismo é inerente à vida deste monge, devido ao radicalismo do seguimento de Cristo e da conseqüente dedicação à missão que o caracteriza. Além de uma autêntica vida de oração e penitência, oferecida em favor de Igreja, Santo Antão contribuiu com a Igreja com o seu testemunho de vida profético. O Concílio Vaticano II tem como grande sinal profético a vivência dos conselhos evangélicos *pobreza, obediência e castidade*³¹⁸, isto é, aqueles que se exprimem no testemunho profético da primazia de Deus e dos valores do Evangelho na vida cristã. Em virtude desta primazia, nada pode ser preferido ao amor pessoal por Cristo, como foi o caso de Antão.

Como já recordámos, Antão é comparado com Elias, como modelo de obediência. A tradição patrística viu um modelo da vida religiosa monástica em Elias, profeta audaz e amigo de Deus³¹⁹. Vivia na sua presença e contemplava no silêncio a sua passagem, intercedia pelo povo e proclamava com coragem a sua vontade, defendia os direitos de Deus e levantava-se em defesa dos pobres contra os poderosos do mundo (cf. 1 Rs 18-19; 21). É o que encontramos em Antão, homem de contemplação que, por dom particular do Espírito, viveu um autêntico ministério profético, falando em nome de Deus a todos, inclusive aos Pastores da Igreja que o procuravam especialmente nos momentos difíceis. Muitas vezes, estando na montanha, via o que se passava no Egito e explicava ao bispo Serapião que, vindo ao interior, o via absorvido em sua visão³²⁰.

³¹⁶ Cf. J. LOURENÇO, *História e Profetismo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007, 114.

³¹⁷ JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, 19.

³¹⁸ Cf. CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium)*, 42, Grafica de Coimbra, Coimbra, 1998, 74.

³¹⁹ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 7, 1-13, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 151.

³²⁰ Cf. ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 82, 3, (ed. G. J. M. BARTELIK), SCh, 400, 345.

Antão também foi voz forte em tempo de crise, condenando o mal que abalava a Igreja e pregando uma palavra de consolo para os cristãos, como foi o caso quando a Igreja foi abalada pela heresia ariana:

«Respondendo ao apelo dos bispos e de todos os irmãos, desceu a montanha e entrando em Alexandria denunciou os arianos... e exortava aos cristãos dizendo não se metam em nada com estes arianos sumamente ímpios: simplesmente 'não há comunidade entre a luz e as trevas' (2 Cor 6,14). Vocês devem-se lembrar de que são cristãos tementes a Deus»³²¹.

A verdadeira profecia nasce de Deus, da amizade com Ele, da escuta diligente da sua Palavra nas diversas circunstâncias da história. O profeta sente arder no coração a paixão pela santidade de Deus e, depois de ter acolhido a Palavra no diálogo da oração, proclama-a com a vida, com os lábios e com os gestos, fazendo-se porta-voz de Deus contra o mal e o pecado. O testemunho profético requiere a busca constante e apaixonada da vontade de Deus, uma comunhão eclesial generosa e imprescindível, o exercício do discernimento espiritual, o amor pela verdade. O referido testemunho exprime-se ainda mediante a denúncia do que é contrário à vontade divina e à busca de novos caminhos para atuar o Evangelho na história, na perspectiva do Reino de Deus.

³²¹ ATANÁSIO DE ALEXANDRIA, *Vida de Antão*, 69, 1-6, (ed. G. J. M. BARTELIK), Sch, 400, 317.

CONCLUSÃO

Ao chegar ao final deste trabalho em que tivemos Antão como centro de interesse e Atanásio como nosso guia, parece-nos que valeu bem a pena a ousadia de retomar um tema tão «velho», mas sempre novo. Se a vida da Igreja e a vida cristã necessitam de uma constante reforma e refontalização, o estudo dos grandes momentos e modelos da história da espiritualidade cristã pode, sem dúvida, ajudar-nos a dar novos passos.

Atanásio, homem de Igreja, para além de inquebrantável defensor da fé, é uma dessas «fontes» a que vale a pena voltar para, nos nossos dias, respondermos a desafios semelhantes com adequados argumentos teóricos e práticos.

Sabemos que o monaquismo de que Santo Antão é tradicionalmente considerado o «pai», surge no século IV, como resposta a um contexto de relaxamento da vida cristã e perda do vigor profético e escatológico da própria Igreja.

É neste contexto que Atanásio, também ele tantas vezes vítima de uma Igreja já demasiado dependente da política e dos poderes do século, redige a *Vita Antónii*, onde quer propor a todos os crentes um modelo de resposta a esta situação, na pessoa de Antão, o cristão exemplar.

Movido pela Palavra de Deus e pelo exemplo das primitivas comunidades cristãs, o jovem Antão faz uma opção radical e fundamental de seguir o Senhor na pobreza evangélica. Descobre que a melhor coisa para o cristão é viver por Cristo, com Cristo e em Cristo – tudo o resto será consequência desta opção de vida. A sua regra será seguir Cristo segundo o ensinamento do Evangelho. Tudo o resto pretendia ser expressão do Evangelho e instrumento para viver em plenitude Cristo, aderir inteiramente a Ele, podendo dizer como Paulo «para mim, viver é Cristo» (Fl 1,21).

Diremos em primeiro lugar que, de facto, com esta proposta da *Vita Antonii*, se inicia um novo paradigma espiritual na Igreja e Atanásio tem um contributo decisivo para este paradigma. Este paradigma, com efeito, responde a uma nova circunstância, que coloca novos desafios: a excelência da vida cristã deixa de estar ligada ao martírio de sangue e surge dentro do cristianismo uma nova forma de viver a radicalidade.

Por outro lado, teremos que acrescentar que este modelo não é totalmente novo, pois, como referimos ao longo do nosso trabalho, este «novo» modelo de santidade surge em conformidade com o Evangelho e na sequência da Igreja Apostólica, do cristianismo perseguido e da experiência do martírio e, por outro lado, é um modelo de vida que deriva da vocação batismal, isto é, do empenho por levar a sério a vocação batismal e a escuta e vivência da Palavra de Deus.

Como pudemos constatar pela análise que fizemos no primeiro capítulo, os dados sobre o enquadramento histórico-religioso são fundamentais para compreender o propósito de Atanásio ao escrever a *Vida de Antão*. Neste período controverso da afirmação da Igreja na cidade e na sociedade, o bispo de Alexandria dá o seu majestoso contributo em defesa do «tesouro apostólico», focando o seu zelo de pastor, através da refutação persistente da proposta ariana. Ele enfrentou o arianismo, uma das maiores controvérsias que abalou a Igreja primitiva, defendendo a ortodoxia com muito empenho. Nem a intriga nem o exílio puseram fim à sua resistência. Por isso, a sua obra insere-se na luta contra os pagãos e arianos e na defesa da ortodoxia.

No segundo capítulo, quisemos apresentar o autor da *Vita Antonii*, a sua ação e pensamento, mormente no que toca à sua relação com o monaquismo. Percebemos no nosso estudo que a prioridade do bispo de Alexandria não é ser um intelectual, mas sim ser um homem da Igreja. Atanásio não é somente uma sentinela da ortodoxia, mas um pastor que está próximo do seu povo. Ele é um modelo de bispo. Preocupa-se com o seu cargo pastoral e com o progresso das suas ovelhas. Para ele a fé não é um privilégio dos círculos cultos, apreciados e estimados por Clemente ou por Orígenes, mas do povo humilde. Não dá atenção aos requintes intelectuais. A sua teologia não é especulação, mas firmeza doutrinal, é mais afirmação do que reflexão. O teólogo, em Atanásio, está inteiramente impregnado na sua ação. A própria eloquência constitui para ele uma forma de ação. Ela é, como o homem, sem floreios, lógica, apaixonada, poderosa, eficaz. Assim se percebe Atanásio como o primeiro teólogo do monaquismo. Depois analisámos o «*best seller*» que nos ajudou a perceber a razão por que esta obra é o modelo das futuras vidas dos santos.

No terceiro e último capítulo percebemos o grande amor que Antão tinha por Cristo. Cristão, seguro na sua fé, não colocava nada em pé de igualdade com o amor que devia ter para com Deus. Por isso, quando foi chamado a deixar os bens para seguir Cristo, não se deixou prender pelos mesmos como o jovem rico (Mt 19, 21), mas deixou-os e colocou as suas seguranças no seu Senhor, fonte de vida eterna. Homem profundamente marcado pela Palavra de Deus, tudo o que fazia era sobre o pano de

fundo da Escritura, pela escuta, meditação e vivência desta Palavra. Esta marca tão presente na sua vida, levou alguns autores a chamar a *Vita Antonii* um hino à Palavra de Deus. Homem sem medo de enfrentar as dificuldades da vida cristã, sabendo que a vida cristã é um combate permanente, ele trilhou o seu caminho pessoal enfrentando todos os desafios, sempre com o Senhor; durante a sua vida carregou uma cruz muito dura, principalmente no combate com os demónios, mas manteve-se sempre fiel ao Senhor; por isso, no fim pôde dizer como Paulo: «combati o bom combate, guardei a fé» (2Tm 4,7).

Percebemos que Antão é um exemplo de cristão na sua renúncia do mundo, isto é, ao levar a sério a renúncia de Satanás das suas obras e soluções no dia do seu batismo. Antão saiu do mundo porque precisou encontrar-se plenamente consigo e com Deus, para depois reencontrar-se com os demais homens. Mas também nos ensina pela sua paternidade espiritual. Com a sua vida heroica de testemunho, que rapidamente encontrou vários seguidores, era procurado por muitos para ouvir uma palavra santa e sábia. Por fim, Antão é exemplo para nós por ser um homem profundamente eclesial. Tinha partido para o deserto a fim de lá viver para sempre numa vida recolhida de oração, mas não é indiferente aos acontecimentos da vida eclesial: acolhe Atanásio nos seus desteros e vem até Alexandria quando a Igreja foi abalada pelo cisma ariano, para ajudar os irmãos na fé e defender a ortodoxia.

Tendo em vista os aspetos observados, somos levados a acreditar que, perante uma cultura de relativismo e de rejeição do cristianismo, a radicalidade evangélica é a resposta a toda a tentação de «domesticar» a mensagem de Cristo.

Podemos, assim dizer que a *Vita Antonii* aparece-nos com muita atualidade, precisamente na medida em que não é atual, isto é, não nos propõe um cristianismo de modas ou da «estrada larga» das maiorias ou de um cristianismo de «massas». Como no tempo de Atanásio, a Igreja necessita hoje de se reencontrar com novos modelos, ou modelos renovados pela seiva do Evangelho e pelo vigor do «testemunho» que continuará a ser «semente de cristãos».

Continuamos necessitados de modelos de santidade, ainda que não tenham que ser tal e qual Santo Atanásio imaginou e «pintou» na *Vita Antonii*. A Igreja continua a canonizar santos com os mais diversos perfis, propondo assim aos cristãos modelos de vida evangélica. Mas não basta propor modelos: é também necessário dar forma de vida a esses modelos, oferecer caminhos e guias espirituais que ajudem a caminhar e renovar as estruturas que dão forma a essas formas de vida.

No século IV, Antão surge como resposta, numa Igreja em busca de novas formas de fidelidade ao evangelho. Mas Antão não ficou sozinho. Antes se tornou guia e «regra» de vida de uma nova forma e caminho de vida cristã, sob a modalidade do monaquismo.

Assim se iniciou toda uma rica tradição de práticas, regras e formas de vida «religiosa» que foram fundamentais na vida da Igreja até aos nossos dias. Hoje, a vida religiosa continua a ser fundamental na Igreja, mas todos sentem a necessidade de uma renovação da mesma para que também a Igreja beneficie, como no tempo de Atanásio, da sua presença profética no mundo.

Neste sentido e contexto, Santo Antão, na sua busca de fidelidade ao batismo e à Escritura, na sua paixão pro Cristo e união a Deus e no seu sentido de Igreja, pode continuar a inspirar a desejada renovação.

Antão é modelo de vida cristã no que toca a vivência da Palavra de Deus: ele viveu verdadeiramente a Palavra de Deus. De facto, deixou-se plasmar pela Palavra de Deus, através da sua escuta, leitura e meditação assídua. Foi o «terreno bom», onde o semeador divino pôde semear a Palavra para que produzisse bons frutos de santidade. Com a sua vida, Antão deu testemunho ao mundo e à Igreja da perene fecundidade do Evangelho de Cristo (Mc 4, 20).

Para todos nós, Antão também é modelo de fé e de oração, de contemplação do mistério divino. Rezava constantemente, pois aprendera que é preciso rezar interiormente, sem cessar. Santo Antão é, também, um modelo de vida cristã empenhada. Escreve Santo Atanásio: «Antão trabalhava com as suas mãos, pois ouvira a palavra da Escritura: Quem não quiser trabalhar não coma». Do fruto do seu trabalho destinava parte para comprar o pão que comia; o resto distribuía-o pelos pobres.

Este modelo de vida, que Antão nos apresenta, podemos dizer que representa um caminho de perfeição e que não se deixa tanto caracterizar pelo aspeto dificultoso de uma ascese, mas sim pelo ritmo dos seus diferentes momentos, que vão transformando o estreito e difícil caminho de salvação pela dilatação amorosa e entusiasmada de um coração que se purifica e de uma vida que, humildemente reconduzida à sua fonte primeira, brota mais fecunda, plena de dons e de bênçãos.

Chegámos ao fim do nosso trabalho com a consciência da complexidade do assunto em estudo, mas dado o nosso interesse pelo tema e pela sua atualidade achámos por bem levar a nossa obra por diante. Desfrutamos de um sentimento de satisfação por tudo aquilo que aprendemos, estudamos e relembramos. Foi muito pertinente trabalharmos este tema tendo como fonte principal o *Vita Antonii* de Atanásio, obra

muito importante na Tradição da Igreja, principalmente para o florescimento do monaquismo, quer no oriente, quer no ocidente.

Reconhecemos as nossas limitações, as quais se podem constatar ao longo do nosso estudo. O facto de não podermos trabalhar com texto na língua original, por não dominarmos o grego; o facto de não dominarmos o contexto histórico; associados à contingência de não dispormos do tempo desejado nem de uma bibliografia suficiente para maior aprofundamento, explicará algumas das fraquezas do presente estudo.

Valeu, contudo, a pena. Tivemos a oportunidade de estudar um autor apaixonado por Cristo e fiel à sua Igreja, capaz de defender até às últimas consequências e também dotado de grande visão eclesial ao perceber a importância do monaquismo e ao trazê-lo para dentro da Igreja, já que este movimento crescia na periferia. Atanásio captou a alma deste movimento religioso, que abalou todo o Egito e transportou para a solidão dos desertos o fervor dos tempos da perseguição.

Esperamos que Santo Antão nos continue a ajudar a ir mais longe.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes

a) Obras de Atanásio

ATANASIO, *Contra los paganos*, (ed. SÁNCHEZ, L. A.), Ciudad Nueva, Madrid, 1992.

ATANASIO, *Discursos contra los arrianos*, (ed. MARTÍN, I. R.), Ciudad Nueva, Madrid, 2010.

ATANASIO, *Il credo di Niceia*, (ed. CATTANEO, E.), Città Nuova, Roma, 2001.

ATANASIO, *Vida de Antonio*, (ed. GRANADOS, P. R.), Ciudad Nueva, Madrid 1995.

ATANÁSIO, *Vida e conduta de Santo Antão*, (ed. FRANGIOTTI, R.), Paulus, São Paulo, 2010.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les païens*, (ed. CAMELOT, P. Th.), Sources Chrétiennes, 18bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 1977.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur L'Incarnation du Verbe*, (ed. KANNENGIESSER, Ch.), Sources Chrétiennes, 199, Les Éditions du Cerf, Paris, 1973.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, (ed. BARTELIK, G. J. M.), Sources Chrétiennes, 400, Les Éditions du Cerf, Paris, 1994.

ATHANASIUS, *Epistola ad dracontium*, in PG 25, 523-534.

b) Outras

A Diogneto (ed. LAMELAS, I.), Alcalá, Lisboa, 2001.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões* (ed. FREITAS, M. C.), Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2º edição, 2004.

Apophthegmata patrum, in PG 65, 400.

- BASILIIUS, *Epistolae*, in PG 21, 219-234.
- Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, Lisboa/Fátima, 2000.
- CIPRIANO DE CARTAGO, *De habitu virginum*, (ed. CAMPOS, J.), BAC 241, Madrid 1964.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le pedagogue*, (ed. MARROU, H. – Harl, M.), Sources Chrétiennes, 70, Les Éditions du Cerf, Paris, 1960.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique*, (ed. MONDESERT, C.), Sources Chrétiennes, 2 bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 2004.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, I, (ed. MONDESERT, C.), Sources Chrétiennes, 30, Les Éditions du Cerf, Paris, 1951.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, II, (ed. CAMELOT, Th.), Sources Chrétiennes, 38, Les Éditions du Cerf, Paris, 1954.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, IV, (ed. HOEK, A. van den), Sources Chrétiennes, 463, Les Éditions du Cerf, Paris, 2001.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VI, (ed. DESCOURTIEUX, P.), Sources Chrétiennes, 446, Les Éditions du Cerf, Paris, 1999.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VII, (ed. BOULILUEC, A.), Sources Chrétiennes, 428, Les Éditions du Cerf, Paris, 1997.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Quel riche sera sauvé*, (ed. NARDI C. – DESCOURTIEUX, P.), Sources Chrétiennes, 537, Les Éditions du Cerf, Paris, 2011.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, II-III, (ed. RODRÍGUEZ, M. M.), Ciudad Nueva, Madrid 1998.
- CONCÍLIO ECUMÉNICO VATIVANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja (Lumen Gentium)*, Gráfica de Coimbra, Coimbra, 1998.
- Entretien d'Origène avec Heraclide*, (ed. SCHERER, J.), Sources Chrétiennes, 67, Les Éditions du Cerf, Paris, 1960.
- EPICTETUS, *Epicteti dissertationes ab arriano digestae* (Ed. J. Schweighauser) B. G. Teubneri, Munique, 1894.
- EUSÉBIO DE CESAREIA, *História eclesiástica*, I-II, BAC, Madrid, 1973.
- GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 20-23*, (ed. BARTELIK, G. J. M.), Sources Chrétiennes, 270, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980.
- GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement a Origène*, (ed. CROUZEL, H.), Sources Chrétiennes, 148, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.
- GREGORIO TAUMATURGO, *Elogio del maestro cristiano*, (ed. RODRÍGUEZ, M. M.), Ciudad Nueva, Madrid, 1994.

- HIERONYMUS, *De Viris Illustribus*, in PL 23, 711-713.
- HIERONYMUS, *Vita Pauli*, in PL 23, 17-30.
- IGNACIO ANTIOQUÍA, *Carta de la Iglesia de esmirna*, (ed. CALVO, J. A.), Ciudad Nueva, Madrid, 1991.
- JEAN-CLAUDE GUY, *Palavras dos antigos: Sentenças dos padres do deserto*, Paulinas, São Paulo, 1985.
- JOANIS CHRYSOSTOMI, *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, in PG, 47, 328-329.
- JUAN CRISOSTOMO, *Homilia sobre el Evangelio de San Mateus*, I, (ed. BUENO, D. R.), BAC, Madrid, 2008.
- JUSTIN, *Apologie pour les chrétiens*, (ed. MUNIER, C.), Sources Chrétiennes, 507, Les Éditions du Cerf, Paris, 2006.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, (ed. BORRET, M.), Sources Chrétiennes, 147, Les Éditions du Cerf, Paris, 1969.
- ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie*, (ed. NAUTIN, P.), Sources Chrétiennes, 232, Les Éditions du Cerf, Paris, 1976.
- ORÍGENES, *Homélie sur la Genesis*, (ed. LUBAC, H. – DOUTRELEAU, L.), Sources Chrétiennes, 7 bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 2003.
- ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, (ed. BORRET, M.), Sources Chrétiennes, 321, Les Éditions du Cerf, Paris, 1985.
- ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique des Cantiques*, (ed. ROUSSEAU, O.), Sources Chrétiennes, 37 bis, Les Éditions du Cerf, Paris, 1966.
- ORÍGENES, *Homélie sur les Juges*, (ed. MESSIE, P., – NEYRAND L., – BORRET, M.), Sources Chrétiennes, 389, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, (ed. MEHAT, A.), Sources Chrétiennes, 29, Les Éditions du Cerf, Paris, 1951.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, I, (ed. CROUZEL, H., – SIMONETTI, M.), Sources Chrétiennes, 252, Les Éditions du Cerf, Paris, 1978.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, III, (ed. CROUZEL, H., – SIMONETTI, M.), Sources Chrétiennes, 268, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, IV, (ed. CROUZEL, H., – SIMONETTI, M.), Sources Chrétiennes, 269, Les Éditions du Cerf, Paris, 1980.
- ORIGENIS, *Exhortatio ad martyrium*, in PG 11, 566-570.
- ORIGENIS, *Libellus de oratione*, in PG 11, 414-562.
- ORIGENIS, *Exegetica in Psalmos*, in PG, 12, 1310-1314.

- PAULINUS MEDIOLANENSIS, *Vita Sancti Ambrosii*, in PL 14, 27-50.
- PELAGIO – JUAN, *Las sentencias de los Padres del Desierto: Los apotegmas de los Padres*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.
- PHILON D’ALEXANDRIE, *De vita contemplativa*, (ed. DAUMUS, F.), Les Éditions du Cerf, Paris, 1963.
- RUFINI, *Historia monachorum*, in PL, 21, 477-478.
- SOCRATIS SCHOLASTICI, *Historia ecclesiastica*, III, in PG, 67, 372.
- SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, (ed. GRILLET, B., – SABBAH, G.), Sources Chrétiennes, 306, Les Éditions du Cerf, Paris, 1983.
- TERTULIANO, *Apologético*, (ed. MIRANDA, J. C.), Alcalá, Lisboa, 2002.

2. Instrumentos

- ALTANER, B. – STUIBER, A., *Patrologia: Vida, Obras e Doutrina dos Padres da Igreja*, Edições Paulinas, São Paulo, 1972.
- BATTAGLIA, F., *Enciclopedia filosofica*, Vol. I Seconda Edizion Interamente Rielaborada, A - Conoscenza, G. C. Sansoni, Firenze, 1967.
- BAUS, K. – EWIG, E., «Desde Nicea a Calcedonia», in JEDIN, H. (Dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. 2, Herder, Barcelona, 1980, 27-569.
- BERARDINO, A. DI., *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*, Vozes, Petrópolis, 2002.
- DANIÉLOU, J., «Das origens até ao terceiro século», in ROGIER, L.-J. – AUBERT, R. – KNOWLES, M. D. (Dir.), *Nova História da Igreja*, vol. 1, Petrópolis, Vozes, 1984, 23-230.
- MARROU, H.-I., «Da perseguição de Diocleciano até a morte de Gregório Magno (303-604)», in ROGIER, L.-J. – AUBERT, R. – KNOWLES, M. D. (Dir.), *Nova História da Igreja*, vol. 1, Petrópolis, Vozes, 1984, 235-333.
- FIORES, S., - GOFFI, T., *Dicionário de espiritualidade*, Edições Paulinas, São Paulo, 1989.
- FRANZEN, A., *Breve história da Igreja*, Editorial Presença, Lisboa, 1996.
- HAMMAN, A., *Os Padres da Igreja*, Edições Paulinas, São Paulo, 1985.
- ORLANDIS, J., *História breve do cristianismo*, Rei dos Livros, Lisboa, 1993.
- QUASTEN, J., *Patrologia*, I-II, BAC, Madrid, 1961-1962.
- VACANT, A., – MANGENOT, E., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Vol VI-II, Letouzey et Ané, Paris, 1933.

3. Estudos

- AA. VV., *Alexandria: Hellénisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandria*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.
- AMAND, D., *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Maredsous, Namur, 1949.
- BARDY, G., *Aux origines de l'École d'Alexandrie*, Bloud et Gay, Paris, 1937.
- BARDY, G., *Clément d'Alexandrie*, Gabalda, Paris, 1962.
- BARDY, G., *La vie spirituel, d'après les Pères des trois premiers siècles*, Tome II, Desclée, Paris, 1968.
- BAREILLE, G., «Gnosticisme», in *dictionnaire de théologie catholique*, Vol. VI-II. Letouzey et Ané, Paris, 1925, 1434-1467.
- BATIFFOL, P., *L'Église naissante et le catholicisme*, Vol. I, Gabalda, Paris, 1922.
- BENTO XVI, *Padres e Doutores da Igreja*, Paulus Editora, Lisboa, 2012.
- BOTTTE, B.,– CONGAR, Y., *Le Concile et les conciles: Contribution a l'histoire de la vie conciliaire de l'Église*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1960.
- BOULLUEC, A. LE., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Edição preparada por Carmelo Giuseppe Conticello, Paris 1912.
- BOUYER, L., *L'Incarnation et l'Église-Corps du Christ dans la théologie de saint Athanase*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1943.
- BUNGE, G., *La paternità spirituale*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano, 1991.
- CAMPO, C., - DRAGUI, P., *Ditos e feitos dos padres do deserto*, Assírio & Alvim, Lisboa, 2003.
- CANU, J., *Les ordres religieux masculins*, Libr. Artheme Fayard, Paris, 1959.
- CLEMENTE, M., «Um percurso histórico», in SET, *Paternidade divina e dignidade humana*, UCP, Lisboa, 2000.
- COLOMBAS, G. M., *El monacato primitivo*, I-II, BAC, Madrid, 1974-1975.
- CORBELLINI, V., *A participação de Atanásio no concílio de Niceia, e a sua defesa do homooúsios*, in *Teocomunicação*, 157, (2007), 396-408.
- CROUZEL, H., «Origène précurseur du monachisme», in AA. VV., *Théologie de la vie monastique*, Aubier, Paris, 1961.
- CROUZEL, H., *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris, 1962.
- CROUZEL, H., *Origène*, Lethieuleux, Paris, 1985.
- CROUZEL, H., «Didaskaleion», in DPAC, 406.
- DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique*, Desclée, Paris, 1961

- DESEILLE, P., *Padri nello spirito*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magano, 1997.
- FESTUGIÈRE, A. J., *Sur une nouvelle édition du «De Vita Pythagorica» de Jamblique: Revue des Études Grecques 50*, Gabalda, Paris, 1937.
- GONÇALVES, M. F., *Os padres do deserto*, Editorial Estampa, Lisboa, 1991.
- GRANT, R. M., *La gnose et les origines chrétiennes*, Seuil, Paris, 1964.
- HALKIN, F., *Vida grega de São Pacómio*, Société des Bollandistes, Bruxelas, 1932.
- HOONAERT, E., *A memória do povo cristão*, Vozes, Petropolis, 1986.
- KANNENGIESSER, Ch., «Nicéia»: «Concílio de 325», in DPAC, 997.
- KANNENGIESSER, Ch., *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain*, Uma Leitura dos Três Tratados Contra os Arianos, Beauchesne, Paris, 1983.
- KANNENGIESSER, Ch., *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie, actes du colloque de Chantilly 23-25*, Beauchesne, Paris, Setembro 1973.
- LACARRIÈRE, J., *Padres do deserto: Homens Embriagados de Deus*, tradução de Marcos Bagno, Edições Loyola, São Paulo, 1996,
- LAMELAS, I., *A parresia dos mártires: A coragem de afirmar a fé*, in *Communio* 5 (2002) 394-406.
- LAMELAS, I., *Constantino: Da história ao mito, do mito à lenda*, in *Itinerarium*, LIX, (2013), 191-227.
- LAMELAS, I., *Deus sofre nos seus amigos: Os mártires*, in *Communio* 6 (2003) 503-514.
- LAMELAS, I., *O cristão e a res publica: Lições de história mais antiga*, in *Revista lusófona de ciências das religiões* 16/17 (2012) 313-330.
- LAMELAS, I., *Sim, cremos: O credo comentado pelos Padres da Igreja*, UCP, Lisboa, 2013.
- LEFORT, L. Th., *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Bibliothèque du Muséum 16, Lovaina, 1943.
- LOURENÇO, J., *História e profetismo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2007.
- MARA, M. G., *Bibbia e storia nel fenómeno monástico: La Vita Antonii*, in E. Romero Pose (ed), Pléroma. Salus Carnis, Homenaje a Antonio Orbe, S.J; Santiago de Compostela, 1990, 561-573.
- MÉHAT, A., *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Seuil, Paris, 1966.
- MERCATALI, A., «Padre espiritual», in *Dicionário de Espiritualidade*, Paulinas, São Paulo, 1989, 867-878.
- MOHRMANN, C., *La «Vita Antonii» di Sant'Atanasio*, Introduzione, Roma, 1984.

- MONCHANIN, J. - SAUX, H. LE, *Ermites du saccidananda*, Casterman, Paris/Tournai, 1957.
- RIBOMONT, J., «Monaquismo», in DPAC, 149-153.
- SANGRADOR, J., *Los orígenes de la comunidad cristiana de Alejandría*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993.
- SIMONETI, M., *La crisi ariana nel IV secolo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1975.
- SIMONETTI, M., «Alexandria»: II. «Escola», in DPAC. 73-74.
- SIMONETI, M., «Ario – Arianismo», in DPAC, 150.
- SIMONETTI, M., «Subordinacionismo», in DPAC, 1315.
- STEAD, G. C., «Atanásio», in DCPA, 188-192.
- VALENTIN, P., *Clément d'Alexandrie*, Ouvrières, Paris, 1963.
- VOGUE, A. DE., *Monachisme et Église dans la pensée de Cassien, en théologie*, Aubier, Paris, 1989.
- WIENANDY, T. G., *Athanasius: A theological introduction*, Ashgate, Surrey/Burlington, 2007.
- WILSON, R. Mcl., *La gnose et le Nouveau Testament*, Desclée, Paris, 1969.

ÍNDICE

Siglas e abreviaturas	2
1. Bíblicas	2
2. Outras	2
Introdução.....	3
Capítulo I	
Contexto	7
1.1 Situação política e eclesial.....	7
1.1.1 A cidade de Alexandre.....	9
1.1.2 A Escola de Alexandria	11
1.1.3 A comunidade cristã de Alexandria.....	25
1.2 A crise ariana	27
1.3 O concílio de Niceia	30
1.4 O monaquismo: novos modelos de vida cristã	34
1.4.1 Monaquismo pré cristão.....	34
1.4.2 Monaquismo cristão no Egipto	39
Capítulo II	
Atanásio, autor da <i>Vita Antonii</i>	44
2.1 <i>Vita Antonii</i>	44
2.1.1 Personalidade	45
2.1.2 Formação filosófica e teológica	45
2.1.3 O Episcopado	46
2.1.4 A obra	50
2.1.5 A Teologia de Atanásio	52
2.1.6 Santo Atanásio e o monaquismo	55
2.2 A « <i>Vita Antonii</i> »	57
2.2.1 Circunstância e data.....	57
2.2.2 Autor e Obra.....	58
2.2.3 O género literário.....	64
2.2.4 Os destinatários	65
2.2.5 Difusão e posteridade da « <i>Vita Antonii</i> »	65

Capítulo III

Antão, modelo da vida cristã	69
3.1 Vida de Santo Antão.....	70
3.2 Itinerário de Antão	73
a) A primeira etapa: Escuta da Palavra e conversão – Rotura com o mundo	73
b) A segunda etapa: Combate com os demónios	75
c) Terceira etapa: Retira-se para o deserto – Anacorético.....	76
d) Quarta etapa: Antão é procurado por todos.....	76
3.3 Um caminho de obediência à Palavra	77
a) O exemplo de grandes figuras do Antigo Testamento	81
b) O exemplo da vida evangélica e apostólica.....	82
3.4 O combate espiritual.....	84
3.5 Deserto (<i>Fuga mundi</i>) e comunhão/caridade de Antão.....	86
3.6 Antão, Mestre/Pai Espiritual.....	90
3.7 Antão, homem de Igreja (profetismo eclesial de Antão).....	97
Conclusão	101
Bibliografia.....	106
1. Fontes	106
a) Obras de Atanásio	106
b) Outras	106
2. Instrumentos.....	109
3. Estudos	110