



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA**

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)

**JOANA RODRIGUES SOARES FRANCO BEIRÃO TEIXEIRA
DUARTE**

**A visão cristã do casamento a partir do *Ad Uxorem*
de Tertuliano: tradução e estudo**

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

**Lisboa
2024**

«A experiência mostra que amar não é olharmos um para o outro, mas olharmos os dois na mesma direcção [...] quando nos unimos na mesma cordada, a caminho do mesmo cume.»

Antoine de Saint-Exupéry, *Terra dos homens*

Brotou água onde tudo era securo.

Paz onde morava a solidão.

E a certeza de que a sepultura

é uma cova onde não cabe o coração.

Eugénio de Andrade, *As mãos e os frutos*

Resumo

Neste trabalho apresentamos uma proposta de tradução e estudo do texto *Ad Uxorem* de Tertuliano. Esta epístola escrita no século III, à sua esposa, serve-nos de referência documental para entender como um autor e pensador desse período compreende a vivência do casamento entre cristãos e as suas implicações na vida quotidiana dos mesmos. Com este trabalho visamos dois grandes objetivos: oferecer a primeira tradução – pelo que nos é dado saber – em língua portuguesa do *Ad uxorem*, ajudando, assim, a enriquecer o sempre pobre panorama de textos patrísticos disponíveis na língua de Camões; e perceber, a partir desta obra e do seu autor, como os primeiros cristãos foram «cristianizando» o matrimónio, conciliando as tradições romanas com a visão bíblica.

PALAVRAS-CHAVE: Tertuliano, *Ad Uxorem*, casamento, matrimónio, mulher/esposa.

Abstract

In this work we present a proposal for the translation and study of Tertullian's text *Ad Uxorem*. This epistle to his wife written in the 3rd century serves as a documentary reference to understand how an author and thinker from that period understands the experience of marriage between Christians and its implications in their daily lives. This work has two main objectives: to make available the first translation – as far as we know – into Portuguese of *Ad Uxorem*, thus helping to enrich the always poor panorama of patristic texts available in the language of Camões; and understand, from this work and its author, how the first Christians «christianized» marriage, reconciling Roman traditions with the biblical vision.

KEYWORDS: Tertullian, *Ad Uxorem*, marriage, matrimony, woman/wife.

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS.....	7
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I TERTULIANO NO SEU CONTEXTO.....	11
1. A CIDADE DE CARTAGO	11
1.1. <i>Cartago púnica</i>	11
1.2. <i>Cartago romana</i>	13
1.2.1. Organização social.....	15
1.2.2. Organização política.....	17
1.2.3. Situação religiosa	18
1.3. <i>A Igreja em Cartago</i>	21
1.3.1. Origem.....	21
1.3.2. Os espaços de culto.....	24
2. TERTULIANO	28
2.1. <i>Vida</i>	28
2.1.1. Conversão.....	30
2.1.2. Adesão ao Montanismo	34
2.2. <i>Personalidade e importância</i>	42
2.3. <i>Língua e estilo</i>	43
2.4. <i>A retórica como arma ao serviço da fé</i>	46
2.5. <i>Obras</i>	51
2.5.1. Cronologia das obras de Tertuliano	59
2.5.2. Obras que versam a temática do matrimónio e da mulher	60
2.6. <i>A condição da mulher ao tempo de Tertuliano</i>	66
2.6.1. A mulher no mundo romano	66
2.6.2 A mulher na literatura cristã dos primeiros séculos	68
2.6.3 <i>A mulher nos textos de Tertuliano</i>	70
2.7 <i>O casamento ao tempo de Tertuliano</i>	75
2.7.1 O casamento no Direito romano	75
2.7.2 O ritual romano	76
2.7.3 O matrimónio nos primeiros séculos do cristianismo	77
2.7.4 O matrimónio em Tertuliano	80
CAPÍTULO II O TEXTO <i>AD UXOREM</i>	84
1. TRANSMISSÃO DO TEXTO	84
2. DATAÇÃO DO TEXTO.....	85
3. DESTINATÁRIOS.....	85
4. BREVE NOTA SOBRE A TRADUÇÃO	86
5. TRADUÇÃO DO <i>AD UXOREM</i>	88
<i>Libre Primus/ Primeiro Livro</i>	88
<i>Libre Secundus/ Segundo Livro</i>	108
CAPÍTULO III ANÁLISE DO <i>AD UXOREM</i>	128
1. ESTRUTURA RETÓRICA DO <i>AD UXOREM</i>	128
1.1 <i>Esquema e conteúdo do Ad Uxorem I</i>	132
1.1.1 <i>Exordium</i> (I, 1-6).....	133
1.1.2 <i>Argumentatio</i> (II-VII-3).....	133
1.1.3 <i>Peroratio</i> (VIII, 3-4).....	137
1.1.4 <i>Conclusio</i> (VIII, 5).....	137
1.2 <i>Esquema e conteúdo do Ad Uxorem II</i>	137
1.2.1 <i>Exordium</i> (I, 1-4).....	138
1.2.2 <i>Argumentatio</i> (II-VII).....	138
1.2.3 <i>Peroratio</i> (VIII, 6-8).....	143
1.2.4 <i>Conclusio</i> (VIII, 9).....	143
2. O USO DA ESCRITURA NA ARGUMENTAÇÃO DO <i>AD UXOREM</i>	143
3. OS VOCÁBULOS UTILIZADOS POR TERTULIANO PARA DESIGNAR A RELAÇÃO CONJUGAL	150
4. O MATRIMÓNIO PARA TERTULIANO NO <i>AD UXOREM</i>	154
4.1 <i>A recusa do divórcio</i>	155

<i>4.2 A descendência</i>	156
<i>4.3 A «celebração» do matrimónio</i>	158
<i>4.4 A bondade do matrimónio</i>	159
<i>4.5 A partilha entre os esposos</i>	160
<i>4.6 A ternura e o cuidado entre os esposos</i>	162
<i>4.7 A relação sexual no matrimónio</i>	163
<i>4.8 A santificação pelo matrimónio</i>	166
<i>4.9 A vivência matrimonial dos cristãos</i>	167
<i>4.10 Apologia do matrimónio</i>	169
CONCLUSÃO	172
BIBLIOGRAFIA	177

SIGLAS E ABREVIATURAS

1 Cor – Primeira Carta aos Coríntios.

1 Pe – Primeira Carta de Pedro.

1 Tm – Primeira Carta a Timóteo.

1 Ts – Primeira Carta aos Tessalonicenses.

2 Cor – Segunda Carta aos Coríntios.

2 Tm – Segunda Carta a Timóteo.

a.C. – Antes de Cristo.

Act – Livro dos Actos dos Apóstolos.

Ap – Livro do Apocalipse.

CCL – *Corpus Christianorum. Series latina.*

cf. – Confira-se.

Cl – Carta aos Colossenses.

d. C. – Depois de Cristo.

ed.s. – Editores.

Ef – Carta aos Efésios.

Fl – Carta aos Filipenses.

Gn – Livro do Génesis.

Heb – Carta aos Hebreus.

Is – Livro de Isaías.

Jb – Livro de Job.

Jo – Evangelho segundo São João.

Lc – Evangelho segundo São Lucas.

Mc – Evangelho segundo São Marcos.

Ml – Livro de Malaquias.

Mt – Evangelho segundo São Mateus.

n. – Número.

p. – Página.

PG – *Patrologiae cursus completus (series Graeca).*

PL – *Patrologiae latinae (Migne).*

Rm – Carta aos Romanos.

Sl – Livro dos Salmos.

ss. – Seguintes.

Tit – Carta a Tito.

vol. – Volume.

INTRODUÇÃO

Regressar aos escritores eclesiásticos da antiguidade cristã permite sempre aflorar as riquezas dos temas abordados e a possibilidade de novas visões sobre os mesmos, permitindo tirar «coisas novas e velhas do seu tesouro» (Cf. Mt 13, 52). De facto, foram séculos muito produtivos do ponto de vista da reflexão teológica, e, por isso, constituem-se fundamento da construção teológica futura. Desta forma, o não conhecimento ou acesso a estes textos e obras constitui uma carência no património que nos foi legado.

Tertuliano é uma figura singular na história do cristianismo, quer pelo seu papel enquanto teólogo, quer pelo contributo para o desenvolvimento da literatura cristã em língua latina. O autor é considerado habitualmente o fundador da teologia latina, pois foi um dos primeiros a expressar de forma sistemática e com vocabulário apropriado a doutrina cristã nesta língua, especialmente no que toca à Trindade, mas também devido à defesa enérgica da fé cristã perante os desafios intelectuais, culturais e jurídicos levantados à época.

Dentro da sua vasta obra, o *Ad Uxorem*, mesmo não sendo das mais estudadas ou das mais significativas, não deixa de ser um escrito notável, pois o autor aborda o matrimónio e a vida conjugal à luz da fé cristã, os perigos das relações matrimoniais com os pagãos, bem como as virtudes da vida viual, na sua perspectiva muito particular. Como em várias das suas obras, esta missiva mostra-nos um autor cristão que, fazendo-se porta-voz de uma comunidade, demonstra a preocupação por «converter» a vivência quotidiana dos crentes cristãos, provenientes do paganismo, propondo um ideal de vida nova à luz da fé batismal. Esta obra redigida no período católico do nosso autor que, como sabemos, aderiu posteriormente às teses mais radicais do moralismo montanista, é uma contribuição fundamental para a doutrina e teologia do matrimónio cristão nas primeiras comunidades cristãs.

Não deixamos de, ao visitar uma fonte patrística, olhar para a atualidade da questão. «Os casais não só recebem o amor de Cristo, mas são também chamados a transmitir esse mesmo amor, tornando-se comunidade salvadora». As palavras do Papa Bento XVI aos participantes da 20ª Assembleia Plenária do Pontifício Conselho para a Família, revelam de forma muito premente a importância da família e concretamente do casal cristão na história salvífica. O casal, enquanto tal e como centro e fonte da família, nem sempre recebeu a valorização e destaques devidos, possivelmente fruto de um entendimento ao estilo paulino do matrimónio (Cf. 1 Cor 7, 9)¹, porventura porque a família pensada enquanto pai, mãe e filhos fosse mais valorizada, quiçá devido à iminência da parusia ou dado que outras questões

¹ Em detrimento por exemplo da sua Carta aos Efésios 5, 21-32 onde o Apóstolo apresenta o amor dos esposos como realização e sinal do amor de Cristo à Igreja, convidando a viver a vida conjugal de modo a reproduzir o amor terno, dedicado e fiel de Cristo para com a Sua Igreja.

teológicas prementes necessitavam de uma maior reflexão. Quaisquer que sejam os motivos, parece-nos inegável a existência de lacunas no pensamento teológico sobre a união nupcial, especialmente vista de uma perspectiva positiva, em particular nos primeiros tempos da Igreja.

Ao retomarmos a leitura, tradução e estudo do *Ad Uxorem*, queremos: por um lado, facultar a mais leitores e estudiosos o texto em causa; moveu-nos, por outro lado, a nossa condição de leiga casada, em busca de um entendimento mais cabal dos fundamentos teológicos e espirituais do matrimónio cristão.

Assim surge este trabalho, onde num primeiro momento nos dedicamos a compreender o autor na sua geografia concreta de Cartago, da sua vida, bem como da sua visão do casamento e da mulher. De seguida, numa segunda etapa, abordamos o texto *Ad Uxorem* em si mesmo, como chegou até nós, a sua datação e destinatários, apresentando a nossa proposta de tradução. Por fim, no último capítulo, analisamos o texto mais profundamente na sua estrutura retórica, os seus conteúdos, no recurso à Sagrada Escritura, nos vocábulos utilizados por Tertuliano para definir a união conjugal e finalmente perscrutamos a forma como o nosso autor entende a relação conjugal neste texto específico.

Estamos plenamente cientes da nossa pequenez, bem como das inúmeras limitações que possuímos, ainda assim o nosso único desejo foi tornar mais acessível o texto e a sua compreensão, procurando desvelar o pensamento de Tertuliano. Possuímos uma dívida para com os vários autores que anteriormente percorreram este caminho, limitámos a procurar construir uma síntese própria, a partir de uma síntese maior e mais antiga, na esperança que de alguma forma possa servir para hoje compreender mais profundamente e valorizar a beleza do matrimónio e do amor dos esposos.

Como nota final referimos algumas ressalvas de teor metodológico. Tertuliano é filho do seu tempo e cultura e deve ser lido no contexto da *Romanitas* africana. Assim, o discurso teológico está ainda em fase da sua primeira elaboração. No que concerne ao matrimónio, não há ainda uma prática litúrgica e teológica do matrimónio como sacramento ou como hoje o entendemos. O próprio Tertuliano, ao abordar em diferentes obras e ocasiões, o tema do casamento cristão, não pretende elaborar uma doutrina ou teologia do matrimónio, fixando-se sobretudo em aspetos disciplinares e morais. Por isso ao longo desta dissertação focada no texto *Ad Uxorem*, iremos usar os termos «casamento» e «matrimónio» com o mesmo significado não sacramental.

Não é, tão-pouco, nosso objetivo tratar do tema do matrimónio em toda a obra de Tertuliano, já que, como sabemos, também este tema sofreu a evolução que o conduziu do catolicismo ao montanismo. Todavia, para contextualizarmos a nossa tradução e estudo, não

podemos deixar de considerar, ainda que não exaustivamente, as demais obras e lugares pertinentes para o nosso tema.

Quanto à tradução que propomos no capítulo II deste trabalho, recorreremos ao texto crítico original da obra sugerido por Charles Munier², fruto de várias famílias de manuscritos, procurando assim suplantar as lacunas de cada uma.

² Cf. Charles Munier, «Texte et traduction», em *A son Épouse*, por Tertullien, Sources chrétiennes 273 (Paris: Editions du Cerf, 1980), 92-151;

CAPÍTULO I

TERTULIANO NO SEU CONTEXTO

Neste capítulo afunilaremos o nosso olhar sobre o contexto histórico de Tertuliano. Iniciaremos esta demanda realizando uma breve incursão sobre a cidade de Cartago e suas primeiras comunidades cristãs. De seguida, focar-nos-emos na figura de Tertuliano, na sua importância para a história do cristianismo, na sua obra e significado da mesma. Este será o mote para que, no seguinte capítulo, nos centremos no texto ao qual nos dedicamos: o *Ad Uxorem*.

1. A Cidade de Cartago

Tertuliano terá vivido praticamente toda a sua vida na cidade de Cartago. Esta cidade situada no norte de África, com ligação ao mar Mediterrâneo através do Golfo de Tunes, estava localizada na costa litoral norte da atual Tunes, capital da Tunísia, situada na margem oriental do lago de Tunes, e foi ao longo da sua história um importante centro comercial do Mediterrâneo Antigo e uma das cidades mais importantes do mundo clássico. Neste apartado abordaremos a história da cidade de Cartago desde a sua fundação pelos Fenícios, percorrendo as batalhas até à sua conquista pelos romanos e o processo de romanização.

1.1. Cartago púnica

Cartago usufruía de uma privilegiada posição geográfica, numa península suficientemente espaçosa para permitir a expansão e cuja passagem estreita oferecia uma forte possibilidade de defesa. O interior era fértil, enquanto a cidade ficava abrigada no coração da baía. A sua posição central no Mediterrâneo é também de valorizar, uma vez que permitia negociar facilmente, tanto com o Ocidente como com o Oriente³.

O nome de Cartago, *Kart Hadasht* para os Fenícios, significa «nova capital» ou «nova cidade», o que permite inferir que este lugar possa ter sido planeado como uma possível capital alternativa no Ocidente, quando Tiro (atual Líbano) era atacada pelos Assírios⁴, de facto Cartago foi fundada em 814 a.C., por Fenícios oriundos de Tiro⁵. Este povo hábil de marinheiros e comerciantes, os cartagineses prosperaram em ambiente de concorrência com as

³ Cf. Howard Hayes Scullard, «Carthage», *Greece & Rome* 2, n.º 3 (1955): 98–99; Cf. Jean Claude Fredouille, «Carthage», em *Dictionnaire de la civilisation romaine* (Paris: Larousse, 1968), 54.

⁴ Cf. Susan Raven, *Rome in Africa*, 3rd ed (London; New York: Routledge, 1993), 10.

⁵ Cf. James B. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine* (Oxford: New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1995), 17; Cf. Gilbert Charles-Picard e Colette Charles-Picard, *A vida quotidiana em Cartago no tempo de Aníbal* (Lisboa: Livros do Brasil, 1959), 15; Cf. Fredouille, «Carthage», 55.

colónias gregas que surgiram na Sicília, na costa da Hispânia e no sul da Gália⁶. A partir do século V a.C., os púnicos floresceram mais ainda, fruto do controlo das urbes fenícias como Útica ou Adrumeto, de viagens exploratórias à costa norte-africana, à travessia do estreito de Gibraltar e à implantação de novas feitorias. Desta forma, com domínio de vários portos e um desenvolvimento da sua armada, os cartagineses começaram a controlar as principais rotas comerciais do Mediterrâneo Ocidental⁷.

Cerca do ano 300 a.C., supõe-se que Cartago controlava aproximadamente a mesma superfície territorial que Roma e os seus aliados⁸. Os Cartagineses, ao contrário do que era a prática romana, não estendiam a cidadania e os direitos políticos aos povos que controlavam e a guerra era praticada por mercenários contratados pelo Estado em todo o Mediterrâneo Ocidental, Líbia, Numídia, e membros de tribos das montanhas a Oeste, e não pelos seus cidadãos⁹.

Acredita-se que inicialmente Cartago tenha sido uma monarquia; contudo, no século III a.C., existia já uma eleição anual de dois *sufetes*, funcionários executivos do Estado que possuíam o poder religioso e civil, era ainda governada pela «gerúsia», um conselho de 30 anciãos com funções de assessoria e o «conselho dos 104» que supervisionava este último. Finalmente e visto que parecia haver cidadãos capazes de influenciar alguns temas da cidade é possível supor que uma certa aristocracia não estava desprovida de algum poder, sendo representada pela «assembleia do povo»¹⁰. Provavelmente, foi esta organização original entre «monarquia» (*sufetes*), «aristocracia» (conselho dos 104) e «democracia» (assembleia do povo), que permitiu uma estabilidade política pouco usual à época¹¹.

No ano de 280 a.C., Cartago era uma cidade próspera que controlava as rotas comerciais no Mediterrâneo Ocidental e dominava as costas de África e da Hispânia, bem como as atuais Sicília, Sardenha e Córsega. Quando Roma gerou cidades aliadas, controlando a sua política externa, em troca de proteção militar e do direito do seu povo à cidadania, a expansão romana conheceu um ímpeto assinalável que embateria com o poder instalado de Cartago, ainda assim ambas as nações assinaram vários tratados sobre o comércio dos seus portos e o seu território¹².

O primeiro confronto entre Cartago e Roma deu-se na Sicília, entre 264 a.C. e 241 a.C., situada entre as duas potências, sendo um território estratégico para controlar o comércio do

⁶ Cf. José Luís Brandão e Francisco de Oliveira, *História de Roma antiga volume I - das origens* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015), 147.

⁷ Cf. Brandão e Oliveira, *História de Roma antiga volume I - das origens*, 147.

⁸ Cf. Brandão e Oliveira, *História de Roma antiga volume I - das origens*, 148.

⁹ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 25.

¹⁰ Cf. James S. Reid, *The Municipalities of the Roman Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1913), 250.

¹¹ Cf. Scullard, «Carthage», 104.

¹² Cf. Raven, *Rome in Africa*, 50.

Mediterrâneo¹³. Roma conquistou a vitória, tornando-se uma potência naval e estimam-se que se tenham construído cerca de 1000 navios. No final da primeira guerra púnica, Roma anexou aos seus territórios não apenas a Sicília, como também a Córsega e a Sardenha¹⁴. A segunda guerra púnica desenrolou-se de 218 a.C. até 201 a.C., quando Aníbal Barca, general cartaginês, se propôs invadir a Itália por terra, a partir da Hispânia, entrando na Gália e cruzando os Alpes, para atingir assim o seu objetivo¹⁵. Apesar do sucesso de grande parte da incursão de Aníbal, Cartago acabaria por perder esta guerra, muito mais intensa, variada e equilibrada que a guerra púnica anterior, na batalha de Zama. Os cartagineses perderam todas as suas possessões ultramarinas, e assim Roma consolidou a sua posição dominadora no Mediterrâneo¹⁶. A terceira guerra púnica, tomou lugar entre 149 a.C. e 146 a.C., após várias incursões falhadas, Roma envia Cipião Emiliano, que destruiu totalmente a cidade de Cartago. Foi o fim do estado cartaginês, física e politicamente e a criação da província romana de África¹⁷, cujo centro administrativo foi inicialmente Útica¹⁸.

1.2. Cartago romana

Após a destruição da Cartago púnica, África¹⁹ foi conquistada e assimilada pelo Império, num longo e lento processo: o apogeu da romanização foi alcançado na dinastia dos Severos (193-235 d.C.)²⁰. África recebeu do Império as suas instituições, cultura, língua, escolas, corporações e jogos. As cidades tinham agora um fórum, uma basílica, termas, um teatro e anfiteatros, o que fez com que África desse a Roma escritores, reitores, funcionários, senadores e imperadores²¹.

O principal projeto africano de César foi a refundação de Cartago, como *Colonia Concordia Iulia Karthago*. Planeava criar uma colônia com alguns dos seus veteranos²², mas foi assassinado em 44 a.C., não completando assim o seu projeto. Foi em 29 a.C. que César Augusto fundou oficialmente no local da capital púnica a urbe que se tornaria numa das grandes

¹³ Cf. Brandão e Oliveira, *História de Roma antiga volume I - das origens*, 149.

¹⁴ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 49.

¹⁵ Cf. William Smith, «Carthago», em *A new classical dictionary of Greek and Roman biography, mythology and geography*. (New York: Harper & Brothers, 1884), 341–43.

¹⁶ Cf. Brandão e Oliveira, *História de Roma antiga volume I - das origens*, 87.

¹⁷ Cf. Smith, «Carthago», 177.

¹⁸ Cf. Reid, *The Municipalities of the Roman Empire*, 255.

¹⁹ Por África entenda-se o território da parte norte do atual continente africano e à volta do mar Mediterrâneo, mais concretamente a faixa limitada, de um lado, pelo Oceano Atlântico e, do outro, pelo rio Nilo. Cf. Claude Lepelley, «África», em *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, vol. I (Basel: Schwabe, 1986), 181.

²⁰ Cf. Lepelley, «África», 185.

²¹ Cf. Adalbert G. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin* (Paris: Hachette, 1979), 18;21.

²² Cf. Reid, *The Municipalities of the Roman Empire*, 260.

cidades do Império²³. Augusto aumentou a área agrícola de Cartago, que se tornou numa grande região de produção de azeitona e trigo, que alimentava Roma, o que atraiu muitos mercadores em busca de oportunidades de comércio²⁴. Com o objetivo de reforçar a segurança no interior do território, bem como as fronteiras do Império e intensificar a produção de cereais, atribuíram-se terras aos veteranos e unificou-se a Proconsular, tornando-se Cartago o centro administrativo e a capital da nova província²⁵.

A urbanização foi uma das grandes marcas do processo de romanização. Tendo em conta que a civilização romana é essencialmente urbana, a criação e valorização de centros urbanos, ligados entre si por uma rede viária eficaz, foi fundamental nesse processo de conquista e colonização.

Cartago era o centro estratégico dessa rede ligada ao coração de Roma através do Mediterrâneo. Na periferia da cidade de Cartago encontravam-se, dizem-nos os achados arqueológicos, os edifícios dedicados aos espetáculos, aos jogos e ao entretenimento como as termas antoninas, junto ao mar, o teatro e o odeão (pequeno anfiteatro construído para os jogos Píticos), o anfiteatro, o circo e a biblioteca. No centro da urbe situavam-se o vasto fórum e a grande esplanada, o templo e provavelmente uma basílica e o cruzamento entre a *cardo maximus* (principal via orientada a norte-sul) e a *decumanus maximus* (principal via orientada a este-oeste)²⁶. Existiam ainda outras ruas semelhantes (mais 20 *cardines* de cada lado da *cardo maximus* e 6 *decumani* de cada lado da *decumanus maximus*), formando blocos de 480 por 120 pés romanos, criando assim um traçado geométrico, retilíneo, com ruas paralelas e perpendiculares, típica do planeamento das cidades romanas²⁷. Em meados do século II, após um grande incêndio e graças a avultados fundos imperiais, foram restaurados antigos edifícios, como o fórum e o anfiteatro e construídos novos, nomeadamente o teatro, a basílica e as termas²⁸. Todos os edifícios eram de uma enorme grandeza, apenas superada por Roma, e estas magníficas estruturas eram habitadas por uma animada vida cultural e intelectual²⁹.

O seu porto foi, sem dúvida, um dos mais importantes fatores para que Cartago se tornasse na capital Proconsular do Império, permitindo um enorme desenvolvimento

²³ Cf. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 21–23.

²⁴ Cf. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 26.

²⁵ Cf. François Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne* (Paris: Edition du Seuil, 1996), 188–89.

²⁶ Cf. Serge Lancel, «Carthago», em *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, vol. I (Basel: Schwabe, 1986), 760.

²⁷ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 104–5; Cf. James B. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, Reprinted (Oxford: Clarendon Press, 2001), 23.

²⁸ Cf. Karen E. Ros, «The roman theater at Carthage», *American Journal of Archaeology* 100, n.º 3 (1996): 481–82.

²⁹ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 27.

económico, social e político³⁰. Nas suas docas foi construída uma basílica comercial, ornada de mosaicos apelando às estações, demonstrando assim o cuidado e a grandiosidade da construção de Cartago à época romana. O porto, com todo o comércio associado, foi também fundamental para que a região fosse povoada por uma variedade de grupos e culturas: púnicos, gregos, romanos e hebreus, para nomear os mais relevantes³¹.

1.2.1. Organização social

A sociedade africana estava dividida, segundo as disposições do Império, em duas categorias fundamentais: as ordens superiores com os chamados *honorati, viri honesti* ou *honestiores*; e a outra constituída pelos *humiles* ou plebeus.

Na primeira encontram-se os senadores, a autoridade superior, a nobreza provincial dos *honorati*. Na mesma categoria estão também os *curiales*, uma categoria pouco homogénea, composta por grandes proprietários com um estilo de vida muito semelhante ao dos senadores, bem como comerciantes, empresários e senhores de terras de nível médio que serviam na cúria local como magistrados e decuriões locais. Nesta categoria encontram-se ainda burocratas, militares de hierarquia superior e até membros das profissões liberais, como advogados, médicos ou professores³². Os critérios de seleção de senadores eram a distinção no serviço público, o carácter moral, a cultura intelectual, a riqueza e o nascimento nobre, mas o que parecia ter mais peso na seleção era este último critério. Assim, ainda que a riqueza fosse uma das condições para a elevação do estatuto social, era também necessário que esta estivesse associada a uma ordem que conferisse *dignitas*, daí que alguns dos comerciantes mais abastados sejam considerados *humiles*, e se encontrem agrupados em escolas, de acordo com a profissão³³.

De referir ainda os *servus*, de grande heterogeneidade, que são caracterizados por um estatuto jurídico que os transforma em objetos, e os submetem à autoridade do senhor, tornando-os semelhantes a animais domésticos³⁴. Contudo, é necessário fazer a distinção entre os escravos rurais, sujeitos a uma severa disciplina com o objetivo de explorar ao máximo as suas capacidades de trabalho, e os escravos das cidades que estiveram por vezes encarregues de gerir negócios, lojas ou empresas artesanais. São também necessários numerosos escravos para o nível de vida normal de uma grande casa, e as suas tarefas são variadas: desde

³⁰ Cf. Salvador Vicastillo, «Introducción al autor», em «*Prescripciones*» contra todas las Herejías, por Tertuliano, Fuentes patrísticas 14 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001), 13.

³¹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 13.

³² Cf. Lepelley, «Africa», 200–201.

³³ Cf. Lepelley, «Africa», 201.

³⁴ Cf. Jean Andreau e Andrea Giardina, *O homem romano*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo, 1ª ed (Lisboa: Presença, 1992), 119–20.

acompanhar a dama nobre pela cidade, luxuosamente vestidos, servir banquetes, pasteleiros-confeiteiros, cozinheiros especializados, e até médicos privados³⁵.

A vida da cidade era aprazível para os cidadãos mais ricos, mas também o era para os pobres, especialmente se vivessem nas famílias dos seus mestres, nas oficinas, ou em cortiços, como em Cartago, uma vez que alguns podiam visitar os banhos, o fórum, o teatro ou os jogos gratuitamente, partilhando assim, pelo menos, alguns dos prazeres da vida romana³⁶. Também os sacrifícios públicos nos templos, onde a carne das vítimas era consumida pelos participantes, melhoravam frequentemente a alimentação do habitante comum³⁷. Por fim, o evergetismo, bem como a espórtula e alguns banquetes distribuídos pelos cidadãos mais abastados permitiam, nas cidades, que os urbanitas com recursos mais escassos, vissem aliviadas algumas dificuldades da sua condição³⁸.

Mas isto não significa que a diferença entre estas duas classes não fosse abissal; para termos uma ideia das desigualdades um trabalhador não qualificado no meio citadino, ganhava cerca de três sestércios por dia, enquanto um militar auferia cerca de seis, já as propriedades de um homem abastado render-lhe-iam facilmente entre 550 e 650 sestércios diários³⁹.

Contudo, apenas uma pequena parte da população africana morava nas cidades e a riqueza dos seus habitantes foi fundada nos pobres rurais. A maioria destes não trabalhava no território municipal, mas em latifúndios pertencentes a cidadãos ricos de Roma ou ao imperador. Essas propriedades eram exploradas sob a supervisão de um agente imperial ou de um oficial de justiça⁴⁰. A divisão entre pobres e ricos, em especial nas zonas rurais, está bem representada no mosaico *Dominus Julius* do final do século IV. Neste documento vemos representada a vida quotidiana na África romana. O contraste entre o luxo da vida do *Dominus* e a dos seus trabalhadores é-nos fornecido através da representação da habitação de cada um. A do primeiro ocupa toda a parte central do mosaico, é uma grande casa apresentada como uma fortaleza fortificada, composta de um edifício principal de dois andares, com duas torres quadradas nas pontas. A fachada do edifício tem ao centro uma única abertura em arco com uma porta de bronze. Cada torre é coberta com um teto de ladrilhos e possui uma porta retangular, bem como uma janela longa e estreita. As duas torres estão ligadas por uma galeria que no primeiro andar se encontra decorada com arcadas e colunas de mármore branco. Existem mais cinco edifícios entre estas duas torres, sendo quatro circulares, três dos quais com chaminés, e um grande edifício quadrangular coberto com telhas de dupla inclinação. Na zona

³⁵ Cf. Andreau e Giardina, *O homem romano*, 123.

³⁶ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 119–21.

³⁷ Cf. Gilbert Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine* (Paris: Plon, 1959), 120.

³⁸ Cf. Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, 120.

³⁹ Cf. Andreau e Giardina, *O homem romano*, 229–30.

⁴⁰ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 82–83.

superior esquerda do mosaico encontramos a «casa» dos trabalhadores: uma pequena cabana de palha⁴¹. Sem dúvida que fica patente a disparidade da sociedade imperial, não só nas populações rurais, mas também na burguesia urbana⁴². Esta é tão acentuada que muitos historiadores, na senda de Rostovtseff, a definem como a causa que dará origem à queda do Império⁴³.

1.2.2. Organização política

Numa província senatorial como era a África Proconsular, a autoridade imperial era representada pelo procônsul, residente em Cartago. Este tinha como funções fazer cumprir a lei e manter a ordem no território, sendo a suprema autoridade judicial na província⁴⁴. Na administração da justiça, tanto civil como criminal, poderia ser substituído pelos magistrados locais. Contudo a presença do procônsul era requerida muitas vezes, pois, a autoridade destes primeiros era limitada, e assim o procônsul era obrigado a percorrer toda a sua província. Este cargo, na África Proconsular, estava também associado ao comando de duas unidades militares. O procônsul era também o intermediário entre o poder central de Roma e as elites das cidades⁴⁵. Através da correspondência entre o procônsul Plínio, o Jovem e o imperador Trajano torna-se claro que cada cidade tinha de obter a autorização do imperador antes de qualquer demanda como a construção de banhos ou teatros, a substituição de escravos públicos por soldados como guardas da prisão⁴⁶, a formação do conselho da cidade⁴⁷, entre outras, mas no culto imperial parece que o procônsul teria a sua independência⁴⁸. O procônsul era uma personagem relevante na vida da província, pois é ele que pode obter benefícios do imperador para a mesma.

Cartago, como as restantes províncias de língua latina, teria a uma organização política segundo o modelo romano, com um conjunto uniforme de magistrados⁴⁹. Os *duoviri*, dois homens que anualmente eram os chefes do governo, presidiram ao conselho, administravam juridicamente as cidades, e organizavam jogos. Os magistrados municipais eram também os máximos responsáveis dos oficiais judiciais da colónia e presidiam aos encontros do senado local. Ao seu serviço estavam dois *aediles* que administravam alguns serviços municipais, e eram responsáveis pela manutenção das ruas e dos prédios públicos, da limpeza das ruas e

⁴¹ Cf. Gilbert Charles-Picard, *La Carthage de Saint Augustin* (Paris: Fayard, 1965), 154–55.

⁴² Cf. Charles-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, 153.

⁴³ Cf. Mikhail Rostovtzeff, *Rome* (New York: Oxford University Press, 1960), 318–24.

⁴⁴ Cf. Julien Fournier, «Rome et l'administration judiciaire provinciale», em *Rome et l'Occident*, ed. Frédéric Hurlet (Presses Universitaires de Rennes, 2009), 208.

⁴⁵ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 78.

⁴⁶ Cf. Plinius, *Epistularum*, Liber X, 19.

⁴⁷ Cf. Plinius, *Epistularum*, Liber X, 79.

⁴⁸ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 81.

⁴⁹ Cf. Arnold. H. M. Jones, *The later Roman Empire 284-602: a social economic and administrative survey*, vol. II (Oxford: Basil Blackwell, 1964), 725.

esgotos, do abastecimento de água e do mercado⁵⁰. Seguintes, na hierarquia encontravam-se os *quaestors* responsáveis pelas finanças locais⁵¹. Entre os funcionários dos *duoviri* e dos *aediles*, encontrava-se também o *haruspex*, especialista em adivinhação a partir das entranhas dos animais sacrificados, e o *tibicien*, que tocava flauta durante os sacrifícios, o que significa que parte das funções dos magistrados incluíam os sacrifícios em nome da *colonia*⁵². Os magistrados tinham de viver na cidade e eram-lhes atribuídos alguns benefícios, como a isenção do serviço militar, o uso da *toga praetexta*, sinal de prestígio, durante os jogos e os sacrifícios, e ainda lugares junto aos membros do conselho durante os jogos⁵³.

Contudo, a maior autoridade, em todos os temas, era da *ordo decurion*, que constituíam o concelho local, sendo os decisores da cidade, pois tinham autoridade sobre as finanças e as obras públicas, o fornecimento de água, os assuntos públicos no geral e no culto público⁵⁴. Esta *ordo decurion* era muito semelhante ao Senado de Roma, uma vez que era responsável por seleccionar, organizar e financiar a *sacra publica*, não sendo, contudo, verdadeiramente independente pois, estava sujeita ao poder central de Roma⁵⁵.

1.2.3. Situação religiosa

Na Cartago urbana, fruto das influências do panteão fenício, eram adorados particularmente dois deuses: *Baal Hammon* e *Tinnit*. *Baal* é a divindade suprema da terra, do céu e do submundo⁵⁶, a personificação do princípio gerador na natureza⁵⁷. *Tinnit* é descrita também com um carácter lunar e chamada mãe de todas as coisas, senhora dos elementos, a mais elevada das divindades, a primeira dos celestiais, a única representante de todos os deuses e deusas⁵⁸. No período que se seguiu à conquista e incorporação do antigo território cartaginês pelo poder imperial romano, as divindades gregas e romanas povoaram as cidades africanas e os seus territórios rurais⁵⁹. Os antigos deuses locais não desapareceram com a chegada dos deuses greco-romanos. Tanto nas zonas rurais africanas, onde os camponeses continuaram a adorar os deuses das florestas, das fontes, das grutas e das montanhas, como os cidadãos

⁵⁰ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 29.

⁵¹ Cf. Cyril Bailey, «Religion Y Filosofia», em *El legado de Roma*, ed. Cyril Bailey (Madrid: Ediciones Pegaso, 1947), 131.

⁵² Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 28–29.

⁵³ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 30.

⁵⁴ Cf. Géza Alföldy, *Historia social de Roma*, Alianza Universidad 482 (Madrid: Alianza Editorial, 1987), 174–78.

⁵⁵ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 38–39.

⁵⁶ Cf. Brent D. Shaw, «Cult and Belief in Punic and Roman Africa», em *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. 2: From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, ed. Michele Renee Salzman e William Adler (New York: Cambridge University Press, 2013), 239.

⁵⁷ Cf. George Rawlinson, *History of Phoenicia* (London; New York: Longmans, Green, and Co, 1989), 327.

⁵⁸ Cf. Rawlinson, *History of Phoenicia*, 338.

⁵⁹ Cf. Shaw, «Cult and Belief in Punic and Roman Africa», 244.

urbanos veneravam os novos deuses romanos e ao mesmo tempo mantinham os cultos nativos de seus antepassados⁶⁰. Mas tal como a população era romanizada, os seus deuses também o eram. Em Cartago *Tinnit* foi identificada com *Caelestis* e *Baal* com *Saturno*⁶¹.

Nesta Província, como em todas as congéneres romanas, o culto dos deuses era fundamental para a identidade coletiva dos cidadãos do Império⁶² e, por isso, as cerimónias eram, em geral, as mesmas que se celebravam em Roma. O mesmo se diga do calendário religioso e político que era essencialmente comum⁶³. Existem evidências arqueológicas de que em Cartago, tal como em Roma, os *duoviri* e os *aediles* deveriam organizar jogos em honra da Tríade Capitolina, isto é, aos deuses Júpiter, Juno e Minerva⁶⁴. Para além do culto dedicado a esta tríade, existiam ainda cultos a *Ceres*, a *Magna Mater*⁶⁵, a *Caelestis* a deusa de Cartago⁶⁶ e ao imperador, sendo este último integrado nas tradições púnicas, numa estratégia de compromisso e integração com as elites locais, resultado da romanização⁶⁷.

O culto, especialmente ao imperador, tinha como função unir o Império, não apenas cada cidade a Roma, mas também as diversas cidades da África Proconsular⁶⁸. Efetivamente, a religião e os assuntos do estado estavam intimamente interligados, de modo que a religião do estado sustentava o poder político⁶⁹. O culto imperial não se constitui apenas por um momento único, mas engloba várias imagens e eventos, e assim não se trata apenas do imperador receber culto como se fosse uma divindade, mas também de ofertas aos deuses em prol do imperador⁷⁰. No centro está a ideia de que os deuses abençoam o imperador e como resultado há um florescimento do império que se traduz na prosperidade e fertilidade do mesmo. Para organizar e celebrar o culto ao imperador, existiam as assembleias provinciais, compostas pelos principais cidadãos das cidades, que dirigidos pelo *sacerdos provinciae*, tinham como principal função a correta observância dos deveres religiosos face ao imperador⁷¹. O culto ao imperador requeria sacrifícios de sangue, bem como vinho e incenso. Estes dois últimos deveriam estar acessíveis à população, de forma que toda ela participasse no culto, e isto era responsabilidade dos

⁶⁰ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 145.

⁶¹ Cf. Robert E. A. Palmer, *Rome and Carthage at Peace*, Historia Einzelschriften 113 (Stuttgart: Steiner, 1997), 63–64.

⁶² Cf. Raven, *Rome in Africa*, 148.

⁶³ Cf. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 33.

⁶⁴ Cf. Bailey, «Religion Y Filosofia», 323.

⁶⁵ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 73.

⁶⁶ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 69.

⁶⁷ Cf. James B. Rives, «Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa», *The Classical Journal* 96, n.º 4 (maio de 2001): 425–36.

⁶⁸ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 148.

⁶⁹ Cf. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 33.

⁷⁰ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 51.

⁷¹ Para além desta principal função, as assembleias eram um método de aferir a opinião da província em relação ao procônsul, e no caso desta ser negativa, reforçavam a supervisão do procurador imperial (representante pessoal do imperador na província). Cf. Raven, *Rome in Africa*, 148–49.

*flamines*⁷², que poderiam também organizar jogos, aumentando assim as suas despesas, mas também as suas distinções⁷³. Os concelhos de *pontifices* e de *augurs*, cargos vitalícios, tinham como funções a observação de sinais e a adivinhação⁷⁴. Existem também provas arqueológicas de um culto «privado» ao imperador, ou seja, cidadãos que construíam pequenos templos ou altares em honra do imperador, de forma a ganharem prestígio na cidade⁷⁵. De facto, o culto ao imperador significava não só a lealdade ao mesmo, mas também a sua participação no próprio Império, por isso quando a elite local se associa a este culto, está também a promover a sua posição face à restante população da cidade⁷⁶.

Em Cartago há vestígios de uma grande presença judia na cidade, que alguns defendem a presença desde os tempos púnicos⁷⁷, mas as provas arqueológicas apontam para os primeiros séculos da nossa era, como a vasta necrópole em Jebel-Khaouil, com túmulos semelhantes aos da Palestina, epitáfios maioritariamente em latim, mas também em hebraico, com desenhos de menorás e palmas⁷⁸. Em Cartago, no século III, existiriam pelo menos três Sinagogas, para cerca de 300 a 500 judeus, que a utilizavam não só como local de culto, mas de encontro da própria comunidade⁷⁹. Os judeus são ainda referidos por Tertuliano, Cipriano e Agostinho, sendo que, este primeiro afirma que os cristãos eram identificados pelos judeus, dando origem a motins e perseguições contra os seguidores de Cristo⁸⁰.

Além disso, o apologista de Cartago escreve uma obra, o *Adversus Judaeos*, que revela uma presença judaica opositora à comunidade cristã, e inicia-a da seguinte forma: «Recentemente ocorreu uma discussão entre um cristão e um prosélito judeu. A contenda durou o todo dia, até ao anoitecer»⁸¹, revelando uma rivalidade e resistência entre judeus e cristãos na comunidade cartaginense. Também no seu *Apologeticum*, Tertuliano refere que os judeus odeiam os cristãos⁸², e dedica ainda todo o capítulo XXI dessa mesma obra a distinguir uns dos outros, distinção esta que nem sempre, nem para todos os imperadores, tenha sido clara⁸³.

⁷² O *flamen*, plural *flamines*, era um sacerdote romano dedicado ao serviço de um deus em particular, contudo após a deificação do imperador o mesmo nome era dado àqueles cuja função era fiscalizar o culto ao imperador, sendo um cargo que se estendia por toda a vida. Cf. William Ramsay, «Flamen», em *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, ed. William Smith (London: John Murray, 1875), 540–41.

⁷³ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 60.

⁷⁴ Cf. Jones, *The later Roman Empire 284-602: a social economic and administrative survey*, II:725.

⁷⁵ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 51–56.

⁷⁶ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 63.

⁷⁷ Cf. Steven T. Katz, *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 69.

⁷⁸ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 215.

⁷⁹ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 221.

⁸⁰ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, VII e XVI; *Ad Nationes*, I, 14.

⁸¹ «Proxime accidit: disputatio habita est Christiano et proselyto Iudaeo. Alternis vicibus contentioso fune uterque diem in vesperam traxerunt.». Tertuliano, *Adversus Judaeos*, I, 1.

⁸² Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, VII, 3.

⁸³ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, V, 7.

Os judeus em Cartago seriam certamente distintos, pois teriam os seus encontros, os seus líderes, e o seu Deus seria visto como peculiar, até porque não realizavam os cultos imperiais⁸⁴. Esta isenção do culto devia-se ao facto dos judeus não fazerem tentativas de conversões e porque a sua religião era percecionada, em certo sentido como um culto local⁸⁵. Assim, desde a destruição do Templo de Jerusalém que os judeus gozavam no Império do estatuto de *religio licita*⁸⁶.

1.3. A Igreja em Cartago

Durante o século II, o impulso missionário das comunidades primitivas, fruto da sua missão apostólica, não só não parou, como acelerou, ultrapassando os domínios Paulinos da Ásia Menor e alcançando novas geografias, a Síria Oriental e a Mesopotâmia o Oriente e no Ocidente a África do Norte, a Gália, a Germania e a Hispânia. A par da pregação missionária, são utilizadas novas formas de anúncio como a palavra escrita, utilizada de forma singular pelos apologistas do século II, e a atitude heroica dos mártires e confessores, que tornaram as perseguições em atividade missionária, ainda que não numericamente extraordinária, de alta qualidade espiritual⁸⁷.

1.3.1. Origem

Tal como outras, também a Igreja de Cartago reivindica uma lendária origem apostólica. Contudo, as primeiras memórias seguras do cristianismo africano são-nos oferecidas pela literatura latina através de relatos de perseguição e de martírio⁸⁸. A mais antiga prova documental da presença do cristianismo no norte de África, especificamente na região de Cartago, é-nos dada na *Acta Martyrum Scillitanorum*, do ano 180, e na *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, do ano 203⁸⁹. Os factos narrados nestes documentos apontam para uma

⁸⁴ Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 222.

⁸⁵ Cf. Raven, *Rome in Africa*, 148–49.

⁸⁶ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XVIII, 9.

⁸⁷ Cf. Hubert Jedin e Karl Baus, *Manual de historia de la Iglesia*, vol. Tomo I (Barcelona: Herder, 1966), 318.

⁸⁸ Cf. Ernesto Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana* (Bari: Gius, Laterza & Figli, 1928), 3.

⁸⁹ Neste tempo a perseguição aos cristãos é considerada como algo anómalo, ainda que o tratamento aos cristãos revele uma preocupação inesperada no que toca à conformidade da religião. Não estavam ainda definidos por qualquer lei os limites exigíveis para o comportamento religioso, pelo que, quando alguns governadores, como Plínio (Plinius, *Epistularum*, Liber X, 97), mostravam uma maior preocupação face aos comportamentos religiosos, faziam-no como resultado do seu interesse pessoal e não da política oficial do Império. Assim, quando os cristãos eram acusados de não adorarem os deuses romanos, de não prestarem culto ao imperador e de ateísmo, excedendo os limites aceitáveis do comportamento religioso, eram olhados e tratados como ameaça para o Império. Cf. Rives, *Religion and Authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 243–45; Desta forma, tal como as outras comunidades do mundo romano, a Igreja de Cartago vivia na semi-clandestinidade, com intervalos entre momentos de perseguição, geralmente bastante curtos, e tempos de paz, mais ou menos longos, (Cf. René Braun, *Approches de Tertullien: vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955–1990)*, Collection des études

presença cristã previamente estabelecida, viva e vigorosa⁹⁰. O cristianismo deve ter-se implantado em Cartago desde o fim do primeiro século, de outra forma dificilmente se explicaria a considerável população cristã ao tempo de Tertuliano⁹¹, que o próprio nos relata⁹². No século II, em Cartago já existia uma comunidade florescente de cristãos, com uma disposição hierárquica e uma liturgia estruturada, de influência oriental⁹³. De facto, a Igreja de Cartago aparece inteiramente constituída, com um número imponente de fiéis e organizada numa hierarquia quase completa, com cemitérios, locais de reunião e um culto estruturados⁹⁴.

A forma como o cristianismo chegou a África não é clara. Muitos autores contemporâneos, como Quasten⁹⁵, Moreschini e Norelli⁹⁶ e Monceaux⁹⁷, defendem que foi evangelizada por cristãos provenientes de Roma. No entanto, A. Hamman sustenta que a primeira evangelização destas terras tenha sido realizada através de um grupo de judeus⁹⁸, o que tendo em conta a hostilidade relatada por Tertuliano no *Apologeticum*, parece um cenário bastante provável. Numa via mais intermédia, Decret afirma que as correntes romana e oriental provavelmente convergiram⁹⁹.

Monceaux defende ainda que, apesar de no tempo de Tertuliano as relações entre os judeus e os cristãos serem hostis¹⁰⁰, na origem estas eram pacíficas¹⁰¹. Tal como noutros locais, a fé cristã deve ter sido inicialmente anunciada à vasta comunidade judia de Cartago, e pouco a pouco formaram-se, nas mesmas cidades, comunidades cristãs distintas das judias, mas com uma hierarquia análoga. Em seguida, o cristianismo alastrou-se para as cidades e vilas vizinhas, acompanhando a costa e só mais tarde se dirigiu para o interior, chegando assim às tribos berberes¹⁰².

augustiniennes 134 [Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992], 191; Cf. Claudio Moreschini e Enrico Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina*, vol. I [São Paulo: Edições Loyola, 1996], 445); mas sempre benéficos para o seu estabelecimento e desenvolvimento. Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 191.

⁹⁰ Cf. Timothy David Barnes, *Tertullian: a historical and literary study* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 62.

⁹¹ Cf. Jean Guénolé Daniélou, Henri-Irénée Marrou, e Gregorius, eds., *Des origines à Grégoire le Grand*, Nouvelle histoire de l'Église / sous la dir. de L.-J. Rogier; R. Aubert; M.D. Knowles 1, 1963, 184.

⁹² Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXVII, 4: «Somos de ontem e já enchemos o mundo e tudo o que é vosso: cidades e ilhas, castelos, município e aldeias; o próprio exército, as tribos e as decúrias, a corte, o senado, o fórum»; «*Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum*».

⁹³ Cf. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 26.

⁹⁴ Cf. Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* (Paris: Ernest Leroux, 1901), I, 3.

⁹⁵ Cf. Johannes Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature* (Utrecht: Spectrum, 1950), 243.

⁹⁶ Cf. Moreschini e Norelli, *História da literatura cristã antiga grega e latina*, I:441.

⁹⁷ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 4-6.

⁹⁸ Hamman apoia a sua teoria tendo em conta as influências orientais na arquitetura, na decoração das igrejas e na liturgia. Cf. Hamman, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, 25-26.

⁹⁹ Cf. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, 21.

¹⁰⁰ Cf. Tertuliano, *Apologeticum* VII e XVI. *Ad Nationes* I, 14.

¹⁰¹ Prova disso é a presença de sepulturas e epitáfios cristãos no cemitério judaico em Gamarth. Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 9.

¹⁰² Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 9-10.

Ainda que não sejam claros a forma e os métodos da difusão do cristianismo no norte de África, no tempo de Tertuliano existia já uma comunidade eclesial em Cartago, bastante vasta, como referimos. O próprio nos relata, quando se dirige ao procônsul Scapula, questionando: «que farás tu de tantos milhares de homens, de tantas mulheres, de todos os sexos, e de todas as idades e condição que apresentarão os seus braços para receber as cadeias?»¹⁰³. É possível que haja algum exagero, próprio do estilo apologético do texto. Ainda assim, caso não existisse alguma verdade no texto, o argumento perderia o seu sentido, logo, é razoável crer que existia uma comunidade bastante ampla e que se estendia a todos os contextos sociais.

Outra prova desta comunidade de forte presença é o facto do primeiro concílio africano conhecido e do qual há registo, se ter realizado em Cartago, em 220, convocado por Agripino, e contar já com a presença de cerca de 70 bispos da África Proconsular e da Numídia, revelando assim a primazia do bispo de Cartago, provavelmente devido à antiguidade, à importância da cidade e ao prestígio e organização sólida da sua Igreja¹⁰⁴.

Nos finais do século II e inícios do século III, a Igreja tornara-se «a grande Igreja», já apelidada de «católica» ou universal, devido à dilatação da sua estrutura externa e interna. A Igreja alcança uma firmeza interna, nas formas de culto, no lugar da vida dos fiéis e na finalidade da sua teologia. Até ao século IV prospera na sua atividade missionária, quer no surgimento de novas comunidades, quer no crescimento das já existentes. Tudo isto se revela na formação de agrupamentos eclesiásticos em determinadas sedes, como em Antioquia na Síria, Alexandria no Egito, Éfeso na Ásia Menor, Cesareia na costa meridional do Mar Negro, Cartago na África do Norte e Roma com o Ocidente latino¹⁰⁵.

Desta forma, a existência de numerosos mártires, a experiência conciliar e as obras de autores como Tertuliano, Cipriano e Agostinho, são provas do dinamismo e prosperidade da Igreja de África nos primeiros séculos.

O cristianismo europeu deve à Igreja da África romana a primeira versão latina completa da Bíblia e o início de uma literatura original no idioma de Roma¹⁰⁶, bem como manifestações significativas a respeito do cânone das Escrituras e expressões notáveis da vida litúrgica e

¹⁰³ Tertuliano, *Ad Scapulam*, V, 2: «*Quid facies de tantis milibus hominum, tot uiris ac feminis, omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis, offerentibus se tibi?*».

¹⁰⁴ Cf. Daniélou, Marrou, e Gregorius, *Des origines à Grégoire le Grand*, 184; Cf. T Sardella, «Agrippino di Cartagine», em *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane* (Genova-Milano: Marietti, 2006), 163–64; Cf. Jedin e Baus, *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo I:318.

¹⁰⁵ Cf. Jedin e Baus, *Manual de historia de la Iglesia*, Tomo I:323–24.

¹⁰⁶ O latim permitiu uma rápida divulgação nos meios militares, administrativos e judiciários do sistema romano. Enquanto os cristãos de Roma utilizavam o grego popular até pelo menos os inícios do século III, os de Cartago já usavam o latim, pelo menos na liturgia. Cf. Eduardo Hoornaert, *A memória do povo cristão* (Petrópolis: Vozes, 1986), 116.

devocional, como por exemplo os ritos funerários e, talvez, o culto dos mártires, a teoria da graça e uma doutrina coerente da eficácia sacramental, e finalmente, o exemplo de um respeito consciente pelo primado de Roma¹⁰⁷.

1.3.2. Os espaços de culto

Na Igreja de Cartago havia, a partir do final do século primeiro, uma hierarquia, quase completa, constituída por um bispo (que administrava a comunidade e presidia ao culto), padres, diáconos (responsáveis pelos bens materiais e funções inferiores no culto) e leitores (que tinham a custódia dos livros sagrados)¹⁰⁸. Além dos ministros do culto, existiam também ainda alguns grupos de fiéis, aos quais era concedida uma autoridade particular: os confessores (todos aqueles que sofreram pela fé), as viúvas e as virgens, que tinham algumas funções litúrgicas e um papel mais ativo na prática da caridade¹⁰⁹. Entre os leigos existiam também várias categorias; apenas aos cristãos batizados e em comunhão com a comunidade era permitido participar nas cerimónias e desempenhar um papel ativo na Igreja, tanto aos catecúmenos, como aos penitentes o acesso era restrito.

Tertuliano faz-nos ainda referência a uma *arca*¹¹⁰ comum, na qual cada membro colocava a sua contribuição e de onde se retirava em primeiro lugar o necessário para a sustentação do clero, e o restante seria utilizado em obras caritativas¹¹¹. Essa era também a razão do *agape* que o Cartaginês nos descreve:

«A nossa ceia, já pelo nome mostra a sua razão de ser: dá ela pelo nome que entre os gregos significa Amor. Qualquer que seja a despesa que ela venha a custar, será sempre para nós lucro, pois que assim reputamos o gastarmos os nossos recursos num acto de piedade. É que, com esta refeição, vamos em socorro de toda a sorte de necessitados [...] Se é nobre e digna a causa do banquete, julgai por ela a restante ordem que o rege. Tratando-se de um dever de religião, nada admite de vil ou desregrado. Não nos reclinamos para comer sem antes degustar uma oração a Deus. Come-se quanto podem comer os famintos. Bebe-se quanto convém a gente honesta. Todos se saciam como quem se lembra que nessa mesma noite devemos adorar a Deus. E do mesmo modo, conversam como quem sabe que Deus escuta. Depois de lavar as mãos e de se acenderem as luzes, cada um é

¹⁰⁷ Cf. Buonaiuti, *Il cristianesimo nell'Africa romana*, XIX; Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 4.

¹⁰⁸ Tertuliano refere os leitores apenas uma vez na sua obra *De Praescriptione Haereticorum*, LXI.

¹⁰⁹ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 17.

¹¹⁰ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX.

¹¹¹ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 20.

convidado a louvar a Deus no meio da assembleia conforme as suas possibilidades, com um canto da Sagrada Escritura ou tirado do próprio engenho (e já daí se tem uma prova de como se bebeu). É também uma oração que dá por finda a refeição»¹¹²

O *agape* que originalmente foi instituído à imitação da Última Ceia e celebrado antes da comunhão, tinha sobretudo um significado religioso, e à medida que se separavam do ofício eucarístico, adquiria uma nova aparência¹¹³. Mas vemos pela descrição de Tertuliano no seu tempo, na Igreja de Cartago, era não só uma refeição de caridade, como um momento de oração da comunidade.

Uma manifestação de piedade é a oração, à qual os cristãos consagravam uma boa parte do seu dia¹¹⁴. É-nos relatado que faziam o sinal da cruz «a cada passo que damos, cada vez que entramos ou saímos, quando vestimos a roupa e calçamos os sapatos, quando nos lavamos, comemos, acendemos uma vela, vamos dormir, quando nos sentamos e em qualquer atividade que fazemos»¹¹⁵. Além disso, rezavam cinco vezes ao dia, de manhã e à tarde e às horas de terça, sexta e noa¹¹⁶. Em dias fixos reuniam-se na «casa da Igreja» para rezarem juntos e celebrar os sagrados mistérios, num verdadeiro ofício, onde já se reconhecem os elementos essenciais da eucaristia da forma como a conhecemos¹¹⁷, como a leitura das Escrituras, o canto dos salmos, a prédica, as orações, a oração eucarística, e a comunhão¹¹⁸. Os cristãos tinham dois dias de jejum (*dies stationis*): a quarta e a sexta-feira, em Cartago e no tempo de Tertuliano, nesses dias, era celebrado o ofício completo e a eucaristia, onde os fiéis comungavam¹¹⁹.

A estes três encontros semanais adicionavam-se ainda a visita ao cemitério em dia fixo para o ofício dos defuntos e a comemoração aniversária dos mártires. Os casamentos eram

¹¹² Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 16-18: «Cena nostra de nomine rationem sui ostendit: Id vocatur quod dilectio penes Graecos. Quantiscumque sumptibus constet, lucrum est pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto iuvamus, non qua penes vos parasiti affectant ad gloriam famulandae libertatis sub auctoramento ventris inter contumelias saginandi, sed qua penes Deum maior est contemplatio mediocrium. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae de causa aestimate! Quod sit de religionis officio, nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit. Non prius discumbitur quam oratio ad Deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis utile est. Ita saturantur, ut qui meminerint, etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant dominum audire. Post aquam manuaem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio convivium dirimit».

¹¹³ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 21.

¹¹⁴ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 22.

¹¹⁵ Tertuliano, *De Corona*, III, 4: «Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad uestitum, ad calciatum, ad lauacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quacumque nos conuersatio exercet, frontem signaculo terimus».

¹¹⁶ Cf. Tertuliano, *De Oratione*, XXV; *De Jejunio*, X.

¹¹⁷ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 22.

¹¹⁸ Cf. Victor Saxer, *Pères saints et culte chrétien dans l'Eglise des premiers siècles* (Aldershot, Brookfield: Variorum, 1994), 312–17.

¹¹⁹ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 23–24.

também motivo de reunião, ainda que não houvesse uma bênção nupcial. Anualmente celebrava-se também a Páscoa e o Pentecostes¹²⁰. Em Cartago o jejum pascal era praticado de sexta-feira santa até ao domingo de manhã¹²¹. A Páscoa era marcada por um período de alegria que se estendia, por sete semanas, até ao Pentecostes, onde os jejuns semanais eram suspensos e se celebrava a reconciliação dos penitentes e os batismos¹²².

A Igreja dispunha ainda de cemitérios próprios, atestados pelo menos, desde a primeira metade do século III. Prova disso são os testemunhos de Tertuliano, de Cipriano, bem como os hagiógrafos e as inscrições¹²³. A Igreja de Cartago nesta época, teve inicialmente o aspeto de uma associação funerária, aos olhos dos pagãos, pois era nos seus cemitérios que se concentrava a vida da comunidade¹²⁴. Tertuliano revela-nos as crispações dos pagãos face aos cristãos neste tema: «Contra os cristãos gritavam: não mais cemitérios [*areae*] para eles»¹²⁵. Naquela região, as necrópoles cristãs atraíam a atenção pois não eram subterrâneas, as catacumbas são poucas, devido à natureza e características do solo¹²⁶. As *areae* eram destinadas a enterrar os cristãos, que não poderiam ter sepultura numa necrópole secular. Confirmação deste facto é a admoestação que Cipriano faz a um bispo espanhol por assim ter procedido com os seus filhos¹²⁷. Este mesmo autor revela-nos ainda que a oração pelos mortos e a oferta por eles do sacrifício eucarístico, era comum no seu tempo¹²⁸, bem como a comemoração aniversária do martírio¹²⁹. As antigas *areae* apresentavam duas partes distintas: um campo (*hortus*), destinado à sepultura dos fiéis comuns e no meio do *hortus*, uma área amurada (*area martyrum* ou *casa major*) que em Cherchel (Cesareia) tinha trinta metros de comprimento e quinze de largura, comunicando com o *hortus* apenas através de uma única porta, possuindo ainda paredes altas, o suficiente para conferir privacidade. No centro havia uma cela abobadada, construída sobre uma pedra funerária em forma de mesa, que cobria o túmulo de um mártir (*mensa*), portanto, se necessário, a comunidade poderia ali realizar as suas reuniões, e até celebrar o santo sacrifício¹³⁰. Com efeito, o grande átrio anexo à basílica de Damous-el-Karita é composto por duas partes: um recinto semicircular, a céu aberto, rodeado de pórticos, e um *trichorum* onde cada uma das absides continha uma *mensa* de um mártir, *mutatis mutandis* estamos na presença

¹²⁰ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 24.

¹²¹ Cf. Tertuliano, *De Jejunio*, II, 13-14.

¹²² Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 25.

¹²³ Cf. Victor Saxer, *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III^e siècle: Le témoignage de Saint Cyprien et des ses contemporains d'Afrique* (Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1969), 295.

¹²⁴ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 19.

¹²⁵ Tertuliano, *Ad Scapula*, III: «Aclamatum est: *areae non sint!*».

¹²⁶ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 19.

¹²⁷ Cf. Cipriano, *Epistolae*, LXVII, 6.

¹²⁸ Cf. Cipriano, *Epistolae*, I, II, 1.

¹²⁹ Cf. Cipriano, *Epistolae*, XII, II, 1.

¹³⁰ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 14.

de elementos semelhantes aos encontrados no cemitério de Cherchel¹³¹. Para além dos cemitérios na própria cidade, existiam também o local de reunião da comunidade cristã a que Tertuliano designa por *ecclesia*¹³², a qual estava interdita aos pecadores. Nessa casa encontrava-se o bispo e toda a administração da comunidade¹³³.

¹³¹ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 15.

¹³² Cf. Tertuliano, *De Virginibus Velandis*, XIII.

¹³³ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 16.

2. Tertuliano

Quintus Septimius Florens Tertullianus é uma das personalidades mais relevantes da literatura latina e, certamente, o mais importante autor do Ocidente anterior a Agostinho¹³⁴. São Jerónimo refere-se a ele como sendo o «primeiro autor cristão latino depois de Víctor e Apolónio»¹³⁵.

2.1. Vida

A informação, escassa, a que temos acesso sobre Tertuliano, encontramos-la em algumas obras de Eusébio de Cesareia¹³⁶, de Jerónimo¹³⁷, de Agostinho¹³⁸, bem como nos seus próprios escritos¹³⁹, ainda que estes façam relativamente poucas referências à sua vida¹⁴⁰. Nas suas obras, Tertuliano dá-nos uma ideia «da sua pessoa, do seu carácter, da sua mentalidade, e até da sua vida interior, mas raramente fala sobre os factos objetivos da sua vida, dos quais ignoramos quase tudo»¹⁴¹.

Segundo São Jerónimo, Tertuliano «nasceu na cidade de Cartago, filho de um centurião proconsular, [...] viveu sob os imperadores Septímio Severo e Antonino Caracala»¹⁴². A data de nascimento de Tertuliano é incerta¹⁴³, contudo, grande parte dos estudiosos colocam-na pelos anos 50 do século II¹⁴⁴, e terá nascido em Cartago, filho de pais pagãos¹⁴⁵.

Também de acordo com Eusébio de Cesareia¹⁴⁶, Tertuliano era filho de um centurião proconsular. Contudo, Barnes defende que nas fontes que estão disponíveis hoje, não é possível

¹³⁴ Cf. Pietro Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, Letteratura cristiana antica 8 (Brescia: Morcelliana, 2006), 11.

¹³⁵ Jerónimo, *De Viris Illustribus*, LIII, 1: «Tertullianus presbyter, nunc demum primus post Victorem et Appollonium Latinorum ponitur».

¹³⁶ Cf. Eusébio de Cesareia, *Chronicorum liber*, II, 208; *Historia Ecclesiastica*, II, 2,4.

¹³⁷ Cf. Jerónimo, *De Viris Illustribus* 53, *Epistulae Ad Pammachium et Oceanum*, 2.

¹³⁸ Cf. Agostinho, *De Haeresibus ad Quodvultdeum*, 86.

¹³⁹ Tertuliano, *Ad Nationes*, I, 17; *Apologeticum* XXXV, 11; *Ad Martyras*, VI; *De Cultu Feminarum*, I,7; *Adversus Marcionem* I, XV, 29; *De Resurrectione Carnis*, LIX.

¹⁴⁰ Cf. Hubertus Drobner, *Manual de patrologia* (Barcelona: Herder, 1999), 173.

¹⁴¹ Christine Mohrmann, *Études sur le Latin des Chrétiens*, II (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961), 287.

¹⁴² Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 53, 1-2: «provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre Centurione Proconsulari, [...] sub Severo principe et Antonino Caracalla».

¹⁴³ Cf. Pierre Labriolle, «Introduction», em *De Praescriptione Haereticorum*, por Tertullien (Paris: Libraire Alphonse Picard et Fils, 1907), v.

¹⁴⁴ Cf. Isidro Pereira Lamelas, *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020), 362; Cf. José Carlos de Miranda, «Introdução», em *Apologético*, por Quintus Septimius Florens Tertullianus (Lisboa: Alcalá, 2002), 36; Labriolle e Harnack defendem que terá nascido entre 150 e 160. Cf. Pierre Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (Paris: Les Belles Lettres, 1920), 87; Cf. Adolf Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, vol. II (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904), 256; Quasten defende que Tertuliano nasceu no ano de 155. Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 246; Drobner, Altaner e Braun defendem que terá nascido no ano de 160. Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Berthold Altaner, *Patrología* (Madrid: Espasa-Calpe, 1962), 155; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 69; Barnes afirma que Tertuliano terá nascido em 170. Cf. Barnes, *Tertullian*, 58.

¹⁴⁵ Cf. Drobner, *Manual de Patrologia*, 173; Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 87; Cf. Altaner, *Patrología*, 155; Cf. Quasten, *Patrology*, 1950, I:246.

¹⁴⁶ Cf. Eusébio de Cesareia, *Chronicorum liber*, II, 208.

atestar esta informação, e que ela surge devido à leitura de uma versão corrompida de um passo do *Apologeticum*¹⁴⁷, por parte de São Jerónimo, e conclui por isso que não existe nenhuma evidência válida de que o pai de Tertuliano tenha sido um soldado¹⁴⁸. Outros autores, como Labriolle, Podolak e Braun, preferem acreditar na interpretação de Jerónimo e de Eusébio, pois além de poder indicar um centurião em Cartago, ou o dependente de um cônsul ali estacionado, ou ainda uma denominação não oficial, mas utilizada na linguagem comum¹⁴⁹, é ainda «altamente provável que Jerónimo tivesse acesso a informação oral e obras escritas de Tertuliano que não chegaram aos nossos dias»¹⁵⁰.

Fruto do prestígio social e da situação financeira do seu pai, Tertuliano terá recebido uma sólida instrução científica, que implicou conhecimentos de direito, literatura (especificamente dos textos clássicos gregos e latinos de Homero a Horácio), história, filosofia, retórica, bem como da língua latina e grega¹⁵¹. Era também um conhecedor da lei, de acordo com Eusébio¹⁵², o que levou a identificar o Apologista como um advogado de profissão, e com um outro autor do mesmo nome, Tertullianus, jurista, que é referido no *Codex Justinianus* e no *Digesto*. Em relação à profissão de advogado e ao conhecimento das leis, ainda que existam argumentos¹⁵³ que permitam uma identificação de Tertullianus ao nosso autor, grande parte dos autores defendem que o conhecimento do nosso autor africano sobre as leis não significa que fosse advogado de profissão¹⁵⁴, mas que teve uma educação culta pagã, normal para o seu estatuto prestigiado¹⁵⁵.

A tese da presença de Tertuliano em Roma, inicialmente esteve relacionada com a identificação do escritor cristão com o jurista, com o mesmo nome, já referenciado, que exercia a sua profissão naquela cidade e assim pressupôs-se que o Cartaginês teria estado na cidade

¹⁴⁷ Concretamente o *Apologeticum*, IX, 2. A versão autêntica não seria *teste militia patris nostri*, mas sim *teste militia patriae nostrae*. Barnes, *Tertullian*, 12–21.

¹⁴⁸ Cf. Barnes, *Tertullian*, 21.

¹⁴⁹ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 13; Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 87; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 71.

¹⁵⁰ Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 13; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 68; Outros autores ainda que sem apresentarem estes argumentos, afirmam que Tertuliano era filho de um oficial do exército romano. Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173.

¹⁵¹ Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Altaner, *Patrología*, 155; Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 246–47; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 14.

¹⁵² Cf. Eusébio de Cesareia, *Historia Ecclesiastica*, II, 2, 4.

¹⁵³ Como a homonímia, num nome que não seria comum, o conhecimento de Tertuliano das leis ou o facto de serem contemporâneos. Cf. Barnes, *Tertullian*, 23–24.

¹⁵⁴ Remo Martini faz um estudo onde apresenta casos concretos de confusões de conceitos e outros erros que do ponto de vista do direito não seriam admissíveis a juristas ou advogados. Cf. Remo Martini, «Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa», *Studia et documenta historiae et iuris* 41 (1975): 79–124.

¹⁵⁵ Cf. Barnes, *Tertullian*, 26; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362; Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 181; Cf. René Braun, *Deus christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 2.^a ed. (Paris: Études Augustiniennes, 1977), 689–90; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 14 e 16; Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Hans von Campenhausen, *Les Pères latins*, trad. Claude Albert Moreau, Livre de vie 96 (Paris: Seuil, 1988), 12.

eterna. Altaner fornece a data do seu retorno a Cartago: «até 195 regressou à sua cidade natal de Roma, onde exercia advocacia»¹⁵⁶. Braun defende que o Cartaginês terá ido a Roma¹⁵⁷ para estudar e Drobner afirma que Tertuliano terá feito uma breve visita a Roma na sua juventude e provavelmente foi a única vez que saiu da sua cidade natal¹⁵⁸. A partir do seu texto *De Cultu feminarum* I, 1,2 induziu-se que Tertuliano terá estado em Roma, contudo, não se pode sustentar mais essa tese¹⁵⁹, após a crítica do texto de Barnes¹⁶⁰.

2.1.1. Conversão

Também a data de conversão do Cartaginês permanece incógnita. Será, no entanto, anterior ao ano de 197¹⁶¹. Esta opção é fundamentada, pelo facto de os textos *Apologeticum*, *Ad Martyras* e *Ad Nationes* serem, com relativa certeza, de 197, tendo em conta as referências neles contidas como as represálias de Septímio Severo contra Clódio Albino e os seus partidários¹⁶², logo a conversão de Tertuliano terá de ser necessariamente anterior¹⁶³. Mais, o *Apologeticum* evidencia um conhecimento profundo tanto da doutrina cristã, como da Escritura, ou seja, a conversão de Tertuliano terá de preceder em algum tempo esta obra¹⁶⁴, de forma a que esses conhecimentos fossem adquiridos. Quasten afirma que Tertuliano se converteu por volta do ano de 193¹⁶⁵; Altaner propõe o ano de 195 como o mais tardio possível para a sua conversão¹⁶⁶; Vicastillo coloca-a no intervalo entre 190 e 195¹⁶⁷; outros autores entre 193 e 195¹⁶⁸. Os motivos que levaram à conversão de Tertuliano permanecem um enigma, uma vez que o mesmo não os explica nos seus escritos. Todavia, múltiplos autores referem que provavelmente terá sido motivado pelo heroísmo dos mártires¹⁶⁹, pois o carácter apaixonado como o Cartaginês se refere a estes acontecimentos, tanto no *Apologeticum*¹⁷⁰, como no *Ad*

¹⁵⁶ Altaner, *Patrología*, 155.

¹⁵⁷ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 6.

¹⁵⁸ Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 174.

¹⁵⁹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 27.

¹⁶⁰ Cf. Barnes, *Tertullian*, 243–45.

¹⁶¹ Cf. Labriolle, «Introduction», v; Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362–63; Cf. Altaner, *Patrología*, 155.

¹⁶² Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 14.

¹⁶³ Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362–63.

¹⁶⁴ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 16–17.

¹⁶⁵ Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 246.

¹⁶⁶ Cf. Altaner, *Patrología*, 155.

¹⁶⁷ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17.

¹⁶⁸ Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362–63.

¹⁶⁹ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 14; Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362–362.

¹⁷⁰ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, L, 13-15: «De nada, porém, vos serve, por mais requintes que lhe apliqueis, essa vossa crueldade. Pelo contrário, é mais um atractivo à seita. Porque, ainda assim, cada vez que nos ceifais, mais numerosos nos tornamos. É uma semente, o sangue dos cristãos. Muitos são os que entre vós escreveram exortações sobre como suportar a dor e a morte. [...] Mas eis que não encontram as suas palavras tantos discípulos

*Scapulam*¹⁷¹, parece poder sugerir um valor biográfico¹⁷². Barnes sugere que as ilações feitas sobre o motivo da conversão de Tertuliano são apenas ilusões, pois baseiam-se em textos em que a exaltação dos mártires é utilizada como recurso literário ao serviço de um argumento e, desse modo, para Barnes não é possível descortinar quais os verdadeiros motivos que levaram à conversão de Tertuliano¹⁷³. Na mesma linha, também Fredouille afirma que a realidade foi provavelmente menos edificante do que a retórica apologética sugeriria¹⁷⁴ e sem «um carácter repentino que prontamente lhe atribuímos»¹⁷⁵. Deste modo, e segundo este autor, a conversão de Tertuliano não poderia ter ocorrido sem longas hesitações, ou pelo menos longas meditações¹⁷⁶. Assim recusa a ideia, que considera simplista, da conversão diante o martírio¹⁷⁷, pois seria por certo complicado para um intelectual que desfrutava os prazeres da vida, renunciar aos valores e à forma de pensar da fé secular¹⁷⁸. Para Fredouille, a busca do absoluto, de que a curiosidade é uma das facetas, levou Tertuliano, ainda pagão, a interessar-se pelo cristianismo, cuja moralidade vivida lhe apresentava uma atraente imagem de perfeição¹⁷⁹. Vicastillo apresenta cinco motivos, com base nos escritos de Tertuliano, que terão sido determinantes para a sua conversão: i) como era uma pessoa curiosa e atenta ter-lhe-á chamado a atenção o crescimento do cristianismo pois, já como cristão acusa os pagãos de falta de curiosidade e ignorância voluntária¹⁸⁰. Tertuliano era também um admirador da heroicidade dos antigos e, por isso, deve ter sido ii) impactante a heroicidade dos mártires¹⁸¹. Também a conduta dos cristãos, nomeadamente o iii) seu sentido de fraternidade universal, em grande contraste com a sociedade pagã contemporânea de então, terá tido o seu papel¹⁸². Este argumento é

quantos acham os cristãos ensinando pelas obras [...] Quem, com efeito, ao observá-la, não se sente incitado a buscar o que haja por detrás dela? Quem, tendo-o buscado, não veio até nós, e vindo até nós, não deseja padecer para ganhar a plena graça de Deus, alcançando dele um perdão perfeito pelo preço do seu sangue?»; «Nec quicquam tamen proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra; illecebra est magis sectae. Plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum. Multi apud vos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur, [...] nec tamen tantos inveniunt verba discipulos, quantos Christiani factis docendo. [...] Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit? Quis non, ubi requisivit, accedit, ubi accessit, pati exoptat, ut totam dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat?».

¹⁷¹ Cf. Tertuliano, *Ad Scapulam*, V, 4: «Pois todos os que testemunham a nobre paciência destes mártires, ficam cheios de dúvidas, e são inflamados pelo desejo de examinar o assunto em questão; e assim que conhecem a verdade, imediatamente se tornam seus discípulos.»; «Quisque enim tantam tolerantiam spectans, ut aliquo scrupulo percussus et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognoverit ueritatem et ipse statim sequitur.».

¹⁷² Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88.

¹⁷³ Cf. Barnes, *Tertullian*, 246.

¹⁷⁴ Cf. Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1972), 148–49.

¹⁷⁵ Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 149.

¹⁷⁶ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 149.

¹⁷⁷ Cf. Jean Pierre Waltzing, «Introduction», em *Apologétique*, por Tertullien (Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1961), XXV.

¹⁷⁸ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 435.

¹⁷⁹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 441.

¹⁸⁰ Cf. Tertuliano, *Ad Nationes* I, 1-4. Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17.

¹⁸¹ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, L, 13-15; *Ad Scapulam*, V, 4. Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17.

¹⁸² Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 7-13. Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17.

também utilizado por Fredouille, que defende que o modo de vida dos cristãos, e a sua moralidade realmente vivida, devem ter impressionado Tertuliano¹⁸³. Outra razão será iv) ter sentido removida de si a incredulidade ao assistir a um exorcismo¹⁸⁴, tese defendida também por Labriolle¹⁸⁵, e, finalmente, v) a sua busca pela verdade e a falência dos sistemas filosóficos, face à única Verdade da fé cristã¹⁸⁶. Fredouille defende que Tertuliano não parece ter conhecido o Deus dos cristãos através das Escrituras ou de literatura apologética, pois na sua obra *De Testimonio Animae* (I, 4) existe uma ressonância autobiográfica¹⁸⁷ que nos adverte contra tal conjectura: «Eis quão longe estão os homens de acreditar nos nossos escritos, dos quais ninguém se aproxima, senão quem já é cristão!»¹⁸⁸. Este autor defende que a conversão foi inicialmente provocada pela revelação dos principais artigos do dogma, que Tertuliano confessa sem rodeios «nós também nos rimos dessas verdades»¹⁸⁹, e que posteriormente a leitura das Escrituras terá contribuído para o processo de conversão de Tertuliano¹⁹⁰, que trocou uma existência onde valorizava os prazeres da vida¹⁹¹, pelos rigores da disciplina cristã¹⁹². Assim, podemos concluir que tanto para Fredouille como para Vicastillo a conversão de Tertuliano tenha sido naturalmente uma jornada longa.

São Jerónimo, no *De Viris Illustribus*, afirma que Tertuliano era «presbítero da Igreja até meia-idade, por inveja e por ofensas havidas dos clérigos de Roma, caiu na heresia de Montano»¹⁹³. Segundo Braun, a questão do sacerdócio do Cartaginês tem sido uma das mais discutidas¹⁹⁴. Ainda que praticamente até Koch¹⁹⁵ tenha sido comumente aceite que o Apologista era presbítero, este autor inaugurou um debate que até hoje se mantém. Altaner

¹⁸³ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 435.

¹⁸⁴ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXIII, 16-18. Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17.

¹⁸⁵ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88.

¹⁸⁶ Cf. Tertuliano, *Ad Nationes* II, 2,1; *De Praescriptione Haereticorum* VII, 8; *De Anima* II, 4. Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17-18.

¹⁸⁷ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 434.

¹⁸⁸ António Soares Pinheiro, *Opúsculos selectos da filosofia medieval*, 3ª revista (Braga: Faculdade de Filosofia, 1991), 26; Existe um debate se os livros de que fala Tertuliano são a Bíblia ou outros escritos, sendo que autores como Braun defendem que se trata da Bíblia. Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 459. Outros autores, como Mohrmann defendem que são obras apologéticas, nomeadamente do próprio Tertuliano. Cf. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:21; e outros ainda, como Fredouille, que são ambas. Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 434.

¹⁸⁹ Tertuliano, *Apologeticum*, XVIII, 4: «Haec et nos risimus aliquando». Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 435; Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 87.

¹⁹⁰ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XVIII, 1. Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88.

¹⁹¹ É o próprio Tertuliano que se admite pecador (*Apologeticum*, XVIII, 4. Cf. *De Paenitentia*, I.), que frequentou os espetáculos (Cf. *De Spectaculis*, XIX), e que cometeu adultério (Cf. *De Resurrectione Carnis*, LXIX.). Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 87; Cf. Altaner, *Patrología*, 155; Também Vicastillo defende que Tertuliano teve uma juventude dissoluta. Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 15.

¹⁹² Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88.

¹⁹³ Jerónimo, *De Viris Illustribus*, LIII, 4: «Hic cum usque ad mediam aetatem presbyter Ecclesiae permansisset, invidia postea et contumeliis clericorum Romanae Ecclesiae, ad Montani dogma delapsus, in multis libris Novae Prophetiae meminit».

¹⁹⁴ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 73.

¹⁹⁵ Cf. Hugo Koch, «War Tertullian Prieffer?», *Historisches Jahrbuch*, n.º 28 (1907): 95-103.

assegura que seria muito improvável que Tertuliano fosse sacerdote¹⁹⁶, enquanto Vicastillo defende que, baseando-se no texto de São Jerónimo, Tertuliano atuaria certamente na formação dos catecúmenos e teria sido consagrado presbítero¹⁹⁷. Quasten defende também, com base nas palavras de Jerónimo, que Tertuliano seria sacerdote, ainda que o próprio não faça nos seus textos qualquer menção ao seu estado clerical, mas que, defende Quasten, seria muito difícil de entender a sua influência moral, espiritual e intelectual na comunidade cristã de Cartago, bem como os seus escritos, caso fosse leigo¹⁹⁸. Este é o mesmo argumento utilizado por Labriolle, que confirma não existir nenhum caso em toda a antiguidade cristã, de um leigo com tão grande papel na comunidade e, por isso, é impossível de acreditar, que um leigo tenha ousado regular de forma tão meticulosa a vida de uma comunidade¹⁹⁹. Por outro lado, Fredouille afirma que caso fosse sacerdote teria feito menção em algum dos seus escritos²⁰⁰ e, por isso, desacredita as palavras de Jerónimo. Nesta mesma linha, encontramos Barnes que defende que Tertuliano seria um leigo e que a sua influência advinha de um costume que o próprio descreve na sua obra *Apologeticum*²⁰¹: «Depois de lavar as mãos e de se acenderem as luzes, cada um é convidado a louvar a Deus no meio da assembleia conforme as suas possibilidades, com um cântico da Sagrada Escritura ou tirado do próprio engenho»²⁰². Tanto Braun como Podolak, afirmam que a polémica sobre o sacerdócio de Tertuliano é difícil de resolver. Ambos, ao olhar o texto *De Exhortatione Castitatis*, VII, 3 que pode ser interpretado de duas formas («não é verdade que nós, leigos, também somos sacerdotes?» ou «não é verdade que, mesmo se fôssemos leigos, seríamos sacerdotes»²⁰³), afirmam que dificilmente por si só a expressão latina pode solucionar o debate, e não tomam uma decisão clara quanto ao tema²⁰⁴. Embora Podolak afirme de forma não totalmente clara que Tertuliano não tenha sido sacerdote²⁰⁵ e Braun tome como mais viável a interpretação «não é verdade que nós, leigos, também somos sacerdotes?»²⁰⁶. Como vimos é um tema que continua a levantar muitas questões e que continua e continuará em aberto.

¹⁹⁶ Cf. Altaner, *Patrología*, 156.

¹⁹⁷ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 20.

¹⁹⁸ Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 247.

¹⁹⁹ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88.

²⁰⁰ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 145.

²⁰¹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 117.

²⁰² Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 18: «Post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio convivium dirimit».

²⁰³ Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, VII, 3: «Nonne et laici sacerdotes sumus? Scriptum est: Regnum quoque nos et sacerdotes Deo et patri suo fecit. Differentiam inter ordinem et plebem constituit ecclesiae auctoritas et honor per ordinis consessum sanctificatus. Adeo ubi ecclesiastici ordinis non est consessus, et offers et tinguis et sacerdos es tibi solus. Sed ubi tres, ecclesia est, licet laici».

²⁰⁴ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 12; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 73.

²⁰⁵ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 13.

²⁰⁶ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 73.

Quanto ao estado civil do Apologista de Cartago a grande parte dos autores consultados, em especial devido à sua obra *Ad Uxorem*, alegam que este seria ou terá sido, em algum momento da sua vida, casado. Labriolle defende que Tertuliano se terá unido matrimonialmente, uma vez que no *Ad Uxorem* se dirige à sua mulher²⁰⁷. Vicastillo afirma que aquando da sua conversão, o nosso autor seria casado²⁰⁸. Para Barnes, o texto *Ad Uxorem* permite inferir que o Cartaginês teria uma aliança conjugal²⁰⁹, tendo em conta as palavras arrebatadoras a que recorre «minha muito amada companheira no Senhor»²¹⁰ e em analogia com outros dos seus escritos homiléticos possibilita a conclusão de que Tertuliano está a falar *in propria persona*²¹¹.

2.1.2. Adesão ao montanismo

A partir do ano 207 é possível encontrar sinais, como a referência aos oráculos de Montano, e aos carismas proféticos de algumas mulheres da mesma comunidade²¹², nas obras de Tertuliano, assim muitos autores apontam este ano de 207 como a data mais provável de maior aproximação ou mesmo de passagem ao montanismo²¹³, por parte do nosso escritor.

A «Nova Profecia» ou o montanismo surge a primeira vez na obra tertuliana já na última redação do *Adversus Marcionem*, que terá ocorrido entre os anos 207 e 208, onde é citado Montano para negar a legitimidade de um segundo matrimónio após a morte do primeiro cônjuge (*Adversus Marcionem* I, XXIX, 4)²¹⁴. Assim percebemos que Tertuliano se inspirava cada vez mais nas ideias de um movimento ainda ortodoxo, mas cada vez mais sob suspeita²¹⁵.

O montanismo²¹⁶ foi um movimento carismático com nuances apocalípticas e encratitas que surgiu numa data não precisa²¹⁷, mas posterior à metade do segundo século, na Frígia,

²⁰⁷ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 88.

²⁰⁸ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 17.

²⁰⁹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 137.

²¹⁰ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 1: «Dignum duxi dilectissime mihi in Domino conserva»; *Ad Uxorem* II, I, 1: «Dilectissima in domino conserua».

²¹¹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 138.

²¹² Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22.

²¹³ Cf. Labriolle, «Introduction», v; Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 247; Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Altaner, *Patrología*, 156; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 12.

²¹⁴ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

²¹⁵ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 12.

²¹⁶ Denominação tardia do século V, inicialmente e pelos seus seguidores era designado «Nova Profecia» e pelos seus adversários «Heresia Frígia». Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362.

²¹⁷ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362; Epifânio coloca a sua génese entre os anos 156-157, enquanto Eusébio de Cesareia situa-a entre 171-172 (*Chronicorum liber* II, AD 171-172 in PG 19). Talvez por isso Labriolle e Vicastillo defendem que terá tido início no ano de 172, numa linha mais epifânica, (Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 89; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22), enquanto Berardino considera os anos entre 155-160 para a génese do montanismo, com uma clara preferência por Eusébio de Cesareia. (Cf. Angelo di Berardino, ed., *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*, vol. II [Salamanca: Sigueme, 1992], 1475).

Mísia, atual Turquia,²¹⁸, e que se difundiu pela Ásia Menor, Síria, Trácia, Alexandria, Gália e Roma. Contudo, foi em África que teve um maior sucesso²¹⁹, tendo chegado a Cartago proveniente de Roma²²⁰. Montano pregava o retorno à fé dos primeiros tempos, a instauração do reino do Paráclito, através da glossolalia, e de discursos alegadamente inspirados²²¹. O seu fundador e as suas profetisas, Maximila e Priscila (ou Prisca), entravam em frenesins convulsivos e êxtases, proferindo oráculos²²², dos quais se conhece muito pouco do seu teor original²²³. Aliás, o que temos acesso são fontes indiretas, como Eusébio ou Epifânio²²⁴, que utilizaram recursos anti-montanistas precedentes²²⁵ e, por isso, é de esperar alguma adulteração. Estes três «profetas» afirmavam que o Paráclito encarnava neles e por eles falava²²⁶, anunciavam a Sua vinda iminente, que conduziria à perfeição a economia do Pai e do Filho, o que implicava que a Igreja teria de se encontrar num estado de rigorosa pureza, por isso a necessidade da rutura com a sociedade profana, a prática de uma rigorosa vida ascética, a procura do martírio e a espera iminente pela Parusia, que aconteceria precisamente no território da Frígia²²⁷. Montano era ainda claramente hostil face a um segundo casamento, que era a mesma opinião de uma boa parte dos cristãos, segundo Labriolle²²⁸, o que pode explicar a hostilidade do nosso autor face às segundas núpcias na sua fase abertamente montanista.

Tertuliano não terá tido contacto direto com Montano ou com o montanismo «original»²²⁹, contudo, é de acreditar que tenha tido acesso a esse montanismo, isto é, anterior a algumas alterações mais tardias como as características modalistas e sebelianas, o que implica o acesso a um montanismo representado pelos três «profetas», Montano, Priscila e Maximila²³⁰. Esta tese torna-se plausível, uma vez que o autor não faz referência a quaisquer outros «profetas»²³¹. Os primeiros «profetas» frígios não se permitiram especulações, eram penetrados pelo sentimento de uma Parusia iminente, crença aliás comum nas primeiras gerações cristãs, mas eles parecem tê-lo sentido e vivido com uma angústia de intensidade particular, e por isso procuravam despertar as almas da letargia moral, acordando-as pelo medo do juízo e

²¹⁸ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22; Cf. Barnes, *Tertullian*, 131; Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 89.

²¹⁹ Cf. Barnes, *Tertullian*, 131.

²²⁰ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22; Cf. Barnes, *Tertullian*, 131; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 12; Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

²²¹ Cf. Berardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*, II:1475.

²²² Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 89; Cf. Barnes, *Tertullian*, 131; Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15; Cf. Berardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*, II:1475.

²²³ Cf. Berardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*, II:1475.

²²⁴ Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362.

²²⁵ Cf. Berardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*, II:1475.

²²⁶ Cf. Barnes, *Tertullian*, 131; Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

²²⁷ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22; Cf. Barnes, *Tertullian*, 131.

²²⁸ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 90.

²²⁹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22.

²³⁰ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 46.

²³¹ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 46.

preparando-as para esse dia, através de regulamentações ascéticas muito precisas²³². Montano prescreveu jejuns rigorosos (algo que Tertuliano também fará na sua fase de rutura com a Igreja), pregava a aceitação alegre do martírio e aos pecadores graves recusou, pelo menos a princípio, qualquer perdão, para não tranquilizar sua fraqueza por meio de amnistias muito complacentes²³³. Estes rigores não chegaram aos excessos, onde por vezes o ascetismo é tentado a ir, e havia com Montano um certo sentido prático, que foi também uma marca hábil na propaganda deste movimento²³⁴.

O montanismo pode parecer que eleva ou fornece algum entusiasmo à crença cristã, permanecendo-lhe fiel²³⁵. Mas cedo despertou a desconfiança, uma vez que Montano e as suas «profetizas» não eram simples pregadores do ascetismo e da virtude, ou apenas zelosos em comunicar a chama pela qual eram animados²³⁶. Mais do que uma simples direção moral ou uma aspiração por uma vida mais rígida ou pura, o movimento de Montano acredita que o Paráclito encarnou na pessoa de Montano, e por isso tanto as suas profecias como os oráculos possuíam um valor absoluto²³⁷. Tal absolutismo pneumatocêntrico punha em causa toda a orgânica eclesial e a mediação da Igreja visível. A esta (*ecclesia episcoporum*) contrapunha-se a Igreja meramente espiritual, onde todos profetizam e são sacerdotes, sem distinção de grau ou de ordem. Os oráculos de Montano surgiam como um novo testamento que não anulava os Evangelhos, mas que completava as lacunas que Cristo teria voluntariamente deixado, e por isso a promessa do Paráclito para conduzir os discípulos à verdade integral²³⁸ no evangelho de João (Jo 14, 26 e 16, 7)²³⁹.

Braun e Podolak defendem que o montanismo deve ter exercido grande fascínio na personalidade de Tertuliano, as suas dimensões da espera escatológica, do rigorismo ascético e do entusiasmo espiritual, o respeito pela «*regula fidei*» e em particular pelo dogma trinitário, aos quais o Cartaginense era especialmente sensível, terão sem dúvida contribuído para tal²⁴⁰. Também Vicastillo apresenta cinco fatores que, considerando o temperamento e a mentalidade de Tertuliano, é natural que o tenham atraído para este movimento: (i) a ausência de especulações filosóficas, (ii) a espera da Parusia, (iii) a exigência de uma vida ascética, (iv) a abertura à ação do Paráclito e a expansão carismática e (v) o respeito pela «*regula fidei*» em

²³² Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 89–90.

²³³ Cf. Marcel Simon e André Benoît, *Le Judaïsme et le christianisme antique: d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Nouvelle Clio (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 156.

²³⁴ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 90.

²³⁵ Cf. Simon e Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, 156.

²³⁶ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 90–91.

²³⁷ Cf. Simon e Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, 156.

²³⁸ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 91.

²³⁹ Cf. Berardino, *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*, II:1475; Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 291; Cf. Barnes, *Tertullian*, 132; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 12.

²⁴⁰ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 45; Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

particular pela fé trinitária²⁴¹. Esta doutrina parece que ia ao encontro das tendências religiosas mais profundas de Tertuliano, isto porque não apresentava nenhum carácter especulativo, não apelava à reflexão filosófica e não colocava em dúvida os dogmas fundamentais que o Apologista tão acerrimamente defendeu²⁴².

Segundo Podolak, o montanismo não foi imediatamente rejeitado pela hierarquia da Grande Igreja²⁴³. Vicastillo defende, contudo, que o movimento foi rapidamente condenado²⁴⁴. Labriolle clarifica, afirmando que o episcopado asiático estava numa fase mais desafiante e como tal a reação ao montanismo passou por um período de oscilações, com «meias-medidas» hesitantes e mal coordenadas²⁴⁵. Barnes, por sua vez, sustenta a tese de que os montanistas eram ortodoxos em toda a doutrina cristã até ao século IV²⁴⁶.

É pertinente olhar para o cristianismo em Cartago neste tempo, não como uma «comunidade cristã» homogénea, mas como distintos grupos de cristãos, uma vez que o processo de definição e exclusão da comunidade estava ainda a realizar-se. Quando novas ideias surgiam, eram debatidas e tanto a ortodoxia como a heterodoxia habitavam na mesma comunidade. De tal modo, que nalguns casos é difícil perceber quando se operou essa destrição factual. Mesmo quando essa «separação» se tornou mais clara, muitos membros considerados heterodoxos ainda se viam como parte da mesma comunidade católica²⁴⁷. Talvez assim seja mais fácil conceber o montanismo, especialmente na sua fase inicial, como um movimento carismático, mais do que uma seita cristã distinta, com espaço próprio na Grande Igreja²⁴⁸, uma «*ecclesiola in ecclesia*»²⁴⁹. Por este mesmo motivo, Barnes defende que a Igreja de Cartago aceitava os montanistas no seu seio²⁵⁰. Neste cenário podemos perceber porque Tertuliano, nos primeiros anos da sua adesão ao montanismo, não entende tal adesão como uma separação efetiva da comunidade eclesial²⁵¹.

Mais próximo do montanismo, ou até já membro deste movimento, o Cartaginês não deixou de produzir textos, nomeadamente o *Adversus Marcionem*, o *Adversus Valentinianos*, entre outros, onde acusava a Grande Igreja de tolerância excessiva e de ser pouco rigorosa em

²⁴¹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 23.

²⁴² Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 12.

²⁴³ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

²⁴⁴ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 22.

²⁴⁵ Cf. Pierre Labriolle, *La Crise montaniste* (Paris: Ernest Leroux, 1913), 147–50.

²⁴⁶ Cf. Barnes, *Tertullian*, 42.

²⁴⁷ Cf. Rives, *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*, 228 e 230.

²⁴⁸ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

²⁴⁹ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 48.

²⁵⁰ Barnes defende que no texto *Ad Scapulam* Tertuliano apresenta todos os cristãos de Cartago como montanistas, uma vez que todos estão preparados para receber o martírio, são de todas as idades, sexo e posições sociais. Cf. Barnes, *Tertullian*, 166–67.

²⁵¹ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15.

especial no que concerne à disciplina penitencial²⁵², tendo chegado a criticar a cerimónia do ágape cristão²⁵³. Como se percebe, Tertuliano dirige-se com violência às autoridades da Igreja de Cartago, para fazer triunfar as suas conceções ascéticas e rigoristas, especialmente denotadas em 4 tratados: o *De Monogamia*, em que defende a interdição de um novo casamento após a viuvez; o *De Jejunio*, em que justifica a prática do jejum segundo as orientações montanistas, o *De Fuga Persecutione*, em que reprovava a indulgência com que a Igreja permitiu que os cristãos fugissem da perseguição e se redimissem ao preço de ouro; e o *De Pudicitia*, onde condena a segunda penitência concedida aos adúlteros²⁵⁴. Observamos assim que, paralelamente às obras em defesa da ortodoxia doutrinal católica, contra a hostilidade dos pagãos e as seduções dos hereges²⁵⁵, o nosso autor no período montanista dedicou-se também à propaganda anticatólica da moral do montanismo, sobretudo a sexual, matrimonial e alimentar²⁵⁶.

Por volta do ano de 213, depois da análise das profecias de Montano, a Igreja na Ásia pronunciou-se, afirmando que estas não eram de origem divina, mas diabólica e, por isso, os seguidores das ideias de Montano foram excomungados²⁵⁷. Após esta explícita condenação da «Nova Profecia» pela Grande Igreja, Tertuliano escolheu a via do cisma de uma comunidade que acreditava estar corrompida²⁵⁸, separando-se da Igreja²⁵⁹. Os montanistas de Cartago não terão sido outros além dos companheiros do Cartaginês, que mais tarde originaram os Tertulianistas, e que não terão criado um corpo cismático, mas antes se esforçaram por obter o reconhecimento oficial da «Nova Profecia», da qual observavam as prescrições, defende Braun²⁶⁰.

O nosso autor terá distinguido entre a regra de fé, isto é, sobre as verdades reveladas que se mantêm inalteráveis, e a «disciplina» no domínio da prática e da vida religiosa que necessita de correções e de um aperfeiçoamento progressivo²⁶¹. Vicastillo defende que Tertuliano ter-se-á mantido sempre fiel à «*regula fidei*», e assim não tinha a consciência de estar fora da Grande Igreja, ainda que separado do seu bispo e das comunidades hostis ao montanismo²⁶². Aliás, o Cartaginês continuou a defender os dogmas da Igreja, como referido anteriormente, quando estes eram atacados, continuou a falar das Escrituras e conservou um

²⁵² Cf. Drobner, *Manual de patrologia*, 173; Cf. Altaner, *Patrología*, 156.

²⁵³ Como por exemplo no *De Jejunio* 17. Cf. Altaner, *Patrología*, 156.

²⁵⁴ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 13.

²⁵⁵ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 440.

²⁵⁶ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15–16.

²⁵⁷ Cf. Barnes, *Tertullian*, 43 e 131; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 363.

²⁵⁸ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 15; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 12–13.

²⁵⁹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 23; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 13.

²⁶⁰ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 48.

²⁶¹ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 48.

²⁶² Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 24.

sentimento vivo da unidade da Igreja²⁶³. Também Fredouille sustenta a tese que o nosso autor ter-se-á mantido íntegro quanto à «*regula fidei*», mas o desejo de progredir em direção ao ideal de autenticidade que ele próprio havia estabelecido levou-o para fora dos caminhos da «disciplina» ortodoxa, sem nunca ter a sensação de ser herético, mas, ao contrário, com a convicção de ser cada vez mais, verdadeiramente, cristão²⁶⁴. Um exemplo é a sua obra *De Jejunio*, Tertuliano justifica a disciplina montanista apelando às Escrituras e à razão, e responde aos textos bíblicos que aparentemente se opõem, propondo uma interpretação inovadora. Para justificar a revelação do Paráclito e a nova disciplina, um fundamento bíblico é essencial, e o mais utilizado, até por movimentos heréticos anteriores é o texto de João 16, 12–13²⁶⁵, que o próprio Cartaginês respondeu na defesa da ortodoxia, com Actos 2, 1–4²⁶⁶. O segundo texto que utiliza para admitir o rigorismo da disciplina montanista é das cartas de Paulo sobre a brevidade do tempo, ou seja, o fim dos tempos. Finalmente, utiliza o Eclesiastes 3, 17²⁶⁷ para defender a vinda do Paráclito, a Idade do Paráclito, bem como a nova disciplina imposta aos cristãos²⁶⁸.

São Jerónimo afirma que existiu um cisma e o seu motivo terão sido invejas e injúrias²⁶⁹, no entanto, não foi dado crédito ao seu testemunho, pois acredita-se ser uma passagem mais autobiográfica da sua dificuldade em lidar com invejas e injúrias à sua própria pessoa²⁷⁰. Todavia, a noção de cisma era muito vaga e estaria reservada para os hereges e pecadores públicos²⁷¹. Vicastillo defende que, segundo Agostinho, o motivo da rutura foi a condenação das teses contra as segundas núpcias de Tertuliano²⁷².

São conhecidas as posições rigoristas do Cartaginês sobre a fuga dos cristãos diante da perseguição, as segundas núpcias, o jejum e a penitência. Posições que evoluíram para uma oposição clara à tradicional sensibilidade teológica e pastoral da Igreja, mais preocupada em permanecer numa via média entre o laxismo e a intransigência²⁷³. O montanismo respondia à

²⁶³ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 24.

²⁶⁴ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 442.

²⁶⁵ «Tenho ainda muitas coisas a dizer-vos, mas não sois capazes de as compreender por agora. Quando Ele vier, o Espírito da Verdade há-de guiar-vos para a Verdade completa. Ele não falará por si próprio, mas há-de dar-vos a conhecer quanto ouvir e anunciar-vos o que há-de vir».

²⁶⁶ «Quando chegou o dia de Pentecostes, encontravam-se todos reunidos no mesmo lugar. De repente, ressoou, vindo do céu, um som comparável ao de forte rajada de vento, que encheu toda a casa onde eles se encontravam. Viram então aparecer umas línguas, à maneira de fogo, que se iam dividindo, e pousou uma sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar outras línguas, conforme o Espírito lhes inspirava que se exprimissem».

²⁶⁷ «Então eu disse no meu coração: Deus julgará o justo e o ímpio; pois há tempo para todas as coisas tempo para todas as obras».

²⁶⁸ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 291.

²⁶⁹ Cf. Jerónimo, *Adversus Heluidium*, XVII e Jerónimo, *De Viris Illustribus*, LIII, 4.

²⁷⁰ Cf. Barnes, *Tertullian*, 10.

²⁷¹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 23.

²⁷² Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 24–25.

²⁷³ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 48; Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 440.

radicalidade cristã abraçada pelo convertido Tertuliano, mas conduzi-o ao extremismo cujo gérmen está, de algum modo, já presente desde as suas primeiras obras, que teriam sido alcançado de qualquer forma, tendo em conta a sua personalidade, defende Vicastillo²⁷⁴. Braun defende que o espírito de independência, a indisciplina, o excesso de autoconfiança, a incapacidade de submissão, a pretensão de sozinho possuir toda a verdade, a implacabilidade na discussão, a aversão ao adversário, são traços que se observam no nosso autor e que terão contribuído fortemente para a cisão²⁷⁵. Altaner refere o seu temperamento austero, sombrio e nada conciliador²⁷⁶. Todas estas são características de um homem nunca satisfeito com soluções moderadas, e, por isso, levaram-no a aderir ao montanismo que respondia bem ao seu espírito entusiasta e radical²⁷⁷. Para Labriolle, o carácter difícil, a constante repreensão, a fúria nas suas defesas, a perda da sua antiga autoridade, os remorsos das suas próprias inconsistências, levaram a que Tertuliano não tenha conseguido manter todos os seus primeiros adeptos sob o seu controlo e se tenha separado²⁷⁸.

No montanismo, Tertuliano teve um papel muito importante, mas traído pela impaciência, que o próprio reconhece (Cf. *De Patientia*, I)²⁷⁹, acabou por separar-se daqueles montanistas, cuja tibieza ele considerava ofensiva²⁸⁰. Segundo Moingt, o apologista africano separou-se da seita de Montano por estes terem aderido, pelo menos em parte, à doutrina modalista de Noeto, completamente contrária aos princípios fundamentais trinitários²⁸¹, comprovando assim que doutrinariamente o nosso autor se manteve ortodoxo.

É possível pensar que todos os montanistas de Cartago terão seguido Tertuliano, surgindo assim os Tertulianistas, pois não existem notícias ou textos que refiram o montanismo em Cartago após Tertuliano²⁸². Fredouille apresenta um itinerário espiritual do Apologista e afirma que a sua consciência estava impregnada de ansiedade e, por isso, foi atraído por um ideal sempre mais exigente de pureza, que o obrigou a romper sucessivamente com o ambiente pagão, a comunidade cristã e finalmente o círculo montanista, para fundar uma nova comunidade²⁸³. Segundo Fredouille e analisando a obra do Cartaginês, há na origem da conversão a experiência de fracasso, de erro ou de culpa²⁸⁴, mas no final da transfiguração o

²⁷⁴ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 25.

²⁷⁵ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 14.

²⁷⁶ Cf. Altaner, *Patrología*, 156.

²⁷⁷ Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 363.

²⁷⁸ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 92.

²⁷⁹ Cf. Tertuliano, *De Patientia*, I; Cf. Barnes, *Tertullian*, 83; Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 363.

²⁸⁰ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 91.

²⁸¹ Cf. Joseph Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien: histoire, doctrine, méthodes*, vol. I (Paris: Aubier, 1966), 90.

²⁸² Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 26.

²⁸³ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 440.

²⁸⁴ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 440.

convertido tem o conforto da certeza, substituído pela ansiedade que outrora o dominava. As sucessivas «conversões» de Tertuliano, ou mais exatamente a sua contínua conversão, mostram claramente que, no âmbito da ética e da espiritualidade, a incerteza não foi afastada da sua consciência²⁸⁵. A pequena comunidade distinta denominada «Tertulianistas» subsistiu em Cartago por mais de dois séculos, até ao tempo de Agostinho²⁸⁶, sendo que é o próprio que nos diz que à Católica voltaram e lhe entregaram a sua basílica no início do século V²⁸⁷.

Como tantos outros dados da vida do Africano, a data da morte de Tertuliano é desconhecida²⁸⁸. Vicastillo defende que o Cartaginês escreve o *De Pudicitia*, que considera o seu último escrito, entre os anos 217 e 222, e a partir dessas datas não existem mais informações²⁸⁹. Desta forma, e tendo em conta que Jerónimo nos relata que o nosso autor viveu até uma idade avançada²⁹⁰, a sua morte pode ter ocorrido entre os anos 230 e 240²⁹¹. Quasten prevê que terá falecido depois de 220²⁹². Tanto Altaner como Drobner são da mesma opinião²⁹³, defendendo ainda que a sua morte terá ocorrido em Cartago, mesmo não existindo referências claras a esse facto²⁹⁴. Fredouille coloca a data da morte em 225; outros autores entre os anos 220 e 240²⁹⁵, ou por volta do ano 230²⁹⁶. Já Barnes defende que o Cartaginês poderá ter redigido o seu último escrito quando tinha 40 anos e poderá não ter vivido muito para lá dessa idade, duvidando das palavras de Jerónimo. Ora, como Barnes defende que o nosso autor terá nascido no ano de 170, então a sua morte terá ocorrido por volta do ano 210²⁹⁷.

Devido ao facto de Tertuliano ter enveredado pelo montanismo, isso tornou-o «*persona non grata*»²⁹⁸ na posteridade cristã. De facto, depois da sua queda no montanismo, foi vítima de uma espécie de *damnatio memoriae*²⁹⁹, que se traduziu numa censura do seu legado, pelo menos quanto à menção do seu nome³⁰⁰. O Cartaginês caiu em esquecimento durante a idade

²⁸⁵ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 440–41.

²⁸⁶ Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 247; Cf. Altaner, *Patrología*, 156; Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 92; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 14.

²⁸⁷ Cf. Agostinho, *De haeresibus ad Quoduultdeum* 86. «Tertullianistae [...] Paucissimi enim qui remanserant in Catholicam transierunt, suamque basilicam, quae nunc etiam notissima est, Catholicae tradiderunt». Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 92; Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 14; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 26.

²⁸⁸ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 93.

²⁸⁹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 26.

²⁹⁰ Cf. Jerónimo, *De Viris Illustribus*, LIII, 5: «Ad decrepitam aetatem».

²⁹¹ Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 26.

²⁹² Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 247.

²⁹³ Cf. Altaner, *Patrología*, 156; Cf. Drobner, *Manual de patrología*, 174.

²⁹⁴ Cf. Drobner, *Manual de patrología*, 173; Cf. Altaner, *Patrología*, 156.

²⁹⁵ Cf. Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II:256; Cf. Miranda, «Introdução», 36.

²⁹⁶ Cf. Lamelas, *Os padres da Igreja*, 362.

²⁹⁷ Cf. Barnes, *Tertullian*, 59.

²⁹⁸ Cf. Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 89.

²⁹⁹ Cf. Drobner, *Manual de patrología*, 173.

³⁰⁰ Cf. Salvador Vicastillo, «Introducción al tratado», em «*Prescripciones*» contra todas las Herejías, por Tertuliano, Fuentes patrísticas 14 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001), 111.

média, também devido ao *Decretum Gelasianum*, que considerava todas as suas obras como apócrifas. Se aparentemente apenas São Jerónimo³⁰¹ e São Cipriano, que o tem e trata por «mestre»³⁰², o mencionam, uma atenta leitura dos posteriores autores parece demonstrar que muitos dos grandes padres latinos conheciam os seus escritos e serviram-se deles, ainda que sem indicar a legítima autoria³⁰³. Uma prova de que a voz de Tertuliano não se extinguiu tanto como aparentemente se possa sugerir, são as variadíssimas obras, 31 para sermos exatos, que chegaram até aos nossos dias.

2.2. Personalidade e importância

O Cartaginês é considerado o primeiro teólogo latino e uma das grandes personalidades do Ocidente cristão. Com um lugar muito relevante na história do cristianismo latino³⁰⁴, é com ele que o «espírito Ocidental se exprime claramente pela primeira vez»³⁰⁵.

Ele é ainda o apologista por excelência. Depois dos primeiros apologistas gregos que o precederam, ele é o primeiro grande porta-voz e defensor dos cristãos, tendo-se dedicado a esta causa desde a primeira hora, após a sua conversão à nova *religio*.

São eloquentes expressão deste combate em defesa da fé, obras como o *Ad Nationes*, o *Apologeticum*, o *De Testimonio Animae*, o *Adversus Judaeos* e o *Ad Scapulam* sendo com exceção dos dois últimos os seus primeiros escritos. Os temas tratados nestas obras, serão abordados quando nos referir-mos aos seus escritos. Campenhausen chega mesmo a afirmar que «a Igreja latina nunca mais teve, contra os seus inimigos, um defensor mais hábil, mais laborioso, mais leal, apesar dos seus exageros»³⁰⁶.

De facto, o nosso autor colocou todo o seu talento, arte, ciência retórica e formação jurídica ao serviço do *nomen* e da teologia cristãs³⁰⁷. As suas obras refletem as questões problemáticas filosóficas, religiosas e espirituais sentidas concretamente na cidade de Cartago e também, de forma mais generalizada, na África cristã³⁰⁸. Unindo um conhecimento profundo de filosofia, direito, literatura grega e latina, a um vigor inexaurível, uma retórica inflamada e uma sátira mordaz, Tertuliano forneceu «a base linguística, filosófica e conceptual para a reflexão teológica Ocidental [...que] deixará fortes marcas em toda a cultura do Ocidente

³⁰¹ Cf. Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 53.

³⁰² Cf. Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 53, 3.

³⁰³ O autor apresenta uma vasta lista com as referências. Cf. Adhémar D' Alès, *La théologie de Tertullien* (Paris: Beauchesne, 1905), 499–503. Cf. *Corpus Christianorum XIX-XXII*.

³⁰⁴ Cf. Heinrich Hoppe, *Sintassi e stile di Tertulliano*, *Antichità classica e cristiana* 26 (Brescia: Paideia Editrice, 1985), 23.

³⁰⁵ Campenhausen, *Les Pères latins*, 46.

³⁰⁶ Campenhausen, *Les Pères latins*, 46.

³⁰⁷ Cf. Pinheiro, *Opúsculos selectos da filosofia medieval*, 23.

³⁰⁸ Cf. Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 11.

cristão até nossos dias»³⁰⁹. Surpreende, sobretudo, a competência e segurança com que o nosso autor aborda «desde os mais árduos temas como a Trindade, que esclareceu pela primeira vez alguns aspetos, fixando-lhes o vocabulário, até às aparentemente simples normas cristãs de *ornato* e *eucalia* da mulher»³¹⁰.

2.3. Língua e estilo

Até aos princípios do século XX, por influência de Harnack, Norden e Bardenhewer, o teólogo de Cartago foi considerado o pai do latim cristão³¹¹. Esta convicção, leva-nos, em primeiro lugar, a questionar se dentro da língua latina, em toda a sua dimensão sincrónica e diacrónica, podemos qualificar como uma língua própria o latim dos autores cristãos. A escola holandesa de Nimega, encabeçada e sob a inspiração inicial de Schrijnen, defende que sim e este mesmo autor explica que o latim cristão é uma *sondersprache*, isto é, uma língua «especial» que se formou no território do Império Romano, com base nas relações sociais dos primeiros cristãos, que se propagou e permaneceu, por um tempo considerável³¹². A originalidade da língua dos cristãos foi influenciada pela sua disciplina e pelas suas crenças³¹³, pelos primeiros tradutores anónimos da Bíblia grega, de uma tradição judia de expressão latina e pelas tendências generalizadas do latim tardio³¹⁴. Esta linguagem é ainda caracterizada, segundo Braun, por um «rejuvenescimento do vocabulário, uma nova coloração no uso das palavras, uma proliferação de expressões específicas, e uma dimensão espiritual assegurada pelas imagens e pelo seu simbolismo particular»³¹⁵.

Pouco se conhece dos antecessores de Tertuliano, ao nível da escrita cristã latina. Sabemos que os primeiros textos latinos cristãos consistiram em traduções bíblicas e de alguns textos proto-cristãos, como *Primeira Carta* de Clemente Romano, a *Carta* de Pseudo-Barnabé e o *Pastor* de Hermas³¹⁶. A escassa informação e este pouco material, dificulta delimitar com exatidão o papel inovador da linguagem do nosso autor. A escola de Nimega, e outros autores, como Monceaux e Mohrman, rejeitam que o Cartaginês seja o pai do latim cristão e transformam-no numa primeira testemunha do idioma, pois defendem que esta criação terá de

³⁰⁹ Podolak, *Introduzione a Tertulliano*, 11.

³¹⁰ Pinheiro, *Opúsculos selectos da filosofia medieval*, 21–22.

³¹¹ Cf. Adolf Harnack, *Tertullian in der Literatur der Alten Kirche* (Berlim: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1895), 545 e 579; Cf. Eduard Norden, *Die Antike Kunstprosa* (Leipzig: Darmstadt, 1898), 606–15; Cf. Otto Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*, vol. II (Freiburg im Bressgau: Herder, 1903), 340.

³¹² Cf. Joseph Schrijnen, «Le Latin chrétien devenu langue commune», *Revue des études latines*, n.º 12 (1934): 96–116.

³¹³ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 255–56.

³¹⁴ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 13–17 e 687–88; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 34.

³¹⁵ Braun, *Approches de Tertullien*, 266.

³¹⁶ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 17–18, 24–25 e 689; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 34–35; Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 21–22.

ser um processo coletivo e comunitário, e assim nunca pode estar associada apenas a um indivíduo³¹⁷. Mohrmann defende que alguns vocábulos de Tertuliano não terão vingado nas comunidades de então³¹⁸, ainda que valorize «os seus inúmeros empréstimos, os seus neologismos inspirados por um utilitarismo linguístico voltado acima de tudo para a clareza, tornando-se um instrumento muito útil de comunicação entre os fiéis»³¹⁹. O Apologista terá apenas escolhido entre o vocabulário já existente, tanto nas comunidades, como nas versões bíblicas que circulavam no seu tempo³²⁰, sendo a «primeira testemunha de uma linguagem comum»³²¹. Ainda que fale «a língua dos seus correligionários, ele fala-a de uma forma muito pessoal»³²². Assim, «o que encontramos nas obras de Tertuliano é a própria língua viva dos cristãos da época, o latim da nascente Igreja latina, uma língua repleta de palavras estrangeiras e neologismos, indispensável para expressar a vida cristã, [...] mas, sobretudo, é a própria linguagem de Tertuliano»³²³.

O Ocidente, em termos de vocabulário teológico, nomeadamente trinitário e cristológico, permaneceu fiel às tendências gerais da expressão tertuliana³²⁴. Braun, depois de estudar detalhadamente o vocabulário de Tertuliano, conclui que o autor africano tem uma reserva face ao grego, demonstrando uma preferência pelo latim, bem como uma fidelidade ao texto bíblico, desconfiança diante da língua filosófica, um certo purismo literário e gosto por certas expressões do direito usuais em cidadãos romanos cultos³²⁵.

Como autor e «criador» do discurso teológico em latim, Tertulino conserva, de facto um estilo próprio. Se por um lado utiliza «contorções de estilo para afirmar coisas muito simples»³²⁶ e «tem predileção pelas frases longas avançando por acumulações»³²⁷, por outro exhibe também «a arte de condensar [...] uma fórmula cortante e sem réplica»³²⁸. Se, por vezes, revela um estilo nervoso com uma elevada dimensão barroca, outras utiliza «uma braquilogia e concisão enigmáticas»³²⁹, isto é, faz uma escolha de palavras exageradas e frases curtas adornadas com

³¹⁷ Cf. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 445; Cf. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:236ss; Cf. Alberto Viciano, *Cristo salvador y liberador del hombre: estudio sobre la soteriología de Tertuliano*, Colección teológica 51 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986), 12.

³¹⁸ Cf. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:240.

³¹⁹ Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:97.

³²⁰ Cf. T.P. O'Malley, *Tertullian and the bible: language, imagery, exegesis* (Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1967), 3.

³²¹ Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:239.

³²² Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:240.

³²³ Campenhausen, *Les Pères latins*, 15.

³²⁴ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 554.

³²⁵ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 550–54; Cf. Vicastillo, «Introducción al autor», 36.

³²⁶ Marie Turcan, «Introdução», em *A Moda Feminina/ Os Espectáculos*, por Tertuliano, trad. Fernando Melro e João Maia sj, *Origens do Cristianismo 3* (Lisboa-São Paulo: Verbo, 1974), 34.

³²⁷ Turcan, «Introdução», 34.

³²⁸ Turcan, «Introdução», 34.

³²⁹ Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:241.

homeoteleutos e trocadilhos³³⁰. O Cartaginês brinca com os diferentes significados da mesma palavra, tece metáforas com requintado engenho, ainda que, ao mesmo tempo, não resista ao trocadilho básico e a simples jogos de palavras³³¹. Desta forma, utiliza «artifícios retóricos [...] que combina com as mais refinadas surpresas, trocadilhos, rimas, aliteraões e cláusulas rítmicas»³³². Embora saiba escrever num tom poético, é mais inclinado para o realismo, a sua força está na imaginação e na razão: é possuidor de uma rara força criativa, que se revela na representação vivaz que nos oferece e na enorme variedade e riqueza de imagens que utiliza³³³.

Durante as disputas, Tertuliano com facilidade recorre à sagacidade, ao sarcasmo e à sátira para derrotar o seu adversário, «é impressionante, o sarcasmo áspero com que enfrenta o seu oponente»³³⁴. O nosso autor «nunca faz concessões ao adversário, nunca considera nada indiferente, nunca admite a possibilidade de outro ponto de vista, seja na doutrina ou na disciplina eclesiástica»³³⁵. Chega mesmo a afirmar, que um desvio na interpretação de uma passagem bíblica, tem o mesmo peso que uma aberração na conduta de vida³³⁶.

A forma como constrói os seus textos revela também esta intensidade: «a estrutura dos seus tratados mostra uma grande habilidade, não se detém em longos exórdios, mas entra abruptamente no assunto»³³⁷. Nas primeiras frases dos seus tratados, geralmente de carácter polémico, expõe as teorias dos seus adversários, depois trabalha na refutação com um grande foco na racionalidade, e através de uma argumentação muito sagaz e sofisticada, reduz os raciocínios do seu adversário ao absurdo, tornando-os objeto de escárnio e sarcasmo³³⁸.

Enquanto homem culto do seu tempo, dominava as artes e técnica adquiridas nos estudos retóricos³³⁹, os quais deixaram uma marca inconfundível nas suas obras. Por isso, faz sentido que neste trabalho nos dediquemos, ainda que de forma muito breve, ao estudo da retórica, que esteve presente na formação pagã do nosso autor e à qual recorre com tanta frequência.

³³⁰ Cf. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:241.

³³¹ Cf. Turcan, «Introdução», 33.

³³² Campenhausen, *Les Pères latins*, 15.

³³³ Cf. O'Malley, *Tertullian and the bible: language, imagery, exegesis*, 64–65.

³³⁴ Hoppe, *Sintassi e stile di Tertulliano*, 29–30.

³³⁵ Hoppe, *Sintassi e stile di Tertulliano*, 31.

³³⁶ Cf. Tertuliano, *De pudicitia* IX, 22.

³³⁷ Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:241.

³³⁸ Cf. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:241.

³³⁹ Cf. Hoppe, *Sintassi e stile di Tertulliano*, 33.

2.4. A retórica como arma ao serviço da fé

A retórica teve a sua origem como metalinguagem na Sicília, por volta do ano 485 a.C.³⁴⁰. Foram Córax e Tísias de Siracusa que concetualizaram e publicaram o primeiro manual, e desenvolveram uma retórica sintagmática, orientando as partes do discurso com ênfase na *dispositio*.

Contemporânea desta corrente, surge uma outra ligada ao mundo pitagórico cujos autores defendiam uma retórica psicagógica, baseada na sedução da palavra sabiamente utilizada e, por isso, a necessidade de recorrer a diferentes estilos e argumentos, de acordo com os destinatários³⁴¹. É em Atenas que a retórica atinge a sua idade de ouro, quando o discurso e a arte de bem falar assumem então um lugar primordial na vida pública, e a retórica, bem como a lógica e a dialética são ensinadas pelos Sofistas³⁴². Para estes, torna-se claro que a retórica teria de permitir a livre troca e o confronto de opiniões, o que implica, no mínimo, a dúvida da existência de uma verdade como dado externo à comunicação³⁴³. O expoente máximo desta dissolução do conceito de verdade e do recurso às antilogias, encontra-se em Protágoras que afirma «O homem é a medida de todas as coisas»³⁴⁴ e «as coisas existem para mim da forma como me aparecem; para ti, da forma como te aparecem»³⁴⁵, introduzindo assim um relativismo e um subjetivismo.

Outro grande momento na história da retórica, após os Sofistas, está associado a Platão. É possível destacar etapas diferentes no pensamento deste filósofo em relação à retórica. A primeira, presente nos seus escritos *Górgias* e *Eutidemo*, onde estabelece que a retórica não é nem uma ciência, nem uma verdadeira arte, mas apenas a capacidade de seduzir³⁴⁶: «[a retórica] não é uma arte, mas uma atividade empírica, pois que não pode oferecer fundamento algum para as coisas que oferece ou explica a sua natureza, de modo que não pode falar da causa de cada uma delas. Ora eu não chamo arte a uma atividade que não esteja fundada na razão»³⁴⁷.

³⁴⁰ Cf. Manuel Alexandre Júnior, «Introdução», em *Retórica: obras completas de Aristóteles*, por Aristóteles et al., Biblioteca de autores clássicos (Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005), 19.

³⁴¹ Cf. Armando Plebe, *Breve história da retórica antiga* (São Paulo: EPU, 1978), 3–5.

³⁴² Cf. Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y edad media latina*, trad. Margit Frenk Alatorre e Antonio Alatorre, vol. I (México: Fondo De Cultura Economica, 1955), 100.

³⁴³ Cf. Renato Barilli, *Retórica*, trad. Graça Dias (Lisboa: Editorial Presença, 1985), 14.

³⁴⁴ Platão, *Θεαίτητος* (*Theaetetus*), 152a: φησὶ γάρ που 'πάντων χρημάτων μέτρον' ἄνθρωπον εἶναι, 'τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστι. O acesso a Protágoras é-nos dado por Platão.

³⁴⁵ Platão, *Θεαίτητος* (*Theaetetus*), 152a: ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί.

³⁴⁶ Cf. Plebe, *Breve história da retórica antiga*, 22–23.

³⁴⁷ Platão, *Γοργίας* (*Gorgias*), 465a: ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου: τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἦ ἄλογον πρᾶγμα: τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον.

Se a retórica não é nem ciência, nem arte, nem técnica, então é propensa aos enganos e seduções e, por isso, indigna do homem sábio³⁴⁸. Uma segunda etapa encontramos no *Fedro*, onde Platão defende que a verdadeira retórica é a dialética que torna os discursos verdadeiramente proveitosos, uma vez que procura elevar o seu público a valores superiores³⁴⁹.

Aristóteles é outro dos nomes incontornáveis da retórica. A novidade por este introduzida foi o argumento lógico, elemento central da arte de persuasão, o que faz da sua retórica uma teoria da argumentação persuasiva³⁵⁰. Na sua obra *Ars Rhetorica*, distingue três tipos de retórica, a judicial, a epidítica e a deliberativa, cada uma com fins diferentes (acusar ou defender; louvar ou vituperar; e aconselhar ou dissuadir) e associadas a distintos tempos (passado, presente e futuro)³⁵¹.

O discípulo de Platão realiza também uma classificação e ordenação do discurso, dividindo-o em quatro partes: o proémio, a narração, a prova e o epílogo³⁵², que na terminologia latina correspondem ao *exordium*, *propositio*, *argumentatio* e *peroratio* ou *conclusio*. Contudo, o filósofo grego defende que apenas duas são verdadeiramente necessárias: a narração e as provas, pois «é forçoso enunciar o assunto de que se trata e depois proceder à sua demonstração»³⁵³. O proémio tem como função colocar em evidência a finalidade do discurso, por isso, este torna-se fútil quando o assunto é óbvio e insignificante³⁵⁴. A narração deve ser articulada em secções, de forma a percorrer os factos de que o conteúdo do discurso trata, e estes devem ser narrados na justa medida, ou seja, falar tanto quanto seja necessário para que o assunto se torne claro³⁵⁵. A verdadeira arte retórica tem como fundamento as provas, que Aristóteles classifica de dois modos: artísticas, quando inventadas pelo orador e inartísticas, quando o não são³⁵⁶. Ambos estes tipos de provas residem no carácter moral do orador, na lógica do discurso e na emoção dos ouvintes, sendo também estes os meios de apelo ou técnicas de persuasão identificadas por Aristóteles³⁵⁷. Por fim, o epílogo é necessário para tornar o ouvinte favorável à causa do orador e desfavorável ao seu oponente; amplificar ou minimizar o que foi demonstrado; provocar no ouvinte comportamentos emocionais como a compaixão, indignação, ira, ódio, inveja, rivalidade ou sentimento de discórdia; e recapitular o enunciando

³⁴⁸ Cf. Barilli, *Retórica*, 19.

³⁴⁹ Cf. Platão, Φαῖδρος (*Fedro*), 269b-c.

³⁵⁰ Cf. Júnior, «Introdução», 34.

³⁵¹ Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber I, 1358b-1371b.

³⁵² Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber III, 1414b.

³⁵³ Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber III, 1414a: ἀναγκαῖον γὰρ τό τε πρᾶγμα εἰπεῖν περὶ οὗ, καὶ τοῦτ' ἀποδείξαι.

³⁵⁴ Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber III, 1415a.

³⁵⁵ Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber III, 1415b.

³⁵⁶ Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber I, 1355b.

³⁵⁷ Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική (Ars Rhetorica)*, liber I, 1356a.

que se cumpriu o que se prometera no proémio, enunciando os pontos principais do tratado³⁵⁸. É com Aristóteles que a retórica percorre o caminho entre a arte de persuadir e a eloquência, a arte de falar e escrever³⁵⁹.

O tratado *Rhetorica ad Herennium*, do século I a.C., é na literatura latina o mais antigo tratado que encontramos, onde se defende que o instrumento retórico é puramente cívico-moral. O autor demonstra grande conhecimento dos tratados gregos, efetuando deles uma síntese, bem como a transposição para a latinidade da linguística-nomenclatória³⁶⁰. A terminologia retórica latina desta obra foi adotada quase integralmente pelos restantes autores³⁶¹. A retórica divide-se em cinco partes: *inventio*, *dispositio*, *memoria*, *elocutio* e *pronuntiatio*³⁶², enquanto o discurso em seis: *exordium*, *narratio*, *divisio*, *confutatio*, *confirmatio* e *conclusio*³⁶³.

Cícero está para a retórica latina, tal como Aristóteles para a grega. O escritor defenderá o carácter complementar e necessário da retórica e da filosofia, pois não é possível um orador sem conhecimentos filosóficos, discernir o género e a espécie de cada assunto, nem explicá-lo pela definição, nem dividi-lo em partes, nem julgar o verdadeiro e o falso, nem perceber as consequências, nem ver as contradições, nem distinguir as ambiguidades³⁶⁴.

A *Institutio Oratoria* de Quintiliano, do século II, é o «último produto notável da retórica latina»³⁶⁵, onde o autor, apresenta com exímio pormenor toda a formação necessária para um notável orador. Desde o proémio, torna claro a importância da filosofia e das virtudes pessoais: «o cidadão por excelência, capaz de administrar as coisas públicas e privadas, governar as cidades por meio de suas ideias, mantê-las através das suas leis e reformá-la com seus julgamentos não é outro, senão um orador»³⁶⁶. Na mesma linha de Cícero, Quintiliano defende que o orador deve possuir noções científicas em todos os ramos do saber, mas há também a preocupação com a moralidade, pois o que o autor concebe como um homem perfeito deve ser um homem bom³⁶⁷.

Na patrística, quando as primeiras tarefas do Padres consistiam em defender a religião cristã das acusações levantadas pelo paganismo, é sobretudo o género judicial que utilizam, ou o que chamamos apologético. Contudo, ainda que recorrendo à retórica, há um «desprezo pelo normativismo retórico e pelos privilégios da boa educação aristocrática e literária, a são

³⁵⁸ Cf. Aristóteles, *Τέχνη ῥητορική* (*Ars Rhetorica*), liber III, 1419b.

³⁵⁹ Cf. Júnior, «Introdução», 61–62.

³⁶⁰ Cf. Barilli, *Retórica*, 39.

³⁶¹ Cf. Plebe, *Breve história da retórica antiga*, 65.

³⁶² Cf. *Rhetorica ad Herennium* [sp.] liber I.

³⁶³ Cf. *Rhetorica ad Herennium* [sp.] liber II.

³⁶⁴ Cf. Plebe, *Breve história da retórica antiga*, 67–68.

³⁶⁵ Plebe, *Breve história da retórica antiga*, 72.

³⁶⁶ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, liber I, proemium.

³⁶⁷ Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, liber XXII.

contrapostos os méritos de uma alma simples»³⁶⁸, o que ressoa ao antigo debate da técnica *versus* verdade.

Tertuliano, exímio mestre na arte da retórica³⁶⁹, utiliza notavelmente as regras desta e sabe identificar a sua importância na formulação da sua teologia³⁷⁰. O *Apologeticum* é um exemplo robusto das referidas intervenções judiciais de defesa do cristianismo contra acusações como infanticídio ou práticas incestuosas, e «poderíamos constatar como precisamente todos os melhores preceitos que o padrão da defesa deve seguir na construção do seu discurso são aqui utilizados»³⁷¹. Tertuliano não menospreza o melhor pensamento greco-romano, filosófico e poético, tal como a restante patrística, prova disso é estar impregnada da literatura clássica e boa retórica, contudo vê-o como precursor da Verdade evidente³⁷².

É especialmente na polémica contra os hereges, que o Apologista especifica a sua oposição de origem platónica à falsa eloquência, fundada na ilusão e na habilidade, à verdadeira eloquência, a que recorrem os cristãos e que tem por objeto e por fundamento a Verdade³⁷³. De facto, o nosso autor está apenas a adaptar a antiga oposição platónica entre uma eloquência baseada na verossimilhança, que recorre à ilusão e ao artifício para produzir a persuasão, e a eloquência filosófica, baseada na verdade, cuja missão é a transmissão desta, onde os hereges substituíram os sofistas, e a verdade cristã substituiu a filosofia³⁷⁴. Tal retórica deve ser

³⁶⁸ Barilli, *Retórica*, 58.

³⁶⁹ Tradicionalmente a retórica é composta por cinco partes essenciais: a *inventio*, a *dispositio*, a *elocutio*, a *memoria* e a *actio* ou *pronuntiatio* (Cf. José Oroz Reta, *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*, Bibliotheca Salmanticensis 110 [Salamanca: Universidad Pontificia, 1988], 148). A *inventio* corresponde à procura de conteúdo e ou substância do discurso, pensamentos intelectuais e afectivos de forma a obter a persuasão (Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, III, IV e VI. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 91). A *dispositio* consiste em seleccionar e estabelecer a ordem dos conteúdos numa forma orgânica e harmoniosa (Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VII. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 95–96). A *elocutio* prende-se com a expressão linguística entre dois sistemas de regras: um que regulamenta a pureza linguística e idiomática (gramática) e outro que garante o sucesso da persuasão, ou seja, a retórica propriamente dita (Cf. A *dispositio* consiste em seleccionar e estabelecer a ordem dos conteúdos numa forma orgânica e harmoniosa [Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VIII a IX. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 115]. A *memoria* consiste na memorização do discurso [Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, IX. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 93], ou seja, no armazenamento da informação que foi produzida na *inventio*, tratada sistematicamente na *dispositio* e regulamentada rigorosamente em termos linguísticos e de ornamentos na *elocutio*. Por fim, a *actio* ou *pronuntiatio* constitui-se na pronunciação do discurso com os gestos concomitantes [Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria* XI, 3. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 93].

³⁷⁰ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 29.

³⁷¹ Barilli, *Retórica*, 58.

³⁷² Cf. Barilli, *Retórica*, 58–59.

³⁷³ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXVIII, 18: «Quem então ousará refutar-nos não pelos artificios da linguagem, mas por argumentos que repousam, como os nossos, na verdade»; «*Qui nos reuincere audebit, non arte uerborum, sed eadem forma qua probationem constituimus, de ueritate?*»; Cf. *Adversus Valentinianos*, I, 4: «Eles têm o artifício de persuadir antes de ensinar. A verdade convence pelo seu ensinamento, não ensina pela persuasão»; «*habent artificium quo prius persuadeant quam edocent. ueritas autem docendo persuadet non suadendo docet*»; Cf. *De Anima*, II, 2: «uma eloquência capaz de edificar e derrubar tudo, e que convence mais pelas palavras do que pelo ensino»; «*eloquii quiduis struere atque destruere eruditi magisque dicendo persuadentis quam docendo*».

³⁷⁴ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 31.

complementada por uma estética que responda ao seu ideal: brevidade e precisão do discurso³⁷⁵. Provavelmente a importância da brevidade para Tertuliano respeita com certeza as advertências dos textos bíblicos, concretamente nos livros sapienciais, mas deveremos ter em conta que é também uma das virtudes do discurso elencadas por Zenão, Cícero, Séneca, entre outros³⁷⁶, que o nosso autor conhecia.

Agradar, atrair e manter a atenção e o interesse do seu leitor ou ouvinte são preocupações constantes do orador e do escritor, às quais o Cartaginês não é indiferente. A sua obra está marcada por este cuidado com o leitor, quer seja interpelando-o amavelmente³⁷⁷, orientando-o enquanto apresenta a sua explicação³⁷⁸, chocando o interlocutor³⁷⁹, fazendo-lhe confidências³⁸⁰ ou partilhando memórias³⁸¹, e assim torna-se perceptível como o nosso autor não é alheio à *captatio benevolentiae*³⁸². Tertuliano recorre também aos «retratos», outro meio literário, unindo o prazer estético a um *design* essencialmente didático, para refutar o seu adversário, condenar um estilo de vida ou instruir num ideal moral³⁸³. Estes retratos não são uma «ligeira e rápida caricatura»³⁸⁴, mas uma forma de mostrar sob uma luz desfavorável a conduta, os princípios, as ações e a vida de seu adversário³⁸⁵. O nosso autor tanto usa estes «retratos» mais simples e caricaturais, especialmente dirigidos aos hereges³⁸⁶, como os mais profundos. Um exemplo destes últimos, podemos observar na obra *De Cultu Feminarum*, onde

³⁷⁵ Três textos de Tertuliano nos revelam estas dimensões: o *Adversus Marcionem* II, XXVIII, 3: «Livre e forte, a verdade se deleita na brevidade. Mas a mentira necessitará de longos discursos»; «*Sed expedita uirtus ueritatis paucis amat. Multa mendacio erunt necessaria*»; o *De Anima*, II, 7: «O cristão não precisa de longos discursos... A brevidade convém sempre à certeza»; «*Christiano autem paucis...opus est. Nam et certa sempre in paucis*»; e o *De Virginibus Velandis*, IV, 4: «A brevidade é por natureza agradável e necessária, porque a prolixidade é importuna e vã»; «*Naturaliter compendium sermonis et gratum et necessarium est, quoniam sermo lacinosus et onerosus et uanus est.*».

³⁷⁶ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 33.

³⁷⁷ Cf. Tertuliano, *Adversus Valentinianos*, VI, 2: «Imagine, leitor, que presencia um pequeno combate antes da luta; mostrar-lhe os golpes, mas sem ferir profundamente»; «*congressionis lusionem deputa, lector, ante pugnam; ostendam sed non imprimam uulnera*».

³⁷⁸ Cf. Tertuliano, *De Resurrectione Carnis*, VI, 1: «Continuo o meu propósito»; «*Persequar itaque propositum*»; VIII, 1: «Isto é o que tinha a afirmar, olhem agora...»; «*Et haec quidem [...] procurauerim. Uideamus nunc...*»; XII, 1: «Vejam agora os exemplos do poder divino»; «*Aspice nunc ad ipsa quoque exempla diuinae potestatis*»; XXII, 1: «examinemos agora as Escrituras»; «*Post haec ad illas etiam scripturas respiciendum esse dicemus*».

³⁷⁹ Cf. Tertuliano, *De Anima*, XXVII, 6: «Prefiro correr o risco de chocar do que desistir de provar»; «*Denique ut adhuc uerecundia magis periclititer quam probatione*».

³⁸⁰ Cf. Tertuliano, *De Resurrectione Carnis*, LIX, 3: «Eu estou ciente de que não foi com alguma outra carne que cometi adultérios, e que agora não é com algum outra carne que luto pela continência.»; «*Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti.*».

³⁸¹ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XV, 5 «Chegámos uma vez a assistir à castração de Átis, esse vosso deus Pessinunte. [...] Também já tivemos oportunidade de rir, no meio dos cruéis divertimentos do intervalo, de um Mercúrio que testava os mortos com um ferro em brasa»; «*Uidimus aliquando castratum Atin, illum deum ex Pessinunta. [...] Risimus et inter ludicras meridianorum crudelitates Mercurium mortuos cauterio examinantem*».

³⁸² Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 37–38.

³⁸³ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 38.

³⁸⁴ Cícero, *De Oratore*, II, 243: «*imitatione breuiter iniecta, in aliquo insigni ad irrendum uitio reperiantur*».

³⁸⁵ Cf. Cícero, *De Oratore*, II, 182: «*Ualet igitur multum ad uincendum probari mores et instituta et facta et uita eorum, qui agent causas, et eorum pro quibus, et item improbari aduersariorum*».

³⁸⁶ Como no caso do *Adversus Hermogenem* XXVII, 1 e no início do *Adversus Valentinianos* I, 4.

autor coloca em oposição dois «retratos», o da mulher vaidosa e o da cristã virtuosa, de forma a convidar a mulher cristã a substituir os adornos e os cuidados de beleza pela modéstia e simplicidade, seguindo os preceitos evangélicos³⁸⁷.

Tertuliano utiliza ainda muitas vezes um tom acentuadamente sarcástico, satírico e polémico. Se de facto é possível que revele algo do seu temperamento³⁸⁸, é também parte de um recurso do discurso judicial, de acordo com Cícero³⁸⁹. Fredouille defende que os movimentos de indignação do nosso autor do ponto de vista teológico, filosófico, «pastoral» e retórico, são formas de refutar o erro e persuadir a verdade³⁹⁰.

Assim, uma análise precipitada dos textos de Tertuliano, sem ter em conta as nuances da sua cultura, tempo, influências, objetivos, a quem se dirige, podem levar a considerá-lo como inimigo da filosofia, da racionalidade ou misógino, quando na verdade estamos diante de um homem que defende a sua fé com todo o seu talento e com todos os recursos à sua disposição³⁹¹.

2.5. Obras

A atividade literária de Tertuliano decorreu entre os anos de 195 e 220³⁹², ainda que existam algumas pequenas divergências³⁹³ na datação da sua obra. Os escritos do nosso autor nascem do condicionalismo em que se move a vida cristã em Cartago, revelando, além da sua fisionomia temperamental, a história da cristandade africana, e do mundo romano do século III³⁹⁴.

Não é incomum encontrar as obras do Cartaginês divididas de acordo com as suas temáticas, sendo a divisão mais usual; (i) escritos apologéticos, (ii) escritos polémicos e (iii) escritos disciplinares, morais e ascéticos, como por exemplo nos apresenta Quasten³⁹⁵. São

³⁸⁷ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 49.

³⁸⁸ Como o próprio refere no seu tratado *De Patientia*, I, 1 «Confesso a Deus, meu Senhor, que foi bastante imprudente, se não mesmo atrevido, da minha parte ter ousado compor um tratado sobre Paciência, para a qual sou totalmente inadequado, sendo um homem sem bondade»; «*Confiteor ad dominum Deum satis temere me, si non etiam inpudenter, de patientia componere ausum cui praestandae idoneus omnino non sim ut homo nullius boni*» e ainda no mesmo tratado I, 5: «miserável pecador que ardo em impaciência»; «*Ita miserrimus ego semper aeger caloribus impatientiae*».

³⁸⁹ Cf. Cícero, *Orator*, 131: «mas deve-se fazer também com que o juiz fique irado, se abrande, inveje, favoreça, despreze, admire, odeie, estime, deseje, se enfastie, tenha esperança, tema, se alegre, sinta dor»; «*Sed est faciendum etiam ut irascatur iudex mitigetur, inuideat faueat, contemnat adniretur, oderit diligat, cupiat taedeat, speret metuat, laetetur doleat*».

³⁹⁰ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 170.

³⁹¹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 337.

³⁹² Cf. Quasten, *Patrology: the beginnings of patristic literature*, 247; Cf. Altaner, *Patrología*, 155.

³⁹³ Braun defende que a primeira obra terá sido escrita em 197 e a última em 220. Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 689; Enquanto Barnes defende que a primeira terá sido no ano de 196 ou no início de 197, e a última em setembro de 212. Cf. Barnes, *Tertullian*, 55.

³⁹⁴ Cf. Manuel Pinto Mouro, «Introdução», em *Apologeticum: Introdução, Versão Portuguesa e Comentário*, por Quintus Septimius Florens Tertulianus (Lisboa, 1974), 43.

³⁹⁵ Cf. Johannes Quasten, *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus* (Utrecht: Spectrum, 1953), 251–317.

produções complexas e variadas, onde encontramos desde exortações aos mártires e de defesas da fé, até normas de moral e de disciplina mais pormenorizadas. Enumeramos, esboçando de forma sumária a temática de cada obra, numa posição apenas descritiva, contudo em algumas obras, porque versam questões relacionadas com o matrimónio, aprofundaremos mais as suas temáticas num outro apartado.

- 1) *Adversus Judaeos*: Obra dirigida aos judeus, onde Tertuliano demonstra que o Messias por eles esperado veio já na pessoa de Jesus Cristo.
- 2) *Ad Martyras*: Exortação aos cristãos, detidos nas prisões de Cartago, à espera do martírio, no sentido de estes se manterem firmes na fé em que esperam.
- 3) *Ad Nationes*: Escrito pouco depois do *Ad Martyras*, é dirigido aos pagãos que acusa de difamarem e perseguirem o Cristianismo injustamente, porque não o conhecem. Constituído por dois livros, no primeiro, numa perspectiva mais defensiva, Tertuliano demonstra que o procedimento jurídico contra os cristãos é irracional e contraditório com os princípios da justiça. Este desrespeito à lei resulta da ignorância, uma vez que os pagãos não sabem porque condenam os cristãos. De seguida, o autor contesta todas as calúnias que habitualmente são levantadas contra os cristãos, demonstrando serem inverdades, mas acrescenta que mesmo que fossem precisas, os pagãos não poderiam condenar os cristãos, pois estes primeiros cometem crimes ainda mais funestos. O segundo livro, mais agressivo, contém uma crítica assaz aos deuses pagãos, particularmente aos romanos, defendendo que estes são apenas invenções humanas.
- 4) *Apologeticum*: Como o nome indica, trata-se de uma apologia, à semelhança das duas obras anteriores. Utiliza, contudo, uma linguagem mais jurídica, uma vez que se dirige aos governadores das províncias e outros magistrados, que oficialmente intervêm na condenação dos cristãos. Neste texto, o Cartaginês reformula os métodos da apologética cristã, uma vez que «ataca frontalmente os adversários do Cristianismo, [...passando] de uma estratégia meramente defensiva à apresentação de um autêntico requisitório, o que constitui a grande originalidade do Apologista»³⁹⁶. Nesta obra, o autor afirma que a razão pela qual os cristãos são odiados e perseguidos, deve-se à ignorância³⁹⁷. O nosso autor

³⁹⁶ Mouro, «Introdução», 70.

³⁹⁷ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, I, 2: «Ela [a verdade] nada pede em seu favor, até porque lhe não causa admiração a situação em que se encontra. Sabe que está na terra como peregrina, que facilmente encontra inimigos entre os

defende que os procedimentos adotados pelas autoridades, contrariam todos os precedentes e os mais elementares princípios da justiça e que nem mesmo os pagãos conseguem justificar de onde vem todo o ódio apenas pelo vocábulo «cristão». Ora, o valor de toda a lei humana depende da sua moralidade e do seu fim, defende Tertuliano. Consequentemente, a religião cristã não é contra os decretos do estado. Mais, apenas imperadores perversos fizeram decretos contra ela³⁹⁸, o que ilumina sobre a validade destas sentenças. Para além disso, o Cartaginês relembra que a história prova que as leis podem ser revogadas. Após esta introdução, constituída por seis capítulos, o autor dedica-se brevemente aos crimes secretos (VII-IX), e em seguida demora-se nas ofensas públicas de que os cristãos são acusados, como o infanticídio, incesto, entre outros. Estas acusações, afirma Tertuliano, não foram provadas e tratam-se apenas de rumores: «Está-se, pois, a ver porque será a fama, já há tanto tempo, a única testemunha dos crimes cristãos»³⁹⁹, ainda que os pagãos sejam os verdadeiros culpados de tais acusações. As imputações mais sérias de que os cristãos são acusados, referem-se ao facto de lesarem a religião pública e de alta traição, e é na defesa destas delações que o Cartaginês revela notavelmente as suas capacidades retóricas. Os cristãos, propugna, não veneram os deuses pagãos, pois estes são apenas pessoas que pereceram e as suas imagens são unicamente materiais e inanimadas, por isso mesmo, é que os deuses são escarnecidos no teatro e ignorados nos templos. Os cristãos, contudo, adoram o Criador do mundo, o verdadeiro Deus que se revelou nas Escrituras, assim a acusação de ateísmo que recai nos cristãos é injusta⁴⁰⁰. Na verdade, são eles que adoram o verdadeiro Deus e, por isso, o autor requer a liberdade religiosa⁴⁰¹. Em seguida, Tertuliano refuta a ideia de que os romanos governam o mundo, porque veneram

estranhos, mas que é no céu que tem a família, a morada, a esperança, a recompensa e os títulos honoríficos. Uma única coisa, entretanto, pretende: é que a não condenem sem a conhecerem»; «Nihil de causa sua deprecatur, quia nec de condicione miratur. Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere. Unum gestit interdum, ne ignorata damnentur».

³⁹⁸ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, V, 4: «Tais foram sempre os nossos perseguidores: homens injustos, ímpios, infames; vós mesmos vos habituastes a condená-los e costumais reabilitar os que foram condenados por eles»; «Tales semper nobis insectores, iniusti, impii, turpes, quos et ipsi damnare consuestis, a quibus damnatos restituere soliti estis».

³⁹⁹ Tertuliano, *Apologeticum*, VII, 14: «Merito igitur fama tamdiu conscia sola est scelerum Christianorum».

⁴⁰⁰ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XIV, 1-2: «Esta confissão, com que admitem não serem deuses e declaram não haver outro além do único a quem nós pertencemos, é mais que idónea para rechaçar a acusação de atentado contra a religião pública, mormente a de Roma. Pois que, em sendo claro que se não trata de deuses, tampouco é religião aquilo que está em causa. E não o sendo, (que não é de deuses que se trata) é claro que tampouco somos réus de lesa-religião. Pelo contrário, é sobre vós que prestais culto à mentira e que, não só negligenciando a verdadeira religião do verdadeiro Deus mas, mais ainda, combatendo-a, cometeis o delito da verdadeira irreligiosidade, sobre vós, sim, é que recai esse labéu»; «Omnis ista confessio illorum qua se deos negant esse quaque non alium Deum respondent praeter unum, cui nos mancipamur, satis idonea est ad depellendum crimen laesae maxime Romanae religionis. Si enim non sunt dei pro certo, nec religio pro certo est: si religio non est, quia nec dei pro certo, nec nos pro certo rei sumus laesae religionis. At e contrario in vos exprobratio resultavit, qui mendacium colentes veram religionem veri dei non modo neglegendo, quin insuper expugnando, in verum committitis crimen verae inreligiositatis.»

⁴⁰¹ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XIV, 6-10.

os seus ídolos, pois apenas o único Deus confia esse poder a quem escolhe. Na verdade, não é por teimosia que os cristãos não prestam culto a esses deuses, mas porque quem o faz adora os demónios. É, na verdade, pelo bem do imperador, que a comunidade cristã não adora esses deuses, aliás, esses demónios não possuem a capacidade de o proteger e, por isso, a sua recusa não pode ser considerada um crime. Pelo contrário, os cristãos oram ao verdadeiro Deus pelo seu governante, e é aqui que Tertuliano apresenta os traços da autoridade de Deus⁴⁰². Para demonstrar que os cristãos não são inimigos do império, nem dos homens, e que estas associações são injustificadas, o autor realiza um discurso laudatório e descritivo das reuniões da comunidade cristã⁴⁰³. Ao terminar a sua obra, o Apologista refuta a ideia de que o cristianismo é apenas uma mera nova filosofia⁴⁰⁴, mas defende que se trata de uma revelação divina, a verdade manifestada por Deus e, por isso, não pode ser destruída pelos seus perseguidores: «De nada, porém, vos serve, por mais requintes que lhe apliqueis, essa vossa crueldade. Pelo contrário, é mais um atractivo à seita. Porque, ainda assim, cada vez que nos ceifais, mais numerosos nos tornamos. É uma semente, o sangue dos cristãos!»⁴⁰⁵.

- 5) *De Testimonio Animae*: É mais uma apologia onde o autor usa o testemunho da alma, «naturalmente cristã», que não foi pervertida pela educação, para demonstrar a existência e os atributos de Deus. É um argumento já presente no *Apologeticum*, mas que nesta obra é desenvolvido de forma mais aprofundada.
- 6) *De Praescriptione Haereticorum*: É um tratado contra as heresias, onde Tertuliano procura resolver as controvérsias entre cristãos e hereges, usando o argumento jurídico da *praescriptio*. O autor defende que apenas os primeiros têm o direito de interpretar as Escrituras, uma vez que são os seus legítimos possuidores. Explica ainda o significado da *traditio*, esclarecendo assim a difusão do cristianismo, desde os Apóstolos até ao seu tempo.

⁴⁰² Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXX, 1: «Pela salvação do Imperador, nós invocamos o Deus eterno, vivo e verdadeiro, que os próprios imperadores preferem ter, acima dos demais, a si mesmo propício. Bem sabem eles quem lhes deu o poder; bem sabem também de quem, enquanto homens, recebem a vida; e bem reconhecem em seu coração que ele é o único Deus, em cujo poder se acham, primeiro, antes e acima de todos os deuses. E porque não? Pois se o têm à frente de todos os homens que, sendo vivos, estão acima dos mortos»; «Nos enim pro salute imperatorum Deum invocamus aeternum, Deum verum, Deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt. Sciunt quis illis dederit imperium, sciunt, qua homines, quis et animam, sentiunt eum esse Deum solum in cuius solius potestate sunt, a quo sint secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos. Quidni? cum super omnes homines, qui utique vivunt et mortuis antistant».

⁴⁰³ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXIX, 1-6.

⁴⁰⁴ Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXXVI-L.

⁴⁰⁵ Tertuliano, *Apologeticum*, L, 13: «Nec quicquam tamen proficit exquisitior quaeque crudelitas vestra; inlecebra est magis sectae. Plures effimur quotiens metimur a vobis; semen est sanguis Christianorum».

- 7) *Adversus Hermogenem*: É dirigido contra o gnóstico Hermógenes de Cartago, que acreditava que a matéria era eterna e igual a Deus. Tertuliano defende que a noção de Deus exclui a hipótese da eternidade da matéria, fazendo um exame crítico da interpretação errônea de Hermógenes das Escrituras, e expõe as contradições das especulações sobre a essência e os atributos divinos da matéria.
- 8) *De Spectaculis*: Nesta obra, o Cartaginês condena a assistência por parte dos cristãos, aos espetáculos de teatro, anfiteatro e circo, uma vez que têm origem idolátrica e são consagrados a falsos deuses. Além disso, carecem de conteúdo cultural e desenvolvem paixões como a crueldade, o sadismo e a cólera, contraditórias com o Evangelho.
- 9) *De Oratione*: É um breve tratado sobre a oração cristã, isto é, o Pai Nosso, numa prosa ritmada, que contém a exegese mais antiga da «Oração do Senhor», onde oferece aos catecúmenos conselhos sobre a melhor forma de rezar, constituindo-se um ardoroso hino ao que de novo existe no cristianismo.
- 10) *De Baptismo*: É o primeiro tratado sobre o batismo, que surge como resposta à afirmação herege de que a imersão na água não purifica a alma, e onde se trata da natureza, efeitos e necessidade do batismo para a salvação.
- 11) *De Patientia*: Descreve o ideal cristão e mostra que a paciência é a principal virtude do edifício da vida cristã, necessária para suportar todas as adversidades.
- 12) *De Paenitentia*: Tratado detalhado sobre a práxis penitencial no tempo de Tertuliano, onde no primeiro livro revela a penitência a que deve submeter-se um adulto que queira ser batizado e no segundo o perdão após o rito de iniciação, que a Igreja oferece apenas uma vez aos pecadores públicos.
- 13) *De Cultu Feminarum*: É um panfleto que condena o luxo e os adereços femininos, dirigido às mulheres aristocratas de Cartago.
- 14) *Ad Uxorem*: Nesta obra Tertuliano pronuncia-se sobre os bens temporais e espirituais dos esposos, sobre a viuvez, as segundas núpcias e os casamentos entre cristãos e pagãos. Sendo o principal objeto deste trabalho, será olhado com mais detalhe nos capítulos seguintes.
- 15) *De Idololatria*: Apresenta o mesmo problema fundamental do *De spectaculis*. Com um caráter marcadamente rigoroso, vê o pecado da idolatria imerso em toda a sociedade pagã,

e no quotidiano dos cristãos. Assim, estes devem apartar-se de tudo, inclusive no seu trabalho, o que de algum modo se relacione com ela.

- 16) *Scorpiace*: Revela que a perseguição pode favorecer, por um lado, muitos cristãos com tendência para a laxidão e, por outro, permite que surjam insetos venenosos como os valentinianos, os gnósticos e detratores do martírio.
- 17) *Adversus Marcionem*: Marcião é uma figura que sobressai entre os heresiarcas do século II. Defendia que o Deus da Nova Aliança não era o mesmo que o do Antigo Testamento, que Jesus Cristo não era uma pessoa divina encarnada, entre outras. Neste que é um dos mais importantes escritos de Tertuliano, o autor rebate toda a doutrina de Marcião ao longo de cinco livros.
- 18) *Adversus Valentinianos*: Neste escrito o Apologista distingue entre Valentim, quase contemporâneo de Marcião e o gnóstico autor do «evangelho da verdade» com o mesmo nome. De forma combativa, explora comicamente a teologia do primeiro e satiriza a gnose do segundo, comparando-a com os mistérios de Elêusis.
- 19) *De Anima*: A oposição entre o paganismo e o cristianismo revela-se, também, na visão antropológica; assim ao tratar temas do corpo, da alma, da ressurreição são na verdade diferentes concepções do homem que estão em conflito. Neste tratado o Cartaginês defende que a alma nasce, é criada, espiritual, imortal e corpórea em oposição ao pensamento de Platão e Hermógenes. A alma, una, simples, autónoma e indissolúvel, tem necessidade da ressurreição que restituirá a cada alma o seu corpo.
- 20) *De Carne Christi*: O autor demonstra a realidade e a concretização da encarnação de Cristo, contra os defensores da gnose que defendiam que a carne humana é uma realidade desprezível e fonte de pecado.
- 21) *De Resurrectione Carnis*: Aborda o mesmo problema antropológico do *De Carne Christi*: a defesa da carne humana. Sustenta que tal como todo o ser humano, feito à imagem e semelhança de Deus, Cristo, tinha alma e carne de Deus, portanto, esta não é apenas obra de Deus, mas um penhor de salvação destinado a toda a humanidade.
- 22) *De Corona*: Este tratado está escrito em defesa de um soldado que não aceita cingir a cabeça com uma coroa de louros oferecida pelo imperador aos seus soldados. Tertuliano considera

o corajoso soldado um herói, uma vez que a coroa tem origem pagã, mostrando-se assim incompatível com a fé cristã.

- 23) *De Exhortatione Castitatis*: É uma carta endereçada a um cristão viúvo, onde o Cartaginês desaconselha vivamente as segundas núpcias.
- 24) *De Virginibus Velandis*: É uma obra dirigida às donzelas para que utilizem, desde a puberdade, o véu nas assembleias litúrgicas e também na rua.
- 25) *Ad Scapulam*: Trata-se de uma carta aberta dirigida ao procônsul de Cartago, Escápula, resumindo os argumentos já apresentados no *Ad Nationes* e no *Apologeticum*, em defesa dos cristãos.
- 26) *De Fuga in Persecutione*: É a resposta de Tertuliano a um cristão, Fábio, provavelmente responsável por uma Igreja local, sobre a origem da perseguição aos cristãos. O autor defende que a perseguição era enviada por Deus e, por isso mesmo, não era lícito para o cristão fugir dela.
- 27) *Adversus Praxean*: Nesta obra o nosso autor faz a sua confissão da rutura com a Igreja de Cartago e como pertencente aos montanistas. Neste escrito acusa Práxeas, um cristão, de erros quanto à doutrina da Trindade, apresentando uma exposição dogmática sobre o tema, defendendo-a do modalismo e destacando a existência real e individual das três Pessoas divinas, dentro de uma única natureza.
- 28) *De Monogamia*: Obra onde o Cartaginês ataca, veementemente, as segundas núpcias considerando-as semelhantes ao adultério.
- 29) *De Jejunio*: Tratado onde Tertuliano se defende das acusações, feitas pelos cristãos, a respeito do jejum rigoroso realizado pelos montanistas. O autor utiliza o seu temperamento trocista e cínico, revelando cólera e truculência.
- 30) *De Pudicitia*: É a resposta ao édito, onde o Papa Calisto concedia absolvição aos pecadores públicos. Aos defensores deste édito, que alegam a bondade de Deus como motivo do perdão concedido, o Cartaginês contrapõe com a justiça divina, e argumenta que pecados como o adultério, a idolatria, o homicídio e o homossexualismo são irremissíveis.

31) *De Pallio*: A razão desta obra reside nas duras críticas que Tertuliano sofreu por ter substituído a toga pelo pálio, um manto mais curto e leve. O autor defende que este era um distintivo da vida filosófica e do ascetismo dos sábios, enquanto a toga simbolizava a derrota, a opressão e os vícios romanos.

Devido à fama de heterodoxo, muitas obras de Tertuliano perderam-se no tempo: cerca de um terço da produção literária do Cartaginês desapareceu⁴⁰⁶. Através das referências tanto do próprio Tertuliano, como de São Jerónimo, ou até mesmo da tabela de conteúdos do *Codex Agobardinus*, somos confrontados com essa irreparável perda, a maioria das quais escritas em latim⁴⁰⁷. Entre essas, que não chegaram até nós, encontram-se o *De Spe Fidelium*, que é referenciado por São Jerónimo⁴⁰⁸, o *De Paradiso*, cuja referência é feita por Tertuliano em duas das suas obras⁴⁰⁹, o *Adversus Apelleiacos*⁴¹⁰, o *De Censu Animae Adversus Hermogenem*⁴¹¹ e o *De Fato*⁴¹², que também são aludidas pelo nosso autor, ainda que apenas uma vez. Além disso, referenciados por S. Jerónimo existem o *De Angustiis Nuptiarum Ad Amicum Philosophum*⁴¹³ e o *De Aaron Vestibus*⁴¹⁴. Finalmente, as obras *De Carne et Anima*, *De Animae Submissione* e *De Superstitione Saeculi* são todas referenciadas no *Codex Agobardinus* do século IX⁴¹⁵. Existem ainda relatos de versões em grego do *De Spectaculis*, do *De Baptismo* e do *De Virginibus Velandis*⁴¹⁶.

⁴⁰⁶ Cf. Jean-Claude Fredouille, «L'activité littéraire de Tertullien: les traités perdus», *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 54, n.º 1 (janeiro de 2008): 3.

⁴⁰⁷ Cf. Quasten, *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus*, 317–18.

⁴⁰⁸ Cf. Jerónimo, *De Viris Illustribus*, 18, 4; *Commentarius in Ezechielem Prophetam*, XI, 36, 1-15.

⁴⁰⁹ Cf. Tertuliano, *De Anima*, 55; *Adversus Marcionem* V, XII, 8.

⁴¹⁰ Cf. Tertuliano, *De Carne Christi*, VIII.

⁴¹¹ Cf. Tertuliano, *De Anima*, I; III; XXII e XXIV.

⁴¹² Cf. Tertuliano, *De Anima*, XX.

⁴¹³ Cf. Jerónimo, *Adversus Iovinianum* I, 13; *Epistulae Ad Eustochium*, 22.

⁴¹⁴ Cf. Jerónimo, *Epistulae Ad Fabiolam*, 23.

⁴¹⁵ Cf. Quasten, *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus*, 318.

⁴¹⁶ Cf. Fredouille, «L'activité littéraire de Tertullien», 24.

2.5.1. Cronologia das obras de Tertuliano

Não obstante algumas incertezas prevaleçam relativamente a determinados escritos, «a cronologia das obras de Tertuliano está agora, no seu conjunto, bastante bem estabelecida: a mais recente e a mais segura é dada por R. Braun»⁴¹⁷. Adotamos esta cronologia, mais comumente aceite, dividida em três períodos, de acordo com a ortodoxia de Tertuliano: obras do período católico (de 196 a 206), obras de influência montanista (de 207 a 212) e obras correspondentes ao período de clara rutura com a Igreja (de 213 a 223)⁴¹⁸.

Período Católico		Período sob influência Montanista	
196	<i>Adversus Judaeos</i>	207–208	<i>Adversus Marcionem</i> I, II, III
197	<i>Ad Martyras</i>	208–211	<i>Adversus Marcionem</i> IV
	<i>Ad Nationes</i>		<i>Adversus Valentinianos</i>
	<i>Apologeticum</i>		<i>De Anima</i>
198–206	<i>De Testimonio Animae</i>		<i>De Carne Christi</i>
	<i>De Praescriptione Haereticorum</i>		<i>De Resurrectione Carnis</i>
	<i>Adversus Hermogenem</i>	211	<i>De Corona</i>
	<i>De Spectaculis</i>	211–212	<i>De Exhortatione Castitatis</i>
	<i>De Oratione</i>		<i>De Virginibus Velandis</i>
	<i>De Baptismo</i>	fim de 212	<i>Ad Scapulam</i>
	<i>De Patientia</i>		
	<i>De Paenitentia</i>		
	<i>De Cultu Feminarum</i>		
	<i>Ad Uxorem</i>		
	<i>De Idololatria</i>		
	<i>Scorpiace</i>		

⁴¹⁷ Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 17.

⁴¹⁸ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 721; Contudo, é importante referir que Barnes defendendo mais do que a existência de uma simples cronologia com base no critério da ortodoxia, utiliza alusões históricas, referências a outras obras, progressão doutrinária e estilo (Barnes, *Tertullian*, 30–56), para oferecer uma cronologia diferente. Cf. Barnes, *Tertullian*, 55.

Período de rutura com a Igreja

213 *De Fuga in Persecutione*

Após 213 *Adversus Praxean*

217 *De Monogamia*

De Jejunio

217–222 *De Pudicitia*

222–223 *De Pallio*

2.5.2. Obras que versam a temática do matrimónio e da mulher

No *corpus* de Tertuliano existem alguns escritos que destacamos, onde são abordados os temas do matrimónio e da mulher, são elas *Ad Uxorem*, *De Exhortatione Castitatis*, *De Monogamia*, sobre o casamento e o *De Cultu Feminarum* e o *De Virginibus Velandis* onde o autor se dirige especialmente às mulheres. Visto que ao *Ad Uxorem* nos dedicaremos num outro apartado, faremos agora uma breve incursão pelas restantes obras.

2.5.2.1 *De Cultu Feminarum*

Este escrito, muito provavelmente do ano 202⁴¹⁹, inclui duas obras: *De Habitu Muliebri* e *De Cultu Feminarum*. Alguns autores defendem que são duas obras distintas⁴²⁰, enquanto outros propugnam que são duas redações sucessivas do mesmo tema⁴²¹, mas a discussão continua em aberto⁴²².

Os primeiros três capítulos do *De Habitu Muliebri* são introdutórios e Tertuliano esforça-se para fazer compreender à mulher a sua condição de pecadora, e para isso recorda que o pecado entrou no mundo por meio da primeira mulher, Eva, e como suas herdeiras, são também herdeiras do seu pecado, e assim a única indumentária que lhes convém é a da penitência. No segundo capítulo, o Apologista quer provar, recorrendo ao Livro de Henoc, a origem satânica das joias, dos ornamentos e das pinturas cosméticas, e por isso no seu terceiro capítulo dedica-se a defender a autenticidade desse escrito. Em seguida, é apresentado o plano da obra, onde se diferencia o *cultus* do *ornatos*. O primeiro está relacionado com a ambição, e compreende tudo quanto concerne ao ouro, prata, pedras preciosas e vestuário, que se encontra em oposição à humildade, e o segundo abrange o embelezamento pelo cuidado com a pele e cabelos, que conduz à prostituição e se opõe à castidade cristã. Em cada um dos capítulos que

⁴¹⁹ Cf. Marie Turcan, «Introduction», em *La Toilette des Femmes: De Cultu Feminarum*, por Tertullien, trad. Marie Turcan, Sources Chrétiennes 173 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1971), 30.

⁴²⁰ Cf. Braun, *Approches de Tertullien*, 571.

⁴²¹ Cf. Quasten, *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus*, 294.

⁴²² Cf. Turcan, «Introduction», 20.

se seguem, o Cartaginês aprofunda com extremo rigor os diversos elementos. No capítulo V dedica-se ao ouro e à prata, no capítulo VI e VII às pedras preciosas e no VIII às indumentárias e aos tecidos, em todos eles condenando as mulheres pelo seu uso. O término deste primeiro livro, consiste na explicação da ambição das mulheres pelo uso de joias e vestidos, crime da vaidade e da cobiça inerente ao *cultus*.

No segundo livro, *De Cultu Feminarum*, Tertuliano aborda o tema do *ornatos*, exortando as cristãs a manterem a castidade para que possam ser salvas. No segundo capítulo, Tertuliano insiste que para a mulher cristã as características que deve almejar são a castidade perfeita e a humildade. Também por isso deve rejeitar o hábito de se pintar, pois não deve ter o desejo de incitar os outros por meio de adornos externos, e além do mais, pode encaminhar o próximo para o pecado. Ainda que a beleza física não seja um mal a rezear, ela demonstra ser desnecessária, pois a única forma de glorificar a Deus através da carne é o martírio, defende o Cartaginês no terceiro capítulo. No ponto seguinte, é defendido que a mulher cristã casada deve apenas procurar agradar ao marido, e não a qualquer outra pessoa, e este sendo cristão não se preocupará com a beleza exterior, mas com o seu carácter e a sua castidade. Nos capítulos quinto, sexto e sétimo, pronuncia-se respetivamente sobre as pinturas do rosto, o tingir do cabelo e a arte dos penteados, concluindo que com nenhum dos três elementos será possível ressuscitar. No oitavo capítulo Tertuliano argumenta que o modo de vida do cristão é diferente dos restantes, porque conhece a Deus e isso leva a que deva rejeitar tudo o que é hostil à modéstia. Também neste momento se dirige aos homens, prevenindo os varões que se ocupam em demasia dos cuidados com a pele e os cabelos. No capítulo nono critica a excentricidade do vestuário e na seguinte seção revelamais uma vez a origem de todos estas vaidades. Nos capítulos onze e doze o Apologista aponta para as diferenças que devem existir entre os costumes dos cristãos e dos pagãos, portanto, a aparência externa não pode ser a mesma. Ao concluir este segundo livro, no capítulo treze, Tertuliano apresenta os verdadeiros adornos da mulher cristã, a honestidade, a santidade e a castidade.

2.5.2.2 *De Virginibus Velandis*

Escrito entre os anos 211 e 212, já na fase montanista de Tertuliano, esta obra retoma o tema já abordado no *De Oratione* (20-23) e no *De Cultu Feminarum* (II, 7), a saber, o véu das virgens. O Cartaginês defende novamente que todas as mulheres cristãs virgens após a puberdade devem ter a cabeça velada, tanto nas assembleias cristãs como nas ruas.

No início do texto faz uma referência a um tratado semelhante em língua grega e apresenta a *regula fidei*, um resumo do credo oral, a qual teme que esteja a ser corrompida. Após examinar a questão dos costumes e o seu gradual desenvolvimento, faz um apelo à

necessidade do véu. Em seguida, recorre às Escrituras, concretamente a 1 Cor 11, 5-16, para clarificar que o Apóstolo quando solicita que as mulheres cubram a cabeça e os ombros dirija-se a todas as mulheres, não excluindo as virgens. No capítulo VI continua a defender este argumento utilizando o exemplo de Maria, virgem e mulher. Neste ponto, o Apologista de Cartago advoga que as virgens estão também obrigadas a usar véu, ainda que Paulo não as tenha mencionado especificamente na perícopé analisada, porque são também mulheres, argumento presente ao longo de toda a obra. O autor vai, enquanto o propugna, clarificando outros pontos, como a dispensabilidade do véu ser usado por homens ou por crianças.

O uso do véu, revela Tertuliano, não esconde a feminilidade, mas é uma oferta a Deus, que evita a concupiscência e protege a virgem. O Cartaginês apela então às virgens que usem o véu, pois como o próprio demonstrou ao longo da obra ele é requerido pelas Escrituras, pela natureza e pela disciplina. Ao terminar o tratado, o autor solicita às mulheres casadas que utilizem o véu de forma apropriada.

2.5.2.3 *De Exhortatione Castitatis*

De acordo com Braun esta obra foi escrita entre os anos 211 e 212⁴²³, o que significa que Tertuliano se encontra num período de influência montanista, prova disso mesmo é a citação de um oráculo de Prisca⁴²⁴, uma das profetisas do movimento frígio. Este tratado é muito semelhante ao *Ad Uxorem*, tanto estruturalmente⁴²⁵, como argumentativamente⁴²⁶. Ainda assim, não se trata de uma repetição, pois de acordo com Moerschini, o que foi utilizado dessa obra sofreu uma nova elaboração ao nível do estilo e do conteúdo⁴²⁷.

No primeiro capítulo, Tertuliano dirigindo-se a um amigo que enviuvou, aconselha-o a manter-se neste estado, pois tal significa não sucumbir aos prazeres carnavais, almejando a santidade através da coragem e da moderação. No capítulo subsequente, recorrendo à passagem de Job, «O Senhor mo deu, o Senhor mo tirou» (Jb 1, 21) o Cartaginês afirma que é por vontade de Deus que se deu a morte do cônjuge, assim não voltar a casar é realizar a Sua vontade. O livre arbítrio deve escolher a vontade de Deus que neste caso se torna bastante perceptível. Prosseguindo com o tema da vontade de Deus, no capítulo III, o autor faz a distinção entre esta

⁴²³ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 721.

⁴²⁴ Cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, X, 5: «Novamente, através da santa profetisa Prisca, o Evangelho assim se pregou: que “o santo ministro sabe ministrar a santidade”. Pois a pureza, diz, é harmoniosa, e tem visões; e, virando o rosto para baixo, ouvem vozes manifestas, tão salutares quanto secretas.»; «Item per sanctam prophetidem Priscam ita euangelizatur, quod sanctus minister sanctimoniam nouerit ministrare. Purificantia enim concordat, ait, et uisiones uident, et ponentes faciem deorsum etiam uoces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas».

⁴²⁵ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 113.

⁴²⁶ Cf. Jean Claude Fredouille, «Introduction», em *De la Patience*, por Tertullian, Sources Chrétiennes 310 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1984), 19.

⁴²⁷ Cf. Fredouille, «Introduction», 26.

e o consentimento de Deus, afirmando que não é por algo ser permitido por Deus que se torna necessariamente a Sua vontade. Tertuliano defende que existem vontades inferiores e superiores, e o que é apenas permitido, corresponde a uma vontade inferior, como é o caso de um segundo casamento, algo que complementa, recorrendo à autoridade de Paulo que só o permite pois «é melhor casar-se do que ficar abrasado» (1 Cor 7, 9), logo não é um bem maior, mas um mal menor. No capítulo IV, Tertuliano continua a analisar a primeira carta ao Coríntios, explicando que quando Paulo afirma que quem se casar uma segunda vez, não peca (cf. 1 Cor 7, 28), o faz por sua autoridade e não pela de Deus. O Cartaginês defende que o Apóstolo dos gentios diante da imprudência desse conselho, como que arrependido pelo mesmo, afirma, ainda no mesmo versículo, que quem se casar uma segunda vez sofrerá muitas tribulações. A análise da perícopé que se segue é 1 Cor 7, 39-40, onde Paulo de Tarso afirma que as viúvas se podem tornar a casar, desde que seja no Senhor. Contudo segundo o Espírito de Deus, era preferível que o não fizessem; assim Tertuliano demonstra que quando guiado pelo Espírito, o Apóstolo defende apenas um único matrimónio. No capítulo V o nosso autor foca-se no princípio do livro dos Génesis, defendendo que se Deus deu a Adão uma só mulher, e visto que Adão tinha mais costelas e que as mãos de Deus são infatigáveis, logo a vontade de Deus primordial é que os esposos se consagrem mutuamente uma única vez, de forma a se tornarem uma só carne. Recorrendo à Carta de Paulo aos Efésios (Ef 5, 31-32) e após este afirmar que o homem deixará os seus pais para se unir à sua mulher com quem será uma só carne, e manifestar que é um grande mistério em relação a Cristo e à Igreja, Tertuliano defende que nesta perícopé o sacramento de Cristo é também único. Desta forma, tanto na origem como na nova criação cristológica a vontade de Deus é o matrimónio único. No capítulo seguinte, prevendo uma objeção que tem em conta o exemplo dos Patriarcas casados com várias mulheres e com concubinas, o Cartaginês defende que tal como «olho por olho, dente por dente» foi superado pelo «não pagarás o mal com o mal», também o «crescei e multiplicai-vos» foi superado pelo «o tempo é breve. De agora em diante, «os que têm mulher, vivam como se não a tivessem» de Paulo (1 Cor 7, 29). E por isso o que para os Patriarcas era permitido, agora, não o é. No capítulo VII, Tertuliano argumenta que se os sacerdotes só se podem casar uma única vez, então também os leigos como sacerdotes para Deus, seu Pai (cf. Ap 1, 6), devem abster-se das segundas núpcias. O Cartaginês, no capítulo VIII, retorna a Paulo recordando que «tudo me é permitido, mas nem tudo é conveniente» (1 Cor 6, 12) e assim, ainda que as segundas núpcias possam ser permitidas devido à concupiscência, não são, contudo, convenientes. Tertuliano, no capítulo IX, defende que um segundo casamento e também o primeiro, são como que um adultério, pois ambos são contraídos devido aos desejos carnis. No capítulo X, o nosso autor faz um elogio à vivez, revelando que a castidade permite uma maior harmonia com o ser espiritual do homem.

Em seguida, no ponto XI, o nosso autor aponta o indecoro de orar por duas esposas ao Senhor, e de oferecer o santo sacrifício, ainda que através de um sacerdote, este casado uma única vez ou até mesmo virgem, rodeado por virgens e viúvas castas. No capítulo seguinte, afirma a necessidade de uma mulher, para que a casa e os bens do homem sejam bem administrados e, por isso, sugere ao seu amigo que encontre uma viúva, que seja apenas sua esposa espiritualmente. Defende ainda como não ter família, torna o cristão mais livre diante do martírio. No último capítulo da sua obra, o Tertuliano apresenta exemplos de casamentos únicos e de virgindade tanto pagãos, como cristãos, de forma a dar força aos argumentos apresentados.

2.5.2.4 De Monogamia

Este escrito foi composto provavelmente em 217⁴²⁸, ainda que haja outras datas propostas⁴²⁹, pertencendo assim, evidentemente, ao período em que Tertuliano se encontrava em clara rutura com a Igreja e integrado no montanismo. No início do *De Monogamia* são-nos apresentadas duas atitudes opostas, a daqueles que não se casam e dos que se casam não apenas uma vez. Tertuliano propõe a sua doutrina como uma *via media*: «Conhecemos um só casamento como um só Deus»⁴³⁰. Este é o objetivo deste tratado: defender o casamento único, tal como indicado pelo título do mesmo. No capítulo II, o Cartaginês defende a sua doutrina das acusações de inovadora, referindo o Evangelho de João, onde Cristo promete enviar o Espírito Santo Paráclito para ensinar e lembrar, especialmente em temas relacionados com a disciplina. Desta forma, encontra na Escritura a justificação para que a doutrina do casamento único seja novidade, mas não herética. No capítulo seguinte, recorrendo a argumentos já utilizados no *Ad Uxorem*, o autor refere a primeira carta de Paulo aos Coríntios, para defender que o casamento não é um bem em si mesmo, mas um mal menor e, por isso, nesse texto o Apóstolo apela à castidade. Ora, com o fim dos tempos que se aproxima, é necessário tornar-se mais exigente e, assim, preferir a continência, face ao matrimónio. De forma a provar que na verdade esta doutrina não é inovadora, mas recuperadora de um ensinamento esquecido, no capítulo IV, Tertuliano propõe que se considere o livro dos Génesis, onde é instituído o matrimónio por Deus e ao definir que «os dois serão uma só carne» (Gn 2, 24), está a definir para as primícias da humanidade segundo o Seu desejo, o casamento único. Aquando do dilúvio, são colocados apenas um macho e uma fêmea de cada animal na arca, mais uma prova de que o casamento único é a disciplina apropriada, até para os animais. No capítulo V, o

⁴²⁸ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 721; Cf. Quasten, *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus*, 305.

⁴²⁹ Por exemplo Mattei propõe os anos 214 ou 215, após um estudo sobre as várias possibilidades. Cf. Paul Mattei, «Introduction», em *Le Mariage Unique, De Monogamia*, por Tertullian, Sources Chrétiennes 343 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1988), 12–23.

⁴³⁰ Tertuliano, *De Monogamia*, I, 4: «Unum matrimonium novimus sicut unum deum».

Cartaginês defende, recorrendo ao texto de Mateus 19, 8, procura provar que, tal como o divórcio só foi permitido devido à dureza do coração humano, também o segundo casamento, mas pelo que até aqui demonstrou, também no princípio não era assim, quer para o divórcio, quer para um segundo casamento. No ponto seguinte, Tertuliano oferece vários exemplos de personagens do Antigo Testamento que transgrediram a regra do casamento único, mas, defende, tratar-se de exceções, como Abraão cuja digamia é explicada pelas circunstâncias da sua vida e da sua relação com Deus, contudo não é um exemplo, neste ponto concreto, a seguir. No capítulo VII, o nosso autor dedica-se às prescrições do Antigo Testamento, afirmando que estas devem ser ampliadas de forma que a retidão e a castidade sejam superiores às vividas pelos fariseus e pelos escribas.

No capítulo VIII, Tertuliano centra-se nos Evangelhos aludindo a personagens como Zacarias, João Baptista, Simeão, Ana e Maria, que reconheceram verdadeiramente a Cristo e/ou escolheram a castidade ou casarem-se apenas uma vez. No ponto seguinte o autor centra-se na perícopa «o que Deus uniu não o separe o homem» (Mt 19, 6) e reordena-a para defender que ao homem não cabe nem separar o que Deus uniu, nem tão-pouco unir o que Deus separou e assim aquando da morte do cônjuge, não é lícito que haja uma nova união.

No capítulo X é afirmado que o elo que une os esposos, apenas se intensifica com a morte, pois não há separação onde a união permanece, por isso, ao esposo cabe «rezar pelo repouso da sua alma, pelo seu alívio e conjura com Deus para a sua união no dia da ressurreição e todos os anos celebra o aniversário da sua morte com a oblação do sacrifício»⁴³¹. Ainda que na vida eterna os esposos «não se casam nem se dão em casamento» (Cf. Mt 23, 30; Mc 12, 25; Lc 20, 35-36), mas porque o casamento não será restabelecido, não significa que não existirá uma ligação aos cônjuges, defende Tertuliano, que não só continuarão ligados, como essa união será ainda mais estrita, porque num estado superior ao atual, ressuscitarão para uma aliança espiritual, onde serão conhecidos e se conhecerão de uma nova forma.

No capítulo XI, o Cartaginês procura explicar a passagem 1 Cor 7, 39 onde Paulo permite as segundas núpcias desde que sejam no Senhor. Mais uma vez, o autor explica que esta permissão está relacionada com a dureza dos corações, e que o querido por Deus desde o princípio, foi apenas um único matrimónio, por isso é que os bispos, os presbíteros, os diáconos, e as viúvas, que ingressam no grupo das viúvas apenas se podem casar uma única vez. No capítulo ulterior, continua o argumento, mas focando-se nos bispos e nos presbíteros, aludindo ao que hoje chamamos sacerdócio comum dos fiéis, afirma que se todos são sacerdotes, então

⁴³¹ Tertuliano, *De Monogamia*, X, 5: «Enimvero et pro anima eius orat et refrigerium ínterim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium et offert annuis diebus dormitionis eius».

todos devem casar-se apenas uma vez. No capítulo XIII, continua a responder a objeções que podem ser levantadas a partir dos textos de Paulo, concretamente na Carta aos Romanos.

No capítulo subsequente, o XIV, afirma que mesmo que a intenção de Paulo seja aquela defendida pelos seus opositores, o único motivo para que o Apóstolo possa permitir as segundas núpcias, é o mesmo que levou Moisés a permitir o divórcio: a dureza do coração. Tal como Cristo corrigiu a lei de Moisés, também o Paráclito corrige Paulo.

No capítulo XV, o Cartaginês procura provar que a monogamia não é inacessível à fraqueza humana, por isso mesmo os montanistas ensinam um *modus nubendi*, sendo mais consistentes do que outros, que excluem da sua comunidade os que apostataram, mas acolhem os que não resistiram aos prazeres da carne. No penúltimo ponto defende que a vida viudal não é penosa de suportar, utilizando argumentos já utilizados no *Ad Uxorem*, como a prescibilidade da viúva de um homem que lhe suprima as necessidades materiais, bem como a mais-valia de não ter filhos.

No último capítulo, XVII, Tertuliano prolongando o tema do discurso escatológico de Mateus, apresenta um quadro do Juízo Final, onde serão os pagãos a julgar os cristãos, já que estes primeiros demonstram um respeito e zelo pelo casamento único e pela virgindade. O tratado termina com uma exortação irónica: se não conseguem imitar o segundo Adão, possam os cristãos imitar o primeiro, que se casou apenas uma vez, ou cite um terceiro Adão que tenha casado novamente e assim possam os próprios ser o que os outros dois não permitem que sejam.

2.6. A condição da mulher ao tempo de Tertuliano

Em seguida iremos abordar a presença da mulher na especificidade do mundo romano, uma vez que, como veremos, a mulher tinha em termos de autonomia oportunidades distintas do que as experienciadas em outras partes do mundo à mesma época. Veremos também os papéis que a literatura cristã dos primeiros séculos atribuía às mulheres e desta forma entender quais os papéis apropriados à mulher cristã do século II. Por fim, faremos uma incursão sobre a forma como Tertuliano tem sido olhado em relação às mulheres, nomeadamente as acusações de misógino de quem tem sido alvo.

2.6.1. A mulher no mundo romano

É sabido que, ao contrário do que sucedia na sociedade grega, a mulher romana tinha alguma presença na vida pública. Era comum acompanhar o marido nos banquetes. Desde o princípio da época imperial era habitual a presença feminina no fórum, nas termas, nos teatros

e nos jogos, contudo não possuía qualquer atividade política⁴³². A participação das mulheres na vida pública, nas cidades das regiões mediterrânicas, pode ser explicada pela difusão da cidadania romana e do direito civil romano. São de salientar as leis romanas de herança, a separação de bens entre marido e mulher no casamento romano *sine manus*, a forma mais comum de casamento no período imperial, e o *ius trium liberorum*, o direito de três filhos, que dava plena capacidade jurídica, como proprietárias a mulheres cidadãs romanas com três ou mais filhos⁴³³. Assim, as mulheres tornaram-se *sui iuris*, ou seja, independentes jurídica e financeiramente de uma forma sem precedentes⁴³⁴. Mesmo as mulheres sob um tutor, não foram prejudicadas e pelo menos «no que diz respeito à propriedade, a capacidade jurídica dos homens e das mulheres romanos é virtualmente a mesma»⁴³⁵.

As oportunidades que acompanharam a prosperidade de Cartago não se limitaram aos habitantes masculinos, mas também privilegiaram as mulheres, especialmente devido às leis do direito romano, que permitiam a possibilidade de manter a propriedade por direito próprio⁴³⁶. Assim, e graças à natureza relativamente igualitária das leis romanas, as mulheres controlavam significativas propriedades, com pouca ou nenhuma interferência masculina⁴³⁷. Embora as mulheres não pudessem aspirar a uma carreira política, estudos recentes sobre a presença «monumental» das mulheres em inscrições públicas urbanas, mostraram que as mulheres abastadas podiam e faziam contribuições regulares para a vida cívica⁴³⁸. Quanto menor o estatuto social, menos evidências existem, e por isso torna-se mais difícil medir a sua participação na vida cívica. Ainda assim, mesmo as mulheres que não foram homenageadas em inscrições, contribuíram para as economias locais⁴³⁹. Em suma, as mulheres de todo o espectro

⁴³² Cf. Pier Angelo Gramaglia, trad., «La condizione femminile nel mondo ellenistico-romano», em *De Virginibus Velandis: la condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, por Tertulliano, Cultura cristiana antica (Borla, 1984), 14–16.

⁴³³ Cf. Emily Ann Hemelrijk, «Public Roles for Women in the Cities of the Latin West», em *A Companion to Women in the Ancient World*, ed. Sharon L. James e Sheila Dillon (Wiley, 2012), 488.

⁴³⁴ Cf. Jane F. Gardner, *Being a Roman Citizen* (London: Routledge, 1993), 85–109.

⁴³⁵ Jane F. Gardner, «Gender-Role Assumptions in Roman Law», *Echos du monde classique: Classical news and views* 39, n.º 3 (1995): 393.

⁴³⁶ Cf. Kathryn Marie Thostenson, «Fellow Servants in the Lord: Tertullian on Women, the Body, and Sexual Difference in Roman Carthage» (Edinburgh, University of Edinburgh, 2019), 50.

⁴³⁷ Cf. Emily Ann Hemelrijk, *Hidden lives, public personae: women and civic life in the Roman West* (Oxford New York: Oxford University Press, 2015), 23.

⁴³⁸ Cf. Claude Briand-Ponsart, «Autocélébration des femmes dans les provinces d’Afrique: entre privé et public», em *Autocélébration des élites locales dans le monde romain: contextes, images, textes*, ed. Mireille Cèbeillac-Gervasoni, Laurent Lamoine, e Frédéric Trément (Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007), 173–86; Cf. Rachel Meyers, «Female Portraiture and Female Patronage in the High Imperial Period», em *A Companion to Women in the Ancient World*, ed. Sharon L. James e Sheila Dillon (Wiley, 2012), 453–66; Cf. Christian Witschel, «The Public Presence of Women in the Cities of Roman North Africa. Two Case Studies: Thamugadi and Cuicul», em *Women and the Roman City in the Latin West*, ed. Emily Ann Hemelrijk e Greg Woolf (Leiden-Boston: Brill, 2013), 85–106.

⁴³⁹ Cf. Thostenson, «Fellow Servants in the Lord», 53.

social da sociedade de Cartago, tiveram uma presença pública, tendo contribuído e beneficiado da prosperidade da cidade.

2.6.2 A mulher na literatura cristã dos primeiros séculos

A literatura dos primeiros séculos do cristianismo reflete, obviamente, os contextos em que surge. Não deve, por isso, causar espanto a assimetria que também nos autores cristãos continua a notar-se entre os homens e as mulheres. Tanto nos direitos que lhes eram atribuídos, a possibilidade ou não do uso da palavra, é na literatura (quase toda masculina) que temos acesso aos factos: ainda que praticamente só na narrativa masculina.

Tal circunstância e condicionalismo cultural não significa que, na realidade, a mulher tivesse o papel que os códigos culturais e literários lhe atribuem. Especialmente nas comunidades cristãs, sabemos da nova relevância assumidas pelas mulheres⁴⁴⁰. A figura feminina não é esquecida, ainda que a sua menção seja em menor quantidade nesta literatura; é também através destas referências que se torna possível perceber qual o papel das mulheres naquele tempo.

Os papéis referidos para as mulheres são essencialmente quatro: enquanto (i) mártires, (ii) virgens, (iii) profetizas e (iv) esposas e mães. As mulheres com papéis de liderança e de instrução, surgem normalmente associadas a movimentos cismáticos ou heréticos⁴⁴¹, sendo especialmente prementes no montanismo.

O martírio era um dos «ministérios» mais igualitários da Igreja⁴⁴². Tanto nos *Acta Martyrum Scillitanorum*, anteriormente referida, como na *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, temos exemplos de homens e mulheres que suportam provações e execuções juntos. O caso da *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* reporta o martírio de duas mulheres africanas, Perpétua e Felicidade, a segunda escrava da primeira, no ano 203 por decapitação no anfiteatro de Cartago, na perseguição de Septímio Severo. Tertuliano defendia o sacrifício do martírio para ambos os sexos e nos seus textos encorajou, especificamente, as mulheres a prepararem-se para tal⁴⁴³. Isto significa que esperava que as mulheres fossem capazes de suportar esse sacrifício extremo, tal torna-se especialmente evidente quando o Apologista aponta para a fortaleza de mulheres mártires, como exemplos a serem imitados por outros cristãos, homens ou mulheres⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Cf. Elizabeth A. Clark, «Women», em *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson, Garland Reference Library of the Humanities 846 (New York: Garland, 1990), 940–41.

⁴⁴¹ Cf. Everett Ferguson, *Early Christians speak: faith and life in the first three centuries*, 3rd ed (Abilene, TX: ACU Press, 1999), 233.

⁴⁴² Cf. Ferguson, *Early Christians speak*, 232.

⁴⁴³ Cf. Tertuliano, *De Cultu Feminarum*, II, 13, 4–7.

⁴⁴⁴ Cf. Tertuliano, *De Anima*, LV, 4.

Os autores cristãos olhavam a virgindade como uma forma de vida superior, ou seja, embora se afirmasse a bondade de outras formas de vida, a renúncia a essas por uma vocação considerada superior, era vista como um bem maior⁴⁴⁵. Tertuliano indica que as virgens eram consagradas e «casadas com Cristo» e assim eram distinguidas enquanto virgens. Sabemos que não desempenhavam funções sacerdotais, pois o nosso autor refere que o mandamento de Paulo as proíbe de ensinar, batizar ou servir a Eucaristia (Cf. 1 Cor 14, 34-35). Além da menção destas restrições, há um silêncio em relação às virgens, contudo, defende Rankin, eram «símbolo da santidade da Igreja e da vida cristã virtuosa»⁴⁴⁶.

As mulheres que receberam o dom de profecia eram também muito estimadas por Tertuliano, na sua fase montanista. O autor argumenta que todos os cristãos podem, por meio do Espírito Santo, receber o dom da profecia⁴⁴⁷, no entanto, enfatiza especificamente o direito das mulheres de praticar esse dom. Por exemplo, no *Adversus Marcionem* V, VIII, 11, Tertuliano explica que o mandamento de Paulo para as mulheres ficarem em silêncio na Igreja, não se destina a calar as profetisas. Temos evidências de que havia profetisas em Cartago, pois Tertuliano menciona vários oráculos femininos na sua comunidade⁴⁴⁸, e parece claro que respeitava o dom destas mulheres, uma vez que frequentemente recorre à autoridade dos seus oráculos como prova do seu argumento.

De forma semelhante às virgens, também as viúvas tinham um papel de destaque. O título dado às viúvas como «altar de Deus» é bastante revelador da forma como os primeiros cristãos entendiam o sacrifício⁴⁴⁹, sendo também este usado por Tertuliano⁴⁵⁰. Esta imagem reflete duas linhas de pensamento: a primeira que o sustento providenciado às viúvas seria um sacrifício, logo essa oferta seria como levar um sacrifício ao altar; a segunda, que as obras realizadas pelas viúvas, especialmente a oração e o cuidado para com os indigentes, eram vistos como um sacrifício espiritual. Portanto, as viúvas eram também o lugar onde o sacrifício era oferecido a Deus⁴⁵¹. Nos primeiros séculos há referência a um grupo de viúvas, que deveriam ter alguma importância, já que Paulo na sua primeira carta a Timóteo, a este se refere e cuja atividade mais relevante seria a oração, mas também o cuidado dos enfermos (1 Tm 5, 9-12). O Apóstolo dos gentios não só se refere a ele como estabelece critérios para deste fazer parte

⁴⁴⁵ Cf. Ferguson, *Early Christians speak*, 231.

⁴⁴⁶ David Rankin, *Tertullian and the church* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995), 179.

⁴⁴⁷ Cf. Tertuliano, *De Anima*, XI, 3-4. De referir que este tratado está classificado, como citado anteriormente, na fase de influência montanista.

⁴⁴⁸ Cf. Tertuliano, *De Anima*, IX, 4; *De Virginibus Velandis*, XXVII, 3.

⁴⁴⁹ Cf. Margaret S. Schatkin, «Widows», em *Encyclopedia of Early Christianity*, ed. Everett Ferguson, Garland Reference Library of the Humanities 846 (New York, NY: Garland, 1990), 938-39.

⁴⁵⁰ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, 7, 4.

⁴⁵¹ Cf. Carolyn Osiek, «The Widow as Altar: The Rise and Fall of a Symbol», *Second Century* 3 (1983): 166-67.

em 1 Timóteo 5, 9–10: «ter pelo menos sessenta anos, ter sido esposa de um só marido, gozar do testemunho de boas obras, tiver educado os filhos».

Tertuliano também menciona nos seus escritos, alguns critérios, semelhantes aos de Paulo, para que as viúvas possam pertencer a este grupo, nomeadamente no *Ad Uxorem* I, VI e no *De Virginibus Velandis*, IX, 3. O nosso autor sugere que estas viúvas são representantes importantes da Igreja, sendo que forneciam conforto e conselhos a outras mulheres da comunidade e, por vezes, eram solicitadas para cuidar de cristãos viúvos⁴⁵², recomendação que já havia dado ao seu amigo viúvo no *De Exortatione Castitatis*, como referimos.

«As mulheres aparecem com mais frequência na literatura cristã primitiva nos seus papéis tradicionais de esposas e mães»⁴⁵³, refletindo as normas da sociedade judaica, grega e romana sobre as funções e deveres de diferentes classes na sociedade. O marido era o chefe da família, mas na esfera do lar a esposa era responsável pela gestão doméstica, embora a sua responsabilidade final seja para com a autoridade do marido⁴⁵⁴. Tertuliano demonstra uma consciência das maneiras práticas pelas quais as realidades legais e sociais do casamento no mundo romano poderiam ter um impacto negativo, na capacidade de um cristão servir a Deus e à Igreja⁴⁵⁵. Especialmente no seu texto *Ad Uxorem*, defende como as responsabilidades cristãs, os jejuns, as vigílias, a visita aos pobres, a hospitalidade, entre outras, poderiam ser proibidas ou motivo de suspeita pela parte do marido pagão. Contudo, parece claro que para o Apologista o casamento era digno de respeito e honra, pois em todo o seu discurso sobre as desvantagens do casamento com um pagão, nunca advoga a desobediência ou a deslealdade ao cônjuge e opõe-se claramente ao divórcio⁴⁵⁶. Também não podemos esquecer o seu discurso panegírico ao casamento cristão no final de *Ad Uxorem*, que parece sugerir que, pelo menos em alguns casos, poderia encorajar os esposos a uma vivência frutuosa da fé e ao serviço da Igreja.

2.6.3 A mulher nos textos de Tertuliano

Tertuliano escreve alguns tratados dirigidos especialmente às mulheres, como é o caso do *Ad Uxorem*, do *De Cultu Feminarum* e do *De Virginibus Velandis*. Ao fazê-lo, mostra preocupar-se com o mundo feminino, e com os efeitos sobre as mulheres dos costumes e valores de uma sociedade marcada pela corrupção e a imoralidade. Neste contexto, apela às cristãs cartaginesas que não se deixem seduzir pelo luxo, excessos e imoralidades do tempo e das

⁴⁵² Cf. *De Virginibus Velandis*, IX, 3; Cf. *De Exhortatione Castitatis*, XII, 2; Cf. *De Monogamia*, XVI, 3.

⁴⁵³ Ferguson, *Early Christians speak*, 230.

⁴⁵⁴ Cf. Ferguson, *Early Christians speak*, 230.

⁴⁵⁵ Cf. Thostenson, «Fellow Servants in the Lord», 86.

⁴⁵⁶ Cf. Thostenson, «Fellow Servants in the Lord», 86.

modas⁴⁵⁷. É desta preocupação que surge o *De Cultu Feminarum*, onde encontramos o seguinte trecho:

«Ó mulher, nas dores e ansiedades dás à luz, vives girando em volta do teu marido, és dominada por ele, e não sabes que, afinal, Eva és tu mesma? Ainda vive em nossos tempos a sentença de Deus a respeito do teu sexo: necessário é que vivas na condição de culpada. És a porta do diabo, aquela que tocou a árvore proibida. És quem primeiro fugiu à lei divina, quem persuadiu aquele que o diabo não conseguira agredir. És quem tão facilmente despedaçou a imagem de Deus que o homem era. Por teu merecimento — a morte — o próprio Filho de Deus teve de morrer. E o que trazes no pensamento é cobrires de jóias os teus vestidos de peles?»⁴⁵⁸

Esta passagem, mesmo admitindo uma hipérbole considerável, parece revelar um Tertuliano extremamente agressivo e excepcionalmente cruel para com o sexo feminino⁴⁵⁹.

Estas palavras dirigidas às mulheres, que aos nossos dias são perçecionadas como portadoras de uma inocultável violência, devem ler-se à luz da cultura e mentalidade do seu tempo, nada favorável ao reconhecimento do estatuto social e político da mulher. Abundam, na literatura romana vozes que o confirmam. Para citar apenas alguns exemplos Ovídio, autor do século I, na sua obra *Amores*, uma poesia em dísticos elegíacos, no poema I, 7 após agredir a sua amante mascara o falso remorso, recorrendo ao humor e à ironia⁴⁶⁰. No mesmo poema, as demonstrações de afeto estão muito próximas do que hoje consideramos abuso físico, e a brutalidade para com a mulher é racionalizada através da atitude do *amator*⁴⁶¹. Noutra das suas poesias, *Artis Amatoriae*, o homem é apresentado como um predador, contrastando com a mulher, a presa, e tem o direito de recorrer violência, acaso a mulher, pela qual nutre desejo, rejeitar as suas investidas⁴⁶². Nestas obras, as mulheres surgem como seres sem identidade, e instrumentos ao serviço do prazer masculino, a quem devem servir, dando-lhe descendência.

⁴⁵⁷ Cf. Virginia Alfaro Bech e Victoria Eugenia Rodríguez Martín, «Introducción», em *El adorno de las mujeres: De cultu feminarum*, por Tertullian, Clásicos Universidad de Málaga (Málaga: Universidad de Málaga, 2001), 79–81.

⁴⁵⁸ Tertuliano, *De Cultu Feminarum*, I, 1-2: «In doloribus et anxietatibus paris, mulier, et ad uirum tuum conuersio tua et ille dominatur tui: et Euam te esse nescis? Viuit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo: uiuat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua; tu es arboris illius resignatrix; tu es diuinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non ualuit; tu imaginem Dei, hominem, tam facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius Dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?».

⁴⁵⁹ Cf. Frank Forrester Church, «Sex and Salvation in Tertullian», *The Harvard Theological Review* 68, n.º 2 (1975): 85.

⁴⁶⁰ Cf. William Turpin, «Commentary», em *Ovid, Amore, Book 1* (Cambridge: Open Book Publishers, 2017), 85.

⁴⁶¹ Cf. Ellen Greene, «Travesties of Love: Violence and Voyeurism in Ovid “Amores” 1.7», *The Classical World* 92, n.º 5 (1999): 415.

⁴⁶² Cf. Ovídio, *Artis Amoriae*, Liber I.

Da mesma época, temos ainda Juvenal que na sua obra *Satires* dedica o capítulo VI, o maior, a uma crítica mordaz às mulheres, com grande ênfase nas que são casadas. O poeta retrata as mulheres como manipuladoras, exploradoras e adúlteras. O único motivo para um homem estar com uma mulher era a satisfação visual, pois ama-se o rosto, mas não a esposa⁴⁶³. Juvenal tenta demover o seu amigo Póstumo de casar defendendo que até a morte é preferível: «Perdeste o juízo! Vais casar, Póstumo? Diz-me por qual Tisífone, por qual serpente ficaste louco? Com tantas cordas à tua disposição, com tantas janelas altas e vertiginosas, com a ponte Emília aos teus pés, tu pensas em suportar uma mulher?»⁴⁶⁴ Juvenal chega mesmo a sugerir que a relação com um jovem rapaz é preferível ao casamento com uma mulher⁴⁶⁵. O poeta, analisando a mulher casada, aponta todas as suas obras e pensamentos vis, a sua luxúria e as exigências de escravos, terras, joias, referindo ainda que a esposa estará sempre numa procura de cantores, artistas, e até gladiadores com quem cometer adultério e, assim, dará ao seu marido filhos que não são os seus. Com este enquadramento, a períclope apresentada de Tertuliano, quando comparada com a poesia de Juvenal ou de Ovídio, não revela diferenças assim tão significativas, à primeira vista.

Talvez nenhum autor da Igreja antiga tenha sido tão condenado pelas suas posições em relação às mulheres, quanto o nosso Cartaginês⁴⁶⁶. Em 1901, Monceaux, a partir do fragmento referido, afirma que «Tertuliano é o primeiro dos grandes misóginos cristãos»⁴⁶⁷. E assim foi lançado o mote para a classificação do nosso autor como misógino. A partir do mesmo excerto, em 1945, Simone de Beauvoir defende que desde os seus primórdios, o cristianismo contribuiu para a opressão da mulher, atribuindo a Tertuliano uma parte importante pela iniciação desta dinâmica⁴⁶⁸. De facto, variadíssimos autores como Nancy Van Vuuren⁴⁶⁹, Vern e Bonnie Bullough⁴⁷⁰, Mary Daly⁴⁷¹, Rosemary Ruether⁴⁷² e Elisabeth Schüssler Fiorenza⁴⁷³ utilizam esta passagem para fazerem valer os seus argumentos, não apenas da misoginia de Tertuliano, mas do cristianismo desde os primeiros séculos.

⁴⁶³ Cf. Juvenal, *Satura* VI, 143-144.

⁴⁶⁴ Juvenal, *Satura* VI, 25-32.

⁴⁶⁵ Cf. Juvenal, *Satura* VI, 25-32

⁴⁶⁶ Cf. Barbara Finlay, «Was Tertullian a Misogynist? A Reconsideration», *The Journal of The Historical Society* III, n.º 3-4 (Summer/Fall de 2003): 503.

⁴⁶⁷ Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, I, 387.

⁴⁶⁸ Cf. Simone de Beauvoir, *O Segundo Sexo I: os factos e os mitos*, vol. I (Lisboa: Quetzal Editores, 2008), 142.

⁴⁶⁹ Cf. Nancy Van Vuuren, *The subversion of women as practiced by churches, witch-hunters, and other sexists* (Philadelphia: Westminster Press, 1973), 29.

⁴⁷⁰ Cf. Vern L. Bullough e Bonnie Bullough, *The subordinate sex: a history of attitudes toward women* (Urbana: University of Illinois Press, 1973), 114.

⁴⁷¹ Cf. Mary Daly, *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation* (Boston: Beacon Press, 1985), 44.

⁴⁷² Cf. Rosemary Radford Ruether, *Religion and sexism; images of woman in the Jewish and Christian traditions* (New York: Simon and Schuster, 1974), 157.

⁴⁷³ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Second impression (London: SCM Press, 1983), 55.

Frank Church afirma que Tertuliano tem a mesma opinião em relação a certos assuntos, como a subordinação das mulheres aos maridos, o seu silêncio na Igreja, ou a proibição de batizar e ensinar, que os seus contemporâneos. Contudo, parece que para Tertuliano, tanto o homem como a mulher são igualmente capazes da salvação oferecida por Cristo, ao contrário do que parece sugerir uma leitura literal e limitada do excerto do *De Cultu Feminarum*⁴⁷⁴, anteriormente referido. Além disso, defende que neste texto Tertuliano culpa apenas a mulher do pecado original, enquanto noutros textos atribui a culpa só a Adão e noutros, tanto a Adão como a Eva⁴⁷⁵. Desta forma, a passagem apresentada ao ser lida fora do contexto do próprio texto e do restante *corpus* de Tertuliano, ignorando o seu estilo muitas vezes bastante hostil, permite, de facto, leituras enviesadas da posição e valor da mulher para Tertuliano.

Donna-Marie Cooper propõe-se analisar a obra de Tertuliano no contexto retórico próprio, a fim de entender o significado e o propósito das várias passagens, com uma ênfase no *De Cultu Feminarum* I, 1–2, que foram controversas entre as estudiosas feministas. Apoiando-se na retórica do autor, bem como na crítica feminista que lhe é feita, oferece uma leitura mais abrangente da visão de Tertuliano sobre as mulheres. Cooper começa por analisar os tratados em que o nosso autor menciona o pecado original e conclui que a passagem anteriormente citada é a única em que Tertuliano atribui culpa explícita e exclusiva pela Queda a Eva, sendo que em todas as outras a culpa recai sobre Adão, Adão e Eva ou o diabo⁴⁷⁶. Em seguida, e analisando todo o texto do *De Cultu Feminarum*, afirma que o propósito do excerto era uma estratégia retórica para tornar a audiência mais atenta e recetiva ao que Tertuliano tinha a dizer ao longo do restante tratado, nomeadamente persuadir as mulheres cristãs de que a forma como se vestiam as deveria distinguir das pagãs e refletir a sua identidade cristã⁴⁷⁷. Posteriormente, e alargando o espectro da sua análise aos textos *De Anima* e *De Resurrectione Carnis*, Donna-Marie Cooper sugere que para Tertuliano a mulher é igual ao homem no desígnio original de Deus e que o Cartaginês defendia uma ressurreição sexuada, na qual homens e mulheres retêm os seus órgãos sexuais no estado ressuscitado, embora a sua função procriadora cesse, e assim não só a mulher é uma parte intencional original da criação de Deus, como não existe apenas devido ao seu valor procriativo⁴⁷⁸. Finalmente, Cooper examina o *corpus* de Tertuliano, a fim de descobrir quais os papéis na comunidade cristã e na sociedade que o autor considerava prerrogativa exclusivamente masculina e quais os que seriam abertos às mulheres e defende que Tertuliano afirmava que as funções de ensinar e batizar eram unicamente permitidas aos

⁴⁷⁴ Cf. Church, «Sex and Salvation in Tertullian», 101.

⁴⁷⁵ Cf. Church, «Sex and Salvation in Tertullian», 85–87.

⁴⁷⁶ Cf. Donna-Marie Cooper, «Was Tertullian a Misogynist? A re-examination of this charge based on a rhetorical analysis of Tertullian's work» (Exeter, University of Exeter, 2009), 22–37.

⁴⁷⁷ Cf. Cooper, «Was Tertullian a Misogynist?», 38–65.

⁴⁷⁸ Cf. Cooper, «Was Tertullian a Misogynist?», 201–5.

homens. Todavia, valoriza os papéis da viúva, da virgem, da profetisa e da mártir, papéis influentes e ativos que Tertuliano encorajou as mulheres a exercer⁴⁷⁹. Desta forma, no final da sua investigação, conclui que a acusação de misoginia levantada contra Tertuliano é, até certo ponto, infundada, revelando ainda alguns aspetos mais positivos da visão de Tertuliano sobre as mulheres que foram negligenciados, uma vez que as estudiosas feministas se concentraram apenas em uma passagem do *corpus* do Cartaginês⁴⁸⁰.

Finlay defende que «Tertuliano não era tanto misógino quanto intransigente»⁴⁸¹, ainda que com uma visão androcêntrica própria do seu tempo e contexto, e com uma relação ambivalente face às mulheres, comum aos Padres da Igreja⁴⁸² da sua época. Desta forma, as acusações de misoginia face ao nosso autor, devem-se aos seus intérpretes posteriores, que escolheram seletivamente enfatizar o lugar-comum que vê na mulher a «porta do diabo», ignorando as suas condenações semelhantes à vaidade masculina, bem como a relação positiva com as mulheres que outros textos seus revelam⁴⁸³. Ainda que para o Apologista, os papéis dos homens e das mulheres, tanto na sociedade como na Igreja, fossem distintos, as mulheres eram capazes de uma vida exemplar de santidade, oração e discipulado ao serviço de Deus e da comunidade⁴⁸⁴. A presença das mulheres era, no entanto, forte, em duas áreas, o martírio e o ascetismo em vários escritos de Tertuliano⁴⁸⁵. Assim, Finlay defende que para Tertuliano «tanto as mulheres como os homens eram igualmente dignos diante de Deus, igualmente responsáveis pelas suas escolhas morais e igualmente capazes de reivindicar a promessa do Reino de Deus neste mundo e no próximo»⁴⁸⁶.

Em suma, e após esta breve incursão, podemos defender que Tertuliano demonstrava uma visão da mulher, não tão negativa como parece revelar a leitura isolada do seu texto *De Cultu Feminarum*. Não esquecendo que estamos diante de um homem fruto do seu contexto, a cidade de Cartago do século III, é certo que valorizou o papel e a influência da mulher, tanto na Igreja como na sociedade do seu tempo, tanto é que escreveu várias obras dirigidas às mulheres.

⁴⁷⁹ Cf. Cooper, «Was Tertullian a Misogynist?», 206–49.

⁴⁸⁰ Maioritariamente a referência é a *De Cultu Feminarum*, I, 1-2. Cf. Cooper, «Was Tertullian a Misogynist?», 255.

⁴⁸¹ Finlay, «Was Tertullian a Misogynist? A Reconsideration», 523.

⁴⁸² Cf. Ruether, *Religion and sexism; images of woman in the Jewish and Christian traditions*, 157.

⁴⁸³ Cf. Finlay, «Was Tertullian a Misogynist? A Reconsideration», 523.

⁴⁸⁴ Cf. Finlay, «Was Tertullian a Misogynist? A Reconsideration», 524.

⁴⁸⁵ Cf. Clark, «Women», 941.

⁴⁸⁶ Finlay, «Was Tertullian a Misogynist? A Reconsideration», 524.

2.7 O casamento ao tempo de Tertuliano

No relato do Génesis após Adão ter nomeado todos os animais, dá-se conta de uma solidão original, então o próprio Deus que diz «Não é conveniente que o homem esteja só, vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele» (Gn 2, 18) e Deus a partir do homem cria a mulher para ser sua companheira. Ao ver a mulher Adão exclama «Esta é, realmente, osso dos meus ossos e carne da minha carne» (Gn 2, 23). Desta forma, o homem já não se encontra só, tem verdadeira e realmente uma companheira e auxiliar semelhante a si, com quem partilhar as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias.

2.7.1 O casamento no Direito romano

O casamento, em contexto romano, é a situação com relevância jurídica, resultante da convivência de um homem com uma mulher como *maritus* e *uxor*, configurada socialmente como *nuptiae*⁴⁸⁷. A *iusta nuptiae*, e mais tarde o *iustum matrimonium* ou *legitum matrimonium*, era o casamento contraído de acordo com a *ius civili*, ou seja, onde eram exigidos requisitos de acordo com o direito. Inicialmente o substantivo *matrimonium* parece ter estado reservado para a união entre um homem e uma mulher que não estava de acordo com a *ius civile*⁴⁸⁸. A *nuptiae* consistia na vontade continuada e permanente de querer viver como marido e mulher, ou seja, a comunhão total de vida, ou *affectio maritalis*, que se traduz no *honor matrimonii*⁴⁸⁹, isto é, na partilha por parte da esposa da mesma dignidade e do *status* social do marido, implementada através da *Lex Iulia et Papia Poppaea*, introduzidas pelo imperador Augusto em 18 a.C. e 9 d.C.⁴⁹⁰. Estas leis, que pretendiam favorecer o casamento e a procriação dentro das tradições e dentro da família romana, estiveram vigentes durante toda a época clássica, sendo apenas abolidas por Justiniano, e influenciaram todo o direito desde então⁴⁹¹.

Até ao tempo de Justiniano, *iustae nuptiae* distinguia-se de *matrimonium iuris gentium* que significava a coabitação de *peregrini*, *Latini* ou *Romani*. O casamento era entendido como *iustum* se tanto o homem como a mulher cumprissem os requerimentos para *conubium*⁴⁹². Não é reconhecido o *conubium*, as pessoas unidas por vínculos de parentesco, pessoas de condição social demasiado desigual, sem personalidade ou capacidade jurídica (o caso dos escravos que

⁴⁸⁷ Cf. Miguel Falcão, *Las prohibiciones matrimoniales de caracter social en el imperio romano*, Colección canónica de la Universidad de Navarra 20 (Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1973), 5.

⁴⁸⁸ Cf. Paul Van Geest, «Matrimonium», em *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, vol. I (Basel: Schwabe, 1986), 1206.

⁴⁸⁹ Cf. Falcão, *Las prohibiciones matrimoniales de caracter social en el imperio romano*, 7.

⁴⁹⁰ Cf. Paul Van Geest, «Nuptiae», em *Augustinus-Lexikon*, ed. Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, vol. I (Basel: Schwabe, 1986), 244.

⁴⁹¹ Cf. Falcão, *Las prohibiciones matrimoniales de caracter social en el imperio romano*, 11.

⁴⁹² Cf. Van Geest, «Nuptiae», 244.

nesse caso se designava de *contubernium*), rapazes menores de 14 anos, raparigas com menos de 12 anos de idade ou entre homem e besta⁴⁹³. Para além do *conubium*, a capacidade jurídica para constituir um *iustum matrimonium*, são também requeridas a capacidade física para exercer o ato conjugal e o consentimento das partes. Justiniano limita as condições para o divórcio, ainda assim prevê quatro tipos: por consentimento mútuo, por repúdio com justa causa (adultério cometido pela esposa ou concubinato da parte do marido), divórcio de *bona gratia* quando a situação do compromisso se alterou dramaticamente sem culpa (doença mental, cativeiro superior a cinco anos ou pela entrada numa nova religião) e repúdio sem justa causa, a única punível com pesadas sentenças⁴⁹⁴. A *Lex Iulia et Papia Poppaea* começa a decair politicamente e a perder vigência, devido à extensão da cidadania romana concedida a todos os cidadãos livres do Império e por influência da forma como era concebida cristãmente o matrimónio, que não tolerava nem a coação, nem as rígidas proibições matrimoniais⁴⁹⁵.

2.7.2 O ritual romano

O casamento nos primeiros séculos ocorre em dois tempos, um primeiro de negociações que levam ao compromisso do matrimónio, e um segundo composto pela celebração solene que marca propriamente o início da nova comunidade e comunhão de vida⁴⁹⁶. O direito romano reconhece a validade da promessa de casamento, onde o noivo concertava com o pai ou o tutor da noiva, e inicialmente entregava-lhe um anel⁴⁹⁷ como símbolo do compromisso matrimonial.

Para a celebração do casamento, a noiva vestia uma *tunica recta*, levava uma coroa de flores e utilizava um véu, o *flamenum*⁴⁹⁸. Na sua casa, esta é apresentada ao noivo pela *pronuba*, uma matrona casada uma única vez e com o marido ainda vivo, que simbolizava a esposa ideal. Eram consultados os *haruspices*, e lidas as *tabulae nuptialis*, o contrato de casamento, diante das testemunhas, e a noiva é entregue ao noivo pela *pronuba* que unia as mãos direitas dos noivos no *dextrarum iunctio*. São realizados sacrifícios aos deuses que precedem uma refeição. Após esta refeição a esposa é conduzida através de uma procissão até à casa do marido onde

⁴⁹³ Cf. Van Geest, «Nuptiae», 244.

⁴⁹⁴ Cf. Gérard Mathon, *Le mariage des chrétiens*, vol. I, Bibliothèque que d'histoire du christianisme 31 (Paris: Desclée de Brouwer, 1993), 26.

⁴⁹⁵ Cf. Falcão, *Las prohibiciones matrimoniales de caracter social en el imperio romano*, 11–12.

⁴⁹⁶ Cf. Jean-Philippe Revel, *Le mariage: sacrement de l'amour*, *Traité des sacrements* 7 (Paris: Les Éditions du Cerf, 2012), 209.

⁴⁹⁷ Entre os romanos era considerado como presente simbólico que garantia o contrato. No século I Plínio fala de um anel de ferro, sem pedras preciosas (Cf. Plínio, *Historia Naturalis*, XXXIII, 12), já Tertuliano fala num anel de ouro (Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, VI, 4-5).

⁴⁹⁸ Cf. Gonzalo Flórez García, *Matrimonio y familia*, 2ª ed. (reimp.) (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011), 134.

entra, tornando-se assim matrona. Finalmente, a esposa é liderada para o leito nupcial pelo cônjuge⁴⁹⁹.

2.7.3 O matrimónio nos primeiros séculos do cristianismo

Como lembra o anónimo *A Diogneto*, do século II «os cristãos não se distinguem dos demais homens, nem pela terra, nem pela língua, nem pelos costumes [...e] casam-se e geram filhos como os demais»⁵⁰⁰. Tertuliano só repudia, neste campo, a manutenção de alguns costumes pagãos, uma vez que os considera idolátricos, como por exemplo a coroação da noiva⁵⁰¹.

Inácio de Antioquia na sua carta a Policarpo, pede-lhe que fale com as suas irmãs para que amem o Senhor e se contentem com os seus maridos, em carne e em espírito e para que diga aos seus irmãos que amem as suas esposas como Cristo amou a Igreja, fazendo eco da carta de S. Paulo aos Efésios. Inácio aconselha: «homens e mulheres que se casam celebrem essa união com o conhecimento do bispo para que o matrimónio seja segundo o Senhor e não segundo o desejo, que tudo façam para glória de Deus»⁵⁰². Contudo não é possível, segundo Ritzer, sustentar que este preceito seja uma imposição, mas sim que o bispo de Antioquia queria aprovar as celebrações do matrimónio⁵⁰³. Excetuando este caso, não parecem ser exigidas especiais formalidades aos cristãos para celebrarem o casamento, sendo utilizadas as normas e costumes vigentes, desde que estivessem de acordo com a fé e moral cristãs⁵⁰⁴.

Tertuliano revela-nos no *Ad Uxorem II*, o que parece ser os primórdios de um ritual do matrimónio, em especial devido aos termos utilizados, nomeadamente *ecclesia conciliat, obsignat benedictio* e *pater rato habet*. Contudo, de acordo com Mathon, o seu significado não deve ser exagerado, como se a celebração do casamento cristão já estivesse inteiramente regulamentada pela Igreja, nesse tempo, sendo possível defender que na Igreja do Norte de África, antes da Igreja de Roma, a comunidade cristã assume e valoriza a celebração do casamento cristão⁵⁰⁵. Ambrósio refere também a bênção concedida pelo sacerdote⁵⁰⁶. No decurso dos três primeiros séculos, o casamento cristão foi marcado pela bênção nupcial,

⁴⁹⁹ Cf. Revel, *Le mariage*, 214.

⁵⁰⁰ Anónimo, *Πρὸς Διόγνητον Ἐπιστολή (A Diogneto)*, V, 1; 6.

⁵⁰¹ Cf. Tertuliano, *De Corona*, XVI.

⁵⁰² Inácio de Antioquia, *Πρὸς Πολύκαρπον (Epistula ad Polycarpum)*, V, 2: «πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἔνωσιν ποιῆσθαι, ἵνα ὁ γάμος ᾗ κατὰ κύριον καὶ μὴ κατ' ἐπιθυμίαν. πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γινέσθω».

⁵⁰³ Cf. Korbinian Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1970), 82.

⁵⁰⁴ Cf. Flórez García, *Matrimonio y familia*, 132.

⁵⁰⁵ Cf. Mathon, *Le mariage des chrétiens*, I:63.

⁵⁰⁶ Cf. Ambrósio de Milão, *De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium*, XVII.

análoga não só aos costumes pagãos, mas também judeus, e em alguns casos à presença do sacerdote⁵⁰⁷. A presença do sacerdote é ainda relatada por algumas representações em documentos arqueológicos, do século III, onde Cristo assiste à cerimónia matrimonial, substituindo a deusa Juno. O sacerdote parece substituir a *pronuba*, ao menos no século IV, assim nos é relatado por Gregório Nazianzo, que refere ser este também que une as mãos dos noivos⁵⁰⁸, menção feita também por Agostinho de Hipona⁵⁰⁹. O sacerdote não pronuncia apenas a bênção, mas intervirá cada vez mais nos ritos de coroação da noiva, e na união das mãos dos esposos⁵¹⁰, semelhante aos ritos romanos⁵¹¹.

Os escritos de Ambrósio indicam que a Igreja segue o mesmo princípio do direito romano, em que os noivos se tornam esposos através da manifestação do consentimento em permanecerem unidos⁵¹², ou seja do pacto conjugal⁵¹³, tal como mais tarde Agostinho⁵¹⁴ e João Crisóstomo⁵¹⁵ defendem, o essencial para a consumação do matrimónio é o consentimento dos esposos.

Durante o segundo século, a percepção do matrimónio foi determinada pelas polémicas entre a ortodoxia e a heresia, nomeadamente as questões levantadas pelos encratitas, os gnósticos e os montanistas. A relação sexual era vista como resultado do pecado original, e, por isso, os encratitas defendiam que os cristãos deveriam viver em abstinência. Ireneu, Clemente de Alexandria e Eusébio não condenaram tanto a doutrina, mas sim a forma de viver e a rejeição ao matrimónio⁵¹⁶.

Os gnósticos e Marcião desprezavam toda a matéria, pois defendiam que contaminava a alma, e assim também condenaram o casamento como uma obra da carne⁵¹⁷. Marcião foi denunciado por Tertuliano devido ao seu extremismo⁵¹⁸, e o gnóstico Tatianus foi criticado por Ireneu⁵¹⁹.

Os Montanistas mostravam aversão ao matrimónio pela busca da extrema perfeição. Mais uma vez, Tertuliano defende o casamento demonstrado a sua visão positiva⁵²⁰, ainda que

⁵⁰⁷ Cf. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, 111.

⁵⁰⁸ Cf. Gregório de Nazianzo, *Βιταλιανῶ* (*A Vitalianos*), *Epistula CXCI*.

⁵⁰⁹ Cf. Agostinho, *Sermo CCCXXXII In Natali Martyrum*, 4.

⁵¹⁰ Cf. Flórez García, *Matrimonio y familia*, 135.

⁵¹¹ Cf. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, 134–38.

⁵¹² Cf. Ambrósio de Milão, *De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium*, VI, 42.

⁵¹³ Cf. Flórez García, *Matrimonio y familia*, 132–33.

⁵¹⁴ Cf. Agostinho, *Contra Iulianum*, V, 12.

⁵¹⁵ Cf. João Crisóstomo, *Υπόμνημα εις τον Άγιον Ματθαίον τον Ευαγγελιστήν. ομιλία ΑΒ΄* (*Commentarius in Sanctum Matthæum Evangelistam Homilia XXXII*).

⁵¹⁶ Cf. Van Geest, «Nuptiae», 245.

⁵¹⁷ Cf. Van Geest, «Nuptiae», 246.

⁵¹⁸ Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem* I, XXIX; *Adversus Marcionem* IV, XI.

⁵¹⁹ Cf. Jerónimo, *Adversus Iovinianum*, I, 3.

⁵²⁰ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, II, 8; II, VIII, 6.

defenda o celibato como bem maior⁵²¹. O Cartaginês mais tarde, no seu período montanista, descreve o matrimónio como fraco e imperfeito em comparação com a virgindade⁵²², sem, contudo, condenar o casamento único. No século IV, Joviniano enfatiza que todo o cristão tem acesso à Salvação através do batismo, sendo irrelevantes os graus de ascetismo⁵²³. Joviniano defendia que o mérito e a recompensa do matrimónio e da continência eram idênticos, o que levou a que muitas jovens solteiras, viúvas e casadas abandonassem a sua opção ascética para formar família, até porque a sua opção implicava uma dupla perda para os aristocratas romanos: a propriedade e a herança⁵²⁴. Assim foi gerada, como resposta, uma grande defesa da vida asceta por parte de Sirício de Roma, Ambrósio e Jerónimo, onde enfatizaram o valor do celibato, da virgindade, do ascetismo e do sacerdócio face ao matrimónio⁵²⁵.

Os autores dos primeiros séculos, divergiam em relação em alguns temas quanto ao matrimónio. Por exemplo, Orígenes⁵²⁶ e Tertuliano⁵²⁷ defendiam que o casamento tinha sido instituído por Deus, enquanto Gregório de Nissa⁵²⁸ e João Crisóstomo⁵²⁹, mais tarde, tendem a olhá-lo como resultado do pecado original. Outro tema ainda em discussão, prendia-se com um novo casamento aquando da morte do marido, é certo que autores como Clemente de Alexandria⁵³⁰, Orígenes⁵³¹ e João Crisóstomo⁵³² não o condenavam, contudo também não o encorajavam. Já Jerónimo⁵³³ e Tertuliano⁵³⁴, no seu período de rutura com a Igreja, expressavam a sua aversão a estas segundas núpcias, de forma mais vigorosa.

A sacramentalidade do matrimónio em sentido estrito e técnico, não aparece expressa nos documentos eclesiásticos até ao século XII, época em que se desenvolvem tratados teológicos sobre os sacramentos, contudo a condição sacramental do matrimónio reconhece-se nos ensinamentos dos padres, na doutrina e práxis litúrgica da Igreja, bem como nas orientações morais, pastorais e disciplinares da tradição cristã⁵³⁵.

⁵²¹ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem I*, III, 7.

⁵²² Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem I*, XXIX; *De Monogamia*, I.

⁵²³ Cf. Van Geest, «Nuptiae», 246.

⁵²⁴ Cf. Juana Torres, «La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV», em *Herejes en la historia*, ed. Mar Marcos (Madrid: Editorial Trotta, 2010), 53–63.

⁵²⁵ Cf. Van Geest, «Nuptiae», 246. Nesta defesa alguns excessos foram cometidos, especialmente da parte de Jerónimo que critica as mulheres (de forma muito semelhante a Juvenal na sua Sátira IV já mencionada), o matrimónio e os filhos. Cf. Jerónimo, *Adversus Iovianum I*, 47.

⁵²⁶ Cf. Orígenes, *Ωριγένη, Εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον Εὐαγγέλιον Εξηγητικά Τομος ΙΔ´*, (*Commentarii in Matthaicum Liber XIV*), 23.

⁵²⁷ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem I*, II, 1.

⁵²⁸ Cf. Gregório de Nissa, *De Hominis Opificio*, XVII.

⁵²⁹ Cf. João Crisóstomo, *Περὶ Παρθενίας ΙΔ´* (*De Virginitate, XIV*), 19.

⁵³⁰ Cf. Clemente de Alexandria, *Στρώματα Τεταρτος (Stromata IV)* III, 1.

⁵³¹ Cf. Orígenes, *Ὁμιλία Ἱερεμίας Κ´* (*Homiliae in Ieremiam XX*), 4.

⁵³² Cf. João Crisóstomo, *Υπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Τιμόθεον Ἐπιστολὴν πρώτην Ὁμιλία Ε´*, (*In Epistulam Primam ad Timotheum Homilia V*), 9.

⁵³³ Cf. Jerónimo, *Adversus Iovianum I*, 15.

⁵³⁴ Cf. Tertuliano, *De Monogamia*, XIV.

⁵³⁵ Cf. Flórez García, *Matrimonio y familia*, 50.

2.7.4 O matrimónio em Tertuliano

As questões da moral sexual e conjugal foram amplamente abordadas por Tertuliano, consagrando-lhes vários tratados, ao longo de toda a sua atividade literária. O assunto é abordado especialmente nas obras *De Cultu Feminarum*, *Ad Uxorem*, *De Exhortatione Castitatis*, *De Virginibus Velandis* e *De Monogamia*. O Cartaginês escreveu ainda acerca das tribulações do casamento num ensaio perdido, intitulado *De Angustiis Nuptiarum Ad Amicum Philosophum*, onde terá tocado temas que provavelmente retomou nas obras que compôs mais tarde⁵³⁶.

Globalmente, Tertuliano parece ter uma visão algo negativa do matrimónio. Para ele, «os homens também justificam os seus matrimónios recorrendo à preocupação pela descendência e às alegrias, sem dúvida amargas, dos filhos»⁵³⁷.

Em muitas das posições menos elogiosas relativamente ao matrimónio, o nosso autor é filho do seu tempo e cultura. Sabemos que as escolas de filosofia desaconselhavam o homem sábio a casar-se, apresentando o matrimónio com tons sombrios; excetuavam-se os filósofos do alto império que reconhecem a necessidade da instituição para perpetuar as relações familiares e fortificar o estado⁵³⁸.

No século II, assistiu-se também em todo o Império, ao desenvolvimento de correntes de pensamento de inspiração religiosa, com influências platonistas e pitagóricas que eram hostis ao matrimónio, bem como práticas de abstinência sexual impostas aos ministros e aos fiéis de certos cultos⁵³⁹. Tertuliano oferece-nos alguns desses exemplos, classificando-os como contrafações diabólicas da continência cristã⁵⁴⁰.

Quanto ao casamento em si, a obra em que Tertuliano dedica mais atenção a este tema é o *Ad Uxorem*. Redigida no período católico, este opúsculo é dirigido à sua mulher de forma bastante carinhosa «minha muito amada companheira no serviço do Senhor»⁵⁴¹, e aconselha-a caso morra antes, a que não se case e, se o fizer, que seja apenas com um cristão. Embora, desaconselhando firmemente as segundas núpcias, após a viuvez⁵⁴², não condena o matrimónio em si mesmo, uma vez que este foi instituído por Deus, para a propagação do género humano,

⁵³⁶ Cf. Charles Munier, ed., *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne: I^{er}-III^e siècles*, Traditio Christiana 6 (Berne ; New York: P. Lang, 1987), XLVII–XLVIII.

⁵³⁷ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, 5, 1: «Addicunt, quidem sibi homines, causas nuptiarum de sollicitudine posteritatis et liberorum amarissima uoluptate».

⁵³⁸ Cf. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, XLVIII.

⁵³⁹ Cf. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, XLVIII; Cf. Claude Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Collection d'études anciennes (Paris: Les Belles Lettres, 1979), 261–62.

⁵⁴⁰ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VII, 5.

⁵⁴¹ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I. 1: «Dignum duxi, dilectissima mihi in domino conserua».

⁵⁴² Cf. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, 217.

mas apenas na sua forma monogâmica⁵⁴³. Ele sabe que Cristo não impôs a abstinência sexual, nem aboliu o casamento, contudo ainda que o casamento seja um bem, a continência é um bem superior, por isso preferível, como ensina o Apóstolo Paulo⁵⁴⁴. Com o vigor que lhe é característico, o retórico de Cartago rejeita todos os pretextos que classifica como frívolos para o segundo matrimônio após a viuvez, quer seja a concupiscência da carne, do mundo, ou para assegurar descendência, tudo isso parece fútil e indigno para um cristão, cuja principal preocupação é a sua salvação eterna⁵⁴⁵. Tertuliano compara os méritos da virgem aos da viúva, conferindo a palma a esta última, pois enquanto a primeira está dependente da graça, esta última depende da coragem e do esforço, numa palavra da virtude⁵⁴⁶.

No segundo livro do *Ad Uxorem* são abordados os problemas das uniões tornadas mistas após a conversão de um dos esposos, e Tertuliano defende que a morte do cônjuge ou o divórcio do mesmo são uma oportunidade para a continência ou para um casamento «no Senhor» segundo o preceito de Paulo, o que significa com um cristão⁵⁴⁷. Os casamentos mistos não são permitidos em nenhuma parte da Escritura, nem mesmo em 1 Coríntios 7, 12-14, aliás, esta perícopé até proíbe essas uniões, uma vez que apresenta os inúmeros perigos para a fé que essas relações revelam⁵⁴⁸. O autor classifica mesmo as mulheres que casam com um pagão, como adúlteras⁵⁴⁹. Diante todas as dificuldades e perigos inerentes aos casamentos díspares, Tertuliano opõe a bondade do matrimônio cristão⁵⁵⁰, a partilha dos bens espirituais, a harmonia, a confiança recíproca, a paz, a alegria e a presença de Cristo.

Pouco favorável ao segundo casamento no seu período católico o apologista africano condena-o veementemente o mesmo quando passa ao montanismo⁵⁵¹. O nosso autor formula uma certa interdição no primeiro livro do *Adversus Marcionem*, mas sublinha contra as tendências encratitas da seita, que a continência provém de um conselho e não de um preceito⁵⁵². No texto *De Exhortatione Castitatis*, do período ainda de influência montanista, o moralista africano dirige-se a um viúvo para o dissuadir a que se case novamente, retornando aos argumentos utilizados no *Ad Uxorem*. A obra santa e meritória do viúvo é guardar a continência e tornar-se a casar é ir contra a vontade de Deus, que terminou com as primeiras

⁵⁴³ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, II, 1.

⁵⁴⁴ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 2.

⁵⁴⁵ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, V, 1.

⁵⁴⁶ Cf. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, L.

⁵⁴⁷ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* II, I, 1; 4.

⁵⁴⁸ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* II, III, 3-4.

⁵⁴⁹ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* II, III, 1.

⁵⁵⁰ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* II, IV, 2-3. Mais tarde no seu período montanista, Tertuliano colocará nesta mesma categoria as cristãs que se casem não apenas após um divórcio, mas também depois da morte do seu cônjuge. Cf. Tertuliano, *De Monogamia*, XIV, 4.

⁵⁵¹ Cf. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, LI.

⁵⁵² Cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem* I, XXIX, 1;4.

núpcias⁵⁵³. Todavia são expostos novos argumentos, e Tertuliano apresenta todos os segundos casamentos como uma espécie de adultério, promovido pela concupiscência⁵⁵⁴. Os adversários do Cartaginês acusam-no de denegrir as segundas núpcias e o tratado *De Monogamia*, do período em que o autor é já assumidamente montanista, surge como resposta a estas críticas, bem como às de heresia levantadas contra as teses montanistas⁵⁵⁵. Tertuliano não faz qualquer concessão, como lhe é típico, e defende que a disciplina do Paráclito, ao contrário dos heréticos como os Marcionitas que destroem o casamento, ou como os católicos que o multiplicam, apenas os Psíquicos respeitam verdadeiramente a lei divina, praticando a monogamia⁵⁵⁶. Para ele, justificar as segundas núpcias através do dito de Jesus «a carne é fraca» ou através da autorização expressa do Apóstolo, não faz qualquer sentido, uma vez que a etapa da história foi alterada e a que estava a ser vivida, corresponde à da castidade. Além disso, o desejo primitivo de Deus foi a monogamia⁵⁵⁷, por isso Cristo proibiu o divórcio e restaurou o casamento à sua primeira regra da indissolubilidade (cf. Mt 19, 6). Por sua vez, o Paráclito retirou a autorização do segundo casamento que Paulo tinha permitido de forma provisória (1 Coríntios 7, 39)⁵⁵⁸. Agora, o Paráclito, convida todos os fiéis a renunciar ao casamento, a prepararem-se para o fim dos tempos e abraçarem a condição casta de Adão antes da queda, para assim chegarem às bem-aventuranças após a ressurreição⁵⁵⁹.

Devemos ter presente que Tertuliano esperava a Parusia brevemente:

«Nós encontramos-nos no momento em que chegaram ao fim os limites dos séculos; destinados por Deus antes da criação do Mundo para o extremo final dos tempos, somos instruídos pelo Senhor como que para castigar e, ousou dizer, para castrar o mundo. Nós somos inteiramente circuncidados tanto no espírito como na carne, porque no espírito e na carne fazemos a circuncisão dos bens mundanos»⁵⁶⁰

Por isso um verdadeiro cristão, na sua perspectiva, deveria ser humilde e possuir um espírito de pobreza, mas, também, recusar toda a magistratura, suspeitar de toda a atividade comercial, não devia apenas manter-se sóbrio, mas impor-se as mais severas restrições

⁵⁵³ Cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, I, 2-4; IV, 2.

⁵⁵⁴ Cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, XI, 1.

⁵⁵⁵ Cf. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, LII.

⁵⁵⁶ Cf. Tertuliano, *De Monogamia*, I, 1-2.

⁵⁵⁷ Cf. Tertuliano, *De Monogamia*, VI, 4-5.

⁵⁵⁸ Cf. Tertuliano, *De Monogamia*, XIV, 4.

⁵⁵⁹ Cf. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne*, LII.

⁵⁶⁰ Tertuliano, *De Cultu Feminarum*, II, 9, 8: «Nos sumus in quos decucurrerunt fines saeculorum; nos destinati a Deo ante mundum in extimationem temporum, tanquam castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a domino. Nos sumus circumcisio omnium, et spiritalis et carnalis. Nam et spiritu et carne saecularia circumcidimus».

alimentares e abster-se de qualquer vida sexual. O Cartaginês possui um espírito ascético exagerado e que abarca a pessoa inteira, bem como toda e qualquer atividade, e é por isso que escreve tantas obras⁵⁶¹.

Segundo Rambaux, uma marca distinta de Tertuliano é que se foca nos aspetos negativos da Revelação e suprime os positivos, por exemplo neste tema do matrimónio, emprega uma luta acérrima contra a concupiscência, não referindo que os cristãos podem usar tudo neste mundo, desde que o façam dando graças a Deus (1 Tm 4, 4-5); omitiu também que aos olhos de Deus, não é bom que o homem esteja só (Cf. Gn 2, 18) e que, ao menos em condições excepcionais, é necessário unir-se ao cônjuge, quer seja para a procriação, ajuda mútua e em encontros prazerosos e amorosos⁵⁶².

No capítulo seguinte, destacaremos a obra *Ad Uxorem*, e veremos através de que manuscritos chegou até nós, as possíveis datas da sua composição, a quem se dirige e, por fim, apresentaremos uma proposta de tradução do único texto sobre o matrimónio de Tertuliano, composto durante o período católico, que chegou até nós.

⁵⁶¹ Cf. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, 259.

⁵⁶² Cf. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, 260.

CAPÍTULO II

O TEXTO *AD UXOREM*

Neste segundo capítulo começaremos por tratar da transmissão da obra *Ad Uxorem*. Depois de resumirmos, na medida do possível, o percurso da obra até aos nossos dias, abordaremos o problema da sua datação. Para uma compreensão cabal do texto, é ainda importante perceber quem são seus principais destinatários. Finalmente, apresentaremos a nossa proposta de tradução para esta obra.

1. Transmissão do texto

O texto *Ad Uxorem* chegou até nós através de duas coleções de manuscritos, de forma desigual. A primeira, o *Corpus Agobardinum*, assim chamado devido ao bispo de Lião, Agobardo (816-840), que ordenou que se realizasse uma cópia dos manuscritos⁵⁶³, e cuja composição remonta ao século V⁵⁶⁴. Desta coleção que originalmente era composta por 21 tratados, temos acesso apenas a 13, mais ou menos completos⁵⁶⁵. A segunda, designada por *Corpus Cluniacense*, transcrito na Abadia de Cluny, no século VI, era constituída por 28 textos, organizados em dois volumes⁵⁶⁶. O *Corpus Cluniacense* chegou até nós, por um caminho com contornos e estágios mais sinuosos, a partir de duas famílias de documentos: a mais antiga formada pela *Paterniacensis* e a *Montepessulanus*, ambas do século XI⁵⁶⁷, onde não se encontra presente o *Ad Uxorem* mas, o manuscrito *Florentinus Magliabechianus* do século XV torna possível, aparentemente, suplantando essa perda⁵⁶⁸. A segunda família, remonta a um manuscrito perdido utilizado por Beatus Rhenanus em 1521 que é representado por outra versão do já referido *Florentinus Magliabechianus* e pelo *Luxemburgensis* do final do século XV⁵⁶⁹.

O texto a partir do qual realizaremos a proposta de tradução, apresenta uma compilação dos manuscritos *Agobardinum*, que se encontra em Paris na Biblioteca Nacional, pelas duas versões do *Florentinus Magliabechianus*, ambas na Biblioteca Nacional de Florença e por fim

⁵⁶³ Cf. Charles Munier, «Introduction», em *A son Épouse*, por Tertullien, Sources chrétiennes 273 (Paris: Editions du Cerf, 1980), 64; Cf. Salvador Vicastillo, «Introducción», em «*Prescripciones*» contra todas las Herejías, por Tertuliano, Fuentes patristicas 14 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001), 29; Cf. Johannes Quasten, *Patrology The ante-nicene literature after Irenaeus*, vol. II (Spectrum, 1953), 251–52.

⁵⁶⁴ Cf. Munier, «Introduction», 64; Cf. Quasten, *Patrology*, II:251–52.

⁵⁶⁵ Cf. Quasten, *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus*, 252; Cf. Vicastillo, «Introducción», 29.

⁵⁶⁶ Cf. Munier, «Introduction», 64.

⁵⁶⁷ Cf. Vicastillo, «Introducción», 29.

⁵⁶⁸ Cf. Munier, «Introduction», 65.

⁵⁶⁹ Cf. Munier, «Introduction», 65.

do *Luxemburgensis* que está no Luxemburgo, também na sua Biblioteca Nacional⁵⁷⁰. Contudo, o objetivo desta dissertação não é realizar uma crítica textual, por isso, não recorreremos diretamente a códices ou manuscritos, mas utilizamos a edição crítica do texto de Charles Munier⁵⁷¹.

2. Datação do texto

A datação dos textos antigos é sempre um desafio, e o caso das obras de Tertuliano não são exceção. Como vimos, a informação precisa é escassa no que toca à vida de Tertuliano e também, por isso, existe uma dificuldade acrescida em determinar com precisão as datas das suas composições. Braun reúne algumas opiniões críticas e numa primeira fase coloca esta «obra singular sobre o matrimónio cristão em toda a literatura patrística»⁵⁷², entre os anos 200 e 206, bem como Quasten⁵⁷³ Monceaux, Morhmann, e Le Saint⁵⁷⁴. Deckkers defende que o *Ad Uxorem* foi escrito entre o ano 198 e o ano 204, já Harnack situa esta obra entre as datas de 198 e de 202/203⁵⁷⁵, Koch baliza-a entre os anos 193-202/3, Noeldechen entre 204 e 207 e Adam em 204. René Braun faz mais tarde uma revisão das datas anteriormente prognosticadas e apresenta os anos entre 198 e 206⁵⁷⁶, como as mais prováveis para a composição do *Ad Uxorem*. Este será o espaço de tempo mais provável em que a obra terá sido escrita, até porque é o intervalo que abarca praticamente todos os anos em que a maior parte dos autores considera verosímil a criação desta epístola.

3. Destinatários

A grande maioria dos tratados e escritos de Tertuliano, revelam o seus conteúdos e temas a partir do seu título. Esse não é, contudo, o caso do *Ad Uxorem*. O título escolhido dá a entender tratar-se de uma carta escrita à sua mulher. Ainda que não existam motivos para duvidar que este texto fosse endereçado, de facto, à sua mulher, tal não exclui que Tertuliano tivesse a intenção de que esta carta visasse um público mais alargado, quer através da sua publicação⁵⁷⁷,

⁵⁷⁰ Cf. Munier, «Introduction», 65–66.

⁵⁷¹ Cf. Tertullien, *A son Épouse*, trad. Charles Munier, Sources Chrétiennes 273 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1980).

⁵⁷² Barnes, *Tertullian*, 137.

⁵⁷³ Cf. Quasten, *Patrology*, II,302.

⁵⁷⁴ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 571.

⁵⁷⁵ Cf. Harnack, *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II:273.

⁵⁷⁶ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 721.

⁵⁷⁷ Cf. Munier, «Introduction», 11; Cf. Adalbert G. Hamman, *Matrimonio y virginidad en la Iglesia antigua*, trad. Ramón Aragón e María Moreno (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 49; Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 100.

ou pela recitação pública diante da comunidade cristã⁵⁷⁸. Prova de que este texto se afasta de uma simples carta familiar ou de uma *consolatio* à sua mulher, é que desde o *exordium*, Tertuliano manifesta o desejo de que as suas recomendações sobre a viuvez e o casamento permitam, não apenas à sua mulher, mas «a qualquer outra mulher»⁵⁷⁹ permanecer numa casta viuvez⁵⁸⁰.

O nosso autor, seguindo a tradição de Plínio e Séneca, que também utilizaram um ponto de partida pessoal para distender a um público mais vasto⁵⁸¹, emprega a moldura simples e livre do género epistolar de forma a alcançar este seu propósito e, por isso, esta carta encontra-se entre «a meia distância entre a realidade e a ficção»⁵⁸². Esta missiva de exortação, é também uma variedade do género *deliberatium*, ou seja, enquadra-se no género escolástico da suasória⁵⁸³, cujas funções do orador são aconselhar, persuadir ou dissuadir, influenciando a decisão do ouvinte, tendo em conta uma decisão futura, utilizando antecedentes, factos ou comportamentos passados.

Assim podemos comprovar que esta carta aparentemente para a sua mulher se destina também a um público mais vasto e alargado.

4. Breve nota sobre a tradução

A breves momentos de nos focarmos no texto em si e na sua tradução, antecipamos algumas advertências que julgamos oportunas.

Antes de mais, a tradução deste texto obriga-nos a lidar com diversas dificuldades, entre as quais a óbvia singularidade de um latim que já não é o clássico de Cícero, mas também não é alheio aos preceitos da gramática e retórica antigas. Como em qualquer idioma, as novidades de sintaxe, das construções frásicas, a ordem das palavras e até as estruturas idiomáticas, nem sempre encontram fácil equivalência nos nossos dicionários de latim.

Temos também plena consciência que traduzir um texto antigo, não é um exercício de simples transposição de conceitos, mas obriga-nos a embrenhar-nos o mais possível no ambiente cultural, concetual, imaginário e espiritual que constituem as coordenadas do mundo do autor. Um autor que, ainda por cima, é tido como um dos grandes criadores da língua latina cristã. Um autor que pensa, ainda, com dicionário grego e escreve obras bilingues: grego e

⁵⁷⁸ Cf. Munier, «Introduction», 11; Tertuliano descreve este método no *Apologeticum*, XXIX, 18: «Post aquam manulem et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio convivium dirimit». Cf. Barnes, *Tertullian*, 117.

⁵⁷⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 6: «Alii feminae ad Deum pertinenti proficiat».

⁵⁸⁰ Cf. Munier, «Introduction», 10–11.

⁵⁸¹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 100.

⁵⁸² Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 100.

⁵⁸³ Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Liber III, 8, 6.

latim. Tudo isto nos obrigaria a conhecimentos mais aprofundados de toda a sua obra, tarefa e ambição, que nos ultrapassa e iria muito além do nosso presente intuito.

Para além desta dificuldade do dizível, a tarefa de traduzir depara-se também com o limite do indizível, contextos ocultos, conotações, características de um meio, de uma classe ou de um qualquer grupo⁵⁸⁴. Diante destas dificuldades, que ao limite poderiam tornar o texto intraduzível, parece-nos que cabe ao tradutor buscar o sentido, uma equivalência de sentido, sem com isso renegar a letra, as palavras, a sonoridade ou o ritmo.

«O acto de traduzir relaciona o estrangeiro - termo que abrange a obra, o autor, a sua língua - e o leitor a quem a obra traduzida se destina. E entre os dois, o tradutor que transmite, faz passar toda a mensagem de um idioma para o outro»⁵⁸⁵. O tradutor tem assim o papel de mediador, que serve tanto o estrangeiro na sua obra, como o leitor, matizando os pares traduzível e intraduzível, fidelidade e traição e a busca utópica de uma tradução perfeita. O tradutor é assim chamado a uma *hospitalidade linguística* «em que o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em sua casa, na sua própria morada de acolhimento, a palavra do estrangeiro»⁵⁸⁶. Assim, o tradutor torna-se mediador discreto e secreto colaborador da transposição cultural em que a fidelidade se torna a «bela e difícil lição de alteridade»⁵⁸⁷.

O aforismo *traduttore, traditore* é talvez das expressões mais conhecidas, que denuncia a impossibilidade de fazer justiça a um determinado texto, mas acreditamos que a mediação e a hospitalidade são os benefícios de uma tradução que superam amplamente a «traição».

Cientes de tudo isto, nesta tentativa de tradução do texto *Ad Uxorem*, buscámos a fidelidade à sintaxe latina, preservando tanto quanto possível as funções sintáticas de cada frase, ainda que por vezes estas tivessem de ser alteradas de forma a tornar o texto mais acessível ao leitor. Outro critério utilizado foi o de manter o campo semântico e conceptual de cada palavra, procurando identificar, com a ajuda do contexto, o que o autor pretenderia aludir. Estes critérios parecem permitir a procura de uma perfeição possível, numa imperfeição sempre inevitável.

⁵⁸⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Sobre a tradução*, trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo (Lisboa: Cotovia, 2005), 48.

⁵⁸⁵ Ricoeur, *Sobre a tradução*, 10.

⁵⁸⁶ Vitor Matos e Sá, *Da tradução como lição de alteridade* (Lisboa, 1968), 4.

⁵⁸⁷ Vitor Matos e Sá, *Da tradução como lição de alteridade* (Lisboa, 1968), 4.

5. Tradução do *Ad Uxorem*

Libre Primus/ Primeiro Livro

I,1. Dignum duxi, dilectissima mihi in domino conserua⁵⁸⁸, quid tibi sectandum sit post discessum de saeculo meum, si prior te fuero uocatus, iam hinc prouidere, ut prouisum obserues, mandare fidei tuae.

2. Nam saecularibus satis agentes sumus et utrique nostrum consultum uolumus talibus tabulas⁵⁹⁰ ordinamus; cur non magis de diuinis atque caelestibus posteritati nostrae prospicere debeamus et legatum⁵⁹¹ quodammodo praelegare:

admonitionem et demonstrationem⁵⁹² eorum quae ex bonis immortalibus et hereditate caelorum deputantur?

I,1. Considerarei adequado, minha muito amada companheira no serviço do Senhor, não só providenciar desde já o que deves seguir depois da minha partida deste mundo, se for chamado antes de ti, mas também confiar na tua fidelidade, para que observes aquilo que te vou sugerir⁵⁸⁹.

2. Pois se somos tão diligentes em relação às coisas deste mundo, e os dois queremos consolidar⁵⁹³ as nossas decisões, e para tais coisas estabelecemos testamentos, porque não devemos velar mais no que concerne às coisas divinas e celestes, para bem dos que ficam depois de nós, e deixar em modo de legado, uma exortação e demonstração onde sejam reconhecidos os bens eternos e a herança dos céus?

⁵⁸⁸ Termo comum aqui com um significado marcadamente cristão, em referências ao Novo Testamento, onde os fiéis são chamados *serui Dei* (cf. 1ª Pedro 2, 16) ou *serui Christi* (cf. Efésios 6, 6). Cf. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, II:335–37 Tertuliano utiliza frequentemente esta expressão. Cf. *De Paenitentia*, X, 4; *De Cultu Feminarum* II, I, 1; *Ad Uxorem* II, VIII, 5.

⁵⁸⁹ Literalmente: para que observes o providenciado.

⁵⁹⁰ Talibus tabulas: Seguindo o exemplo dos costumes orientais e das leis populares, os romanos da era imperial redigiram contratos de casamento escritos (*tabulae nuptiales*), assinados e selados na presença de testemunhas designadas. Esses documentos serviam para certificar o dote e expressavam as intenções matrimoniais dos esposos. Cf. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, 77 a 79; Tertuliano alude a eles posteriormente (*Ad Uxorem* II, III, 1), mas é possível que aluda aqui às *tabulae testamenti*, onde são registados os últimos desejos do testador (cf. Gaius, *Institutes*, II, 104), pois aborda o tratado como se de um testamento se tratasse. Cf. Charles Munier, «Commentaire», em *A son Épouse*, por Tertullien, trad. Charles Munier, Sources Chrétiennes 273 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1980), 154.

⁵⁹¹ O *legatum* é a prestação gratuita pela qual o testador desvia um valor de todos os bens que deveriam pertencer ao herdeiro, para atribuí-lo a outra pessoa que não este; no caso de vários herdeiros, pode-se deixar algo a um dos herdeiros que se apropriará antes de partilhar; o direito reconhecido a uma pessoa, em particular ao cônjuge sobrevivente, de receber, antes de qualquer divisão, uma percentagem de determinados bens do património a dividir, designada de *praelegatum* ou *legatum per praeceptionem*. Cf. Gaius, *Institutes*, II, 221.

⁵⁹² Determinação do objeto por um de seus caracteres, em oposição à designação nominal. Tertuliano não pretende descrever com precisão e de forma exaustiva, designando-os pelo nome, os bens celestiais que serão atribuídos à sua esposa. Mas isso não impedirá a validade do seu legado, em virtude da regra: *falsa demonstratio non nocet*. Cf. Munier, «Commentaire», 522.

⁵⁹³ Consolidar é acrescento da tradução.

3. Tu modo ut solidum⁵⁹⁴ capere possis hoc meae admonitionis fideicommissum⁵⁹⁵ Deus faciat⁵⁹⁶, cui sit honor, gloria, claritas, dignitas et potestas et nunc et in saecula saeculorum⁵⁹⁷.

4. Praecipio igitur tibi, quanta continentia⁵⁹⁸ potes, post excessum nostrum renunties nuptiis, nihil mihi isto nomine collatura, nisi quod tibi proderis. Ceterum Christianis saeculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem⁵⁹⁹ et sanctitatem⁶⁰⁰ (cf. Lc 20, 36). Proinde sollicitudo nulla, quae de carnis zelo uenit.

3. Deus permita que possas acolher agora e de forma sólida esta minha exortação e disposição testamentárias. A Ele a honra, a glória, o esplendor, a dignidade e o poder agora e pelos séculos dos séculos.

4. Portanto recomendo-te, com quanta continência possas, que depois da minha morte, renunciies ao matrimónio; isso será vantajoso não para mim, mas para ti. De resto, aos Cristãos saídos do mundo não lhes será prometida a restauração do estado matrimonial no dia da ressurreição, mas a transformação em qualidade e santidade em anjos (cf. Lc 20, 36). Portanto nenhuma inquietação virá do ardor da carne.

⁵⁹⁴ Alusão às *Lex Iulia et Papia Poppaea* que inabilitava sucessoriamente determinadas categorias de pessoas como aos solteiros, os homens sem filhos, etc., Tertuliano ironiza várias vezes estas leis (cf. Tertuliano, *Apologeticum*, IV, 8; *De Monogamia*, XVI, 4), e aqui enfatiza que esta não tem em conta a herança celestial dos cristãos.

⁵⁹⁵ Súplica ou encargo que uma pessoa (fideicomitente), confiando na lealdade e honradez de outra pessoa (fiduciário) lhe dirige para que realize determinada atividade a favor de terceira pessoa (fideicomissário) depois da morte do fideicomitente. Cf. António Santos Justo, *Manual de direito privado romano* (Lisboa: Petrony Editora, 2018), 601–2.

⁵⁹⁶ A disposição testamentária foi feita *verbis praecativis* (cf. Gaius, *Institutes*, II, 249.) Tertuliano utiliza não apenas a linguagem do direito, mas realiza todas as diligências para que a sua esposa possa coletar todos os bens. Por isso, o Cartaginês recorre ao procedimento do Fideicommissum para lhe entregar o seu legado, evitando quaisquer nulidades, da mesma forma como seus contemporâneos o fariam; contudo o Apologista faz do próprio Deus o seu fideicomissário. Cf. Munier, «Commentaire», 155.

⁵⁹⁷ Doxologia inspirada essencialmente no Apocalipse, 5, 13 e na Epístola de Judas, 25.

⁵⁹⁸ *Continentia* designa antes de tudo o autocontrole, o domínio sobre si mesmo, a moderação e a contenção. No meio cristão o termo é enriquecido com conotações relativas à abstinência sexual. Ao limite, designa a renúncia ao matrimónio a favor de uma castidade perfeita. Cf. Munier, «Commentaire», 156.

⁵⁹⁹ *Angelicam qualitatem*: os homens admitidos à glória do céu compartilharão a condição de anjos e não conhecerão mais as misérias, nem as necessidades da vida terrena. Nem tão pouco os casamentos terrenos serão restaurados. Cf. Tertuliano, *De Cultu Feminarum*, I, 2, 4; *De Resurrectione Carnis*, LXII.

⁶⁰⁰ Caráter sagrado, inviolabilidade, pureza. Tertuliano utiliza frequentemente com este último significado (cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, IV, 3; VII, 5; VIII, 2). Cf. Munier, «Commentaire», 156.

5. Etiam illa, quam septem fratribus per successionem nupsisse uoluerunt, neminem tot maritorum resurrectionis die offendet, nec quisquam illam confusus expectat (cf. Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40). Quaestio Sadducaeorum cessit sententiae domini.

6. Ne me putes propter carnis tuae integritatem mihi reseruandam de contumeliae dolore suspectum⁶⁰² insinuare iam hinc tibi consilium uiduitatis. Nihil tunc inter nos dedecoris uoluptuosi resumetur. Non enim tam friuola, tam spurca⁶⁰³ Deus suis pollicetur. Sed an tibi uel cuicumque alii feminae ad Deum pertinenti proficiat quod suademus, licet retractare.

5. Mesmo aquela mulher⁶⁰¹ que casou sucessivamente com sete irmãos, nenhum dos muitos maridos no dia da ressurreição irá ao seu encontro, nem por algum deles deve esperar ser importunada (cf. Mt 22, 23-33; Mc 12, 18-27; Lc 20, 27-40). Essa questão dos Saduceus foi resolvida por sentença do Senhor.

6. Não penses que te aconselho a que permaneças viúva com a intenção de reservar a tua carne apenas para mim; atormentar-me-ia a ideia de um dia ser acusado dessa injúria. Neste momento, não pretenderemos reviver entre nós nenhum desses prazeres voluptuosos. Na verdade, Deus não nos promete coisas tão frívolas, nem tão sombrias. Mas é justo examinar se este caminho que recomendo a ti serve também a qualquer outra mulher que pertença a Deus.

⁶⁰¹ Mulher é acrescento da tradução

⁶⁰² Aqui no sentido ativo, tal como no *Apologeticum*, XXI, 20; e *Adversus Marcionem* V, III, 4. Cf. Munier, «Commentaire», 156.

⁶⁰³ Tertuliano não demonstra qualquer indulgência para com as obras da carne; ele reserva o seu elogio à abstinência sexual, que antecipa a condição angelical. Cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, X.

II,1. Non quidem abnuimus coniunctionem uiri et feminae, benedictam a Deo⁶⁰⁴ ut seminarium⁶⁰⁵ generis humani et replendo⁶⁰⁶ orbi et instruendo saeculo excogitatum, atque exinde permissam, unam tamen. Nam et Adam unus Euae maritus et Eua una uxor illius, una mulier⁶⁰⁷, una costa.

2. Sane apud ueteres nostros ipsosque patriarchas, non modo nubere, sed etiam plurifariam matrimoniis uti, fas fuit. Erant et concubinae.

3. Sed licet figuraliter⁶⁰⁸ in synagoga ecclesia⁶⁰⁹ intercesserit, ut tamen simpliciter interpretemur, necessarium fuit instituere, quae postea aut amputari aut temperari mererentur.

II,1. Todavia, não recusamos a união do homem e da mulher, bendita por Deus como princípio do género humano e pensada para encher a terra e prover o mundo, e que, portanto, é permitida, embora por uma só vez. Na verdade, não só Adão foi o único marido de Eva, como também Eva foi a sua única esposa, única mulher de uma costela.

2. É verdade que outrora, entre os nossos antepassados e entre os próprios patriarcas, era lícito casar-se e contrair vários matrimónios. Existiam até concubinas.

3. Mas ainda que se possa estabelecer uma comparação entre a Sinagoga e a Igreja, embora tal seja uma interpretação simplista, [nos tempos antigos] foi necessário instituir aspetos que depois tiveram de ser suprimidos ou modificados.

⁶⁰⁴ Tertuliano vê aqui a instituição do matrimónio, no sentido mais geral, fundado desde a origem (Gn 1, 28). O seu pensamento é nesta altura perfeitamente ortodoxo, tal como ainda o será no *Adversus Marcionem* I, XXIX, 1. Contudo, no *De Exhortatione Castitatis*, IX, abandonará esta posição para comparar o casamento à fornicção, já que nele há uma *commixtio carnis*. Cf. Quintus Septimius Florens Tertullianus, *Treatises on Marriage and Remarriage*, trad. William P. Le Saint, Ancient Christian Writers 13 (New York: Newman, 1978), 142.

⁶⁰⁵ Esta é a conceção do direito romano, no qual a procriação é o fim primeiro do casamento. A filosofia popular com tendência Estoicista une-se a ele e os Padres também. Cf. Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Paris: Aux Éditions du Seuil, 1957), 260.

⁶⁰⁶ Para Tertuliano é uma escolha bastante simples (cf. *De Anima*, XXX, 4). É esta opinião que explica também as teorias anti-natalistas, que não são únicas, pois também S. Jerónimo partilha ideias semelhantes: «*iam plenus est orbis, terra nos non capit*» (cf. Jerónimo, *Adversus Heluidium*, XXI).

⁶⁰⁷ Aqui Tertuliano desenvolve todo o seu argumento para a monogamia. A ele retornará noutros escritos (cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, V; *De Monogamia*, IV). A doutrina canónica clássica defende, também a partir do Génesis 2, 24, que o homem não pode, juridicamente, unir-se a várias mulheres e que a poligamia vai contra a exclusividade natural do amor.

⁶⁰⁸ Neologismo de Tertuliano utilizado também no *De Testimonio Anima*, II, 2.

⁶⁰⁹ In synagoga ecclesia: Com paralelos no *De Exhortatione Castitatis*, VI e no *De Monogamia*, VI, Tertuliano faz alusão à interpretação alegórica já realizada por Paulo na sua Carta aos Gálatas 4, 21-26, ainda que não explicita o seu pensamento.

Superuentura enim lex erat; oportebat enim legis adimplendae causas praecurreris item mox legi succedere habebat Dei sermo⁶¹⁰, circumcissionem inducens spiritalem.

4. Igitur per licentiam tunc passiuam materiae subsequentium emendationum praeministrabantur, quas Dominus Euangelio suo, dehinc apostolus in extremitatibus saeculi⁶¹¹ aut excidit redundantes aut composuit inconditas.

De facto, a lei foi superada, as razões para que a lei fosse cumprida precedem-na, e em seguida a palavra de Deus tinha que superar a lei introduzindo a circuncisão espiritual.

4. Além disso eram necessárias, dada a licenciosidade comum daquela altura, matéria que já foi antes apresentada, subsequentes correções, e emendas que Cristo, no seu Evangelho, haveria de retificar ou regular e depois o Apóstolo, nos últimos tempos também forneceu as correções e regulou os distúrbios.

⁶¹⁰ Tertuliano refere-se ao Λόγος, em sentido cristológico. Nos escritos mais antigos preferia o uso do vocábulo *verbum*. Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 256–89.

⁶¹¹ A proximidade da Parusia é um argumento de peso nas concepções ascéticas de S. Paulo (cf. 1 Cor 7, 29-31; 2 Cor 6, 8-10). Tertuliano recorre também ao mesmo, ainda que com maior ênfase na sua fase montanista.

III,1. Sed non ideo praemiserim de libertate uetustatis et posteritatis castigatione, ut praestruam Christum separandis matrimoniis, abolendis coniunctionibus aduenisse, quasi iam hinc finem nubendi⁶¹² praescribam. Viderint qui inter cetera peruersitatum suarum disiungere docent carnem in duobus unam (Mt 19, 5-6), negantes⁶¹³ eum, qui feminam de masculino mutuatus, duo corpora ex eiusdem materiae consortio sumpta, rursus in se matrimonii compactione compergit.

2. Denique prohiberi nuptias nusquam omnino legimus, ut bonum scilicet. Quid tamen bono isto melius sit, accipimus ab apostolo, permittente quidem nubere, sed abstinentiam praefere, illud propter insidias temptationum, hoc propter angustias temporum (cf. 1 Cor 7).

3. Qua ratione utriusque pronuntiationis inspecta, facile dinoscitur necessitate nobis concessam esse nubendi potestatem. Quod autem necessitas praestat, deprecat ipsa. Quod denique scriptum est: melius nuberi quam uri⁶¹⁴ (1 Cor 7, 9),

III,1. Não te preveni sobre a liberdade dos tempos antigos e a correção dos tempos posteriores com o intuito de alegar que Cristo veio para separar os matrimónios ou abolir a união entre o homem e a mulher, como se agora se estabelecesse o fim das núpcias. Acautelem-se daqueles que ensinam, entre outras perversões, que se devem separar os «dois que são uma só carne» (Mt 19, 5-6), porque eles também rejeitam Aquele que a partir do homem tirou a mulher, e então reuniu novamente pelo matrimónio os dois corpos que haviam sido uma só matéria.

2. Definitivamente, em nenhum lado lemos que as núpcias são proibidas, porque é claro que são um bem. Contudo, foi-nos ensinado pelo Apóstolo que há um bem superior, quando ele permitindo o matrimónio, prefere o celibato, quer por causa das armadilhas das tentações, quer por causa da brevidade dos tempos (cf. 1 Cor 7).

3. Se for examinada a razão de ambas as afirmações facilmente se constata que a permissão para casar foi-nos concedida em virtude de uma necessidade. Mas o que a necessidade concede, ela mesma também o deprecia. Porque está escrito: «é melhor casar-se do que ser abrasado» (1 Cor 7, 9).

⁶¹² Crítica aos movimentos encratitas, que encorajados por uma iminente Parusia assumiram uma ideologia dualista que condenava «obras da carne», chegando mesmo a defender que a relação sexual seria obra de Satan. Cf. Munier, «Commentaire», 159–60.

⁶¹³ O oposto de *confiteri* que designa a profissão de fé, e assim rejeitar o casamento equivale a negar o Deus da criação.

⁶¹⁴ Neste tratado Tertuliano faz uma interpretação de que mais vale casar-se do que ser abrasado pelo calor da paixão, mas na sua fase montanista Tertuliano vê neste abrasado as chamas do inferno (cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, III, 6-10; *De Monogamia*, III, 5-6; *De Pudicitia*, I, 15; XVI, 16-17).

Quale hoc bonum est⁶¹⁵, oro te, quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri?

4. Atenin quanto melius est neque nubere neque uri. Etiam in persecutionibus melius ex permissu fugere de oppido in oppidum (Mt 10, 23), quam comprehensum et distortum negare. At quanto beatiores, qui ualent beata testimonii confessione excedere. Possum dicere: Quod permittitur bonum non est. Quid enim? Necesse est mori mihi. Si probor, bonum est. Quod si timeo... Quod permittitur suspectam habet permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit, ut indubitatum et sua sinceritate manifestum.

5. Non propterea appetenda sunt quaedam, quia non uentantur -etsi quodammodo uentantur, cum alia illis praeferuntur: praelatio enim superiorum dissuasio est inferium -, non ideo quid bonum est, quia malum non est, nec ideo malum non est, quia non obest. Porro plene bonum hoc antecedit, quod non modo non obest, sed insuper prodest. Namque malle debes quod prodest quam quod non obest.

Pergunto-te que tipo de bem é este, quando [apenas o é] em comparação com um mal?

Assim o ser casado é (simplesmente) recomendado porque é pior ser abrasado.

4. Mas quão melhor é nem se casar, nem se abrasar! Também, nas perseguições, é melhor, como é permitido, «fugir de cidade em cidade» (Mt 10, 23) do que negar a fé quando preso e torturado. Mas o que é preferível? Quão mais bem-aventurados são os que sobressaem pelo testemunho do martírio? O que te parece? É-me inevitável morrer. Se é recomendado é bom. O que tenho a temer? Porque se é permitido tenho razões para suspeitar da causa dessa permissão. Logo posso dizer: o que é permitido nem sempre é bom. De facto, o que é melhor ninguém necessita de o permitir, por ser indubitavelmente manifesto.

5. Portanto, certas coisas não são procuradas porque proibidas, embora de alguma forma o sejam, porque outras são preferíveis a estas. Assim, preferir o que é superior é uma dissuasão do que é inferior. Então algo não é bom, só porque não é mau, nem não é mau só porque não é prejudicial. Além disso, este bem pleno prevalece, não só porque não é prejudicial, mas porque é o mais benéfico. Por isso deves preferir não só o que é benéfico como o que não é prejudicial.

⁶¹⁵ O matrimónio é apenas permitido. Cf. Claude Rambaux, «La composition et l'exégèse dans les deux lettres Ad Uxorem, le De Exhortatione Castitatis et le De Monogamia, ou La construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage», *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 22, n.º 1-2 (1976): 14.

6. Ad primum enim locum certamen omne contendit; secundus solatium habet, uictoriam non habet. Quod si apostolo auscultamus, obliti posteriorum et extendamur in priora et meliorum donatiuorum sectatores simus (Fl 3, 13-14). Sic nobis, etsi laqueum non imponit, quid utilitatis sit ostendit (1 Cor 7, 35), dicens: Innupta de dominicis cogitat, uti et corpore et spiritu sancta sit, nupta uero sollicita est, quomodo coniugi suo placeat (1 Cor 7, 34). Ceterum nusquam ita nuptias permittit, ut non potius ad suum exemplum nos eniti malit. Felicem illum, quid Paulis similis extiterit.

6. Efetivamente numa competição todos se esforçam para alcançar o primeiro lugar. O segundo lugar tem uma compensação, mas não tem a vitória. Se escutarmos o Apóstolo: «esquece as coisas passadas e projetemo-nos para as que estão à nossa frente e procuremos obter as melhores recompensas» (Fl 3, 13-14). Assim, ainda que «não se nos imponha um laço» (1 Cor 7, 35), é-nos mostrado o que é mais vantajoso quando diz: «a mulher que não é casada pensa no Senhor para ser santa de corpo e de espírito, a que é casada preocupa-se justamente em agradar ao seu marido» (1 Cor 7, 34). De resto em nenhum outro lado [o Apóstolo] permite o casamento sem preferir apresentar-nos o seu exemplo. Feliz aquele que se torne semelhante a Paulo.

IV, 1. Sed carnem legimus infirmam, et hinc nobis impensius. Legimus tamen et spiritum firmum. Nam in uno sensu utrumque positum est. Caro terrena materia est, spiritus uero caelestis. Cur ergo ad excusationem proniores, quae in nobis infirma sunt opponimus, quae uero fortia non tuemur? Cur caelestibus terrena non cedant?

2. Si spiritus carne fortior, quia et generosior, nostra culpa infirmiore sectamur. Nam disiunctis a matrimonio duae species humanae imbecillitatis necessarias nuptias faciunt. Prima quidem et potentissima, quae uenit de concupiscentia carnis, sequens de concupiscentia saeculi. Sed ultraque repudianda est a seruis Dei, qui et luxuriae et ambitioni renuntiamus.

3. Carnis concupiscentia aetatis officia defendit, decoris messem⁶¹⁶ requirit, gaudet de contumelia sua: dicit uirum necessarium sexui, uel auctoritatis et solatii causa, uel ut a malis rumoribus tuta sit.

IV, 1. Mas lemos que «a carne é fraca», e por isso somos complacentes para connosco em certas ocasiões. Porém, também lemos que «o espírito é firme». De facto, ambas as ideias estão presentes na mesma frase. Por que razão nós, tão dispostos a auto-desculparmo-nos, apresentamos [em nossa defesa] aquilo que em nós há de fraco, mas não olhamos para aquilo que é forte? Porque as coisas terrenas não hão-de ceder perante as celestes?

2. Se o espírito é mais forte do que a carne porque é mais nobre, então é por nossa culpa que perseguimos o mais fraco. Na verdade, para aqueles que são desunidos do matrimónio, duas espécies de fraqueza humana tornam o casamento necessário. A primeira, e igualmente a mais forte, vem da concupiscência da carne, e a segunda das coisas mundanas. Além do mais, ambas devem ser repudiadas por nós, servos de Deus, que renunciamos não só à luxúria como à ambição.

3. A concupiscência da carne alega em sua defesa as necessidades da idade adulta, anseia pelo que pode retirar da beleza [do outro]⁶¹⁷, regozija-se do seu próprio ultraje. Diz que é necessário à mulher o homem, seja para a sua segurança, para a consolar, ou para a proteger de rumores malignos.

⁶¹⁶ Tertuliano utiliza a mesma ideia no *De Cultu Feminarum*, II, 3, e no *De Pudicitia*, XVI, 12.

⁶¹⁷ Literalmente: a colheita da beleza.

Et tu aduersus consilia haec eius adhibe sororum nostrarum exempla, quarum nomina penes dominum (cf. MI 3, 16; cf. Fl 4, 3; cf. 2 Tm 2, 19), quae nullam formae uel aetatis occasionem, praemissis maritis, sanctitati anteponunt.

4. Malunt enim Deo nubere. Deo speciosae, Deo sunt puellae. Cum illo uiuunt, cum illo sermocinantur, illum diebus et noctibus tractant. Orationes suas uelut dotes domino assignant, ab eodem dignationem uelut munera maritalia, quotienscumque desiderant, consequuntur. Sic aeternum sibi bonum, donum domini, occupauerunt, ac iam in terris, non nubendo, de familia angelica deputantur.

5. Talium exemplis feminarum ad aemulationem te continentiae exercens, spiritali affectione carnalem illam concupiscentiam humabis, temporalia et uolatica desideria formae uel aetatis immortalium bonorum compensatione⁶¹⁹ delendo.

E tu contra estes conselhos lembra-te dos exemplos das nossas irmãs, cujos nomes estão na presença do Senhor (cf. MI 3, 16; cf. Fl 4, 3; cf. 2 Tm 2, 19;), que depois de perderem os seus maridos, preferem a santidade a tirarem partido da sua idade ou aparência⁶¹⁸.

4. Na verdade, preferem casar-se com Deus. São as preciosas de Deus, as enamoradas de Deus. Com Ele vivem, com Ele conversam e d'Ele se ocupam dia e noite, consignam ao Senhor as suas orações como dotes, recebendo d'Ele a estima como presentes de casamento, quantas vezes o desejem. Assim elas obtiveram para si um bem eterno, um dom do Senhor, mas ainda na terra, ao não casarem, são consideradas [parte] da família angélica.

5. Exercitando-te para imitares a sua continência⁶²⁰, com os exemplos de tais mulheres, enterrarás com afeição espiritual essa concupiscência carnal, destruindo [assim] os desejos temporais e inconstantes da beleza e da idade, em troca dos bens imortais.

⁶¹⁸ Literalmente: põem a oportunidade da idade e da aparência, perdidos os maridos, atrás da santidade.

⁶¹⁹ Termo técnico emprestado do mundo do comércio: soma que representa a diferença entre o débito e o crédito, a que é somada um valor ao menor dos dois para equalizar os totais. Cf. Munier, «Commentaire», 164.

⁶²⁰ Literalmente: para emulação da continência.

6. Ceterum saecularis concupiscentia causas habet gloriam, cupiditatem, ambitionem, insufficientiam, per quas necessitatem nubendi subornat, uidelicet caelestia repromittens: dominari in aliena familia, alienis opibus incubare, cultum de alieno extorquere, sumptum, quem non cedere in te sentias, caedere.

7. Haec procul a fidelibus, quibus nulla cura tolerandae vitae, nisi si diffidimus de promissis Dei, qui lilia agri tanta gratia uestit (cf. Mt 6, 28-30), qui uolatilia caeli nulla ipsorum labore pascit (cf. Mt 6, 26), qui prohibet de crastino uicto uestituque curare (cf. Mt 6, 31, 34), spondens scire se quid cuique seruorum suorum opus sit, non Gallicos mulos, nec Germanicos baiulos, quae nuptiarum gloriam accedunt, sed sufficientiam (cf. Fl 4, 19; cf. 1 Tm 6, 8), quae modestiae et prudicitiae apta est.

8. Praesume, oro te, nihil tibi opus esse, si domino appareas, immo omnia habere, si habeas dominum, cuius omnia. Caelestia recogita et terrena despicias.

6. Além disso, a concupiscência pelas coisas deste mundo tem a sua origem na vanglória, na cobiça, na avareza, na incompetência; servindo-se destas, [a concupiscência] impele-te para a necessidade de casares, prometendo-te em retorno coisas verdadeiramente celestes: ser senhora numa casa alheia, tomares posse de riquezas alheias, extorquir aquilo que poderes arrancar do outro, fazeres despesas que não sentes recair sobre ti.

7. Que estas coisas estejam longe dos fiéis, que não têm qualquer angústia quando têm de suportar as circunstâncias das suas vidas, a não ser que desconfiemos das promessas de Deus, Ele que veste os lírios do campo de tamanha beleza (cf. Mt 6, 28-30), Ele que alimenta as aves do céu sem que elas trabalhem (cf. Mt 6, 26), Ele que proíbe que nos preocupemos com as necessidades da vida e com o que vestir (cf. Mt 6, 31, 34), assegurando-nos de que conhece o que cada um dos seus servos necessita: não de mulos da Gália, não de carregadores germânicos, coisas que conduzem à vaidade num casamento⁶²¹, mas sim da sua autossuficiência (cf. Fl 4, 19; cf. 1 Tm 6, 8), que está de acordo com a modéstia e a prudência.

8. Suplico-te, presume que terás tudo, se tiveres o Senhor [contigo], a quem tudo pertence⁶²². Medita nos bens celestes e desprezarás os bens terrenos.

⁶²¹ Literalmente: vanglória do casamento.

⁶²² Literalmente: de quem todas as coisas são.

Nihil uiduitati apud Deum subsignatae
necessarium est quam perseuerare.

À viuvez consagrada a Deus nada é necessário
exceto a perseverança.

V, 1. Addicunt, quidem sibi homines, causas nuptiarum⁶²³ de sollicitudine posteritatis et liberorum amarissima uoluptate. Nobis otiosum est. Nam quid gestiamus liberos serere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium angustiarum, cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi et recipi apud dominum, quod etiam apostolo uotum fuit (cf. Fl 1, 23)? Nimirum necessaria suboles seruo Dei.

2. Satis enim de salute nostra securi sumus, ut liberis uacemus. Quaerenda nobis onera sunt, quae etiam a gentiliis plerisque uitantur, quae legibus coguntur, quae parricidiis⁶²⁴ expugnantur, nobis demum plurimum importuna, quantum fidei periculosa. Cur enim dominus: Vae praegnantibus et nutricantibus (Mt 24, 19, Lc 21, 23), cecinit, nisi quia filiorum impedimenta testatur in illa die expeditionis incommodum futura? Ea utique nuptiis imputantur, istud autem ad uiduas non pertinebit.

3. Ad primam angeli tubam expeditae prosilient, quamcunque pressuram persecutionemque libere perferent,

V,1. Os homens também justificam os seus matrimónios recorrendo à preocupação pela descendência e às alegrias, sem dúvida amargas, dos filhos. Para nós este motivo é ocioso. Porque desejamos tanto gerar filhos, se quando os temos, queremos enviá-los antes de nós para o Senhor, ansiosos pela iminência dos tempos e impacientes nós próprios de sermos levados deste mundo iníquo para a presença do Senhor, segundo o mesmo desejo do Apóstolo (cf. Fl 1, 23)? Sem dúvida, que para o servo de Deus a descendência é necessária.

2. Na verdade, nós estamos tão seguros da nossa salvação que até nos ocupamos com os filhos. Procuramos obrigações que até os gentios querem evitar, ainda que sendo coagidos pelas leis, das quais se libertam por parricídios. Obrigações essas que são para nós um especial inconveniente pelo perigo que constituem para a fé. Porque proclamou o Senhor: «Ai das grávidas e das que amamentam» (Mt 24, 19, Lc 21, 23), se não para atestar os obstáculos que serão os filhos no dia do êxodo para quem os tenha? Estes serão imputados aos casados, mas as viúvas não terão essa desvantagem.

3. Ao primeiro som da trombeta dos anjos saltarão expeditas, e serenas afrontarão as dores e suplícios pois não carregarão,

⁶²³ Tertuliano parece visar tanto o primeiro casamento, como um novo casamento da viúva, ao sugerir que ambos podem desviar a atenção da salvação e das preocupações divinas. Cf. Munier, «Commentaire», 164.

⁶²⁴ Tertuliano utiliza o termo para designar aborto e infanticídio, sendo que até então este estava reservado para o assassinato de um parente próximo. A condenação das práticas abortivas e do abandono dos recém-nascidos é comum na apologética cristã. Cf. Munier, «Commentaire», 166.

nulla in utero, nulla in uberibus aestuante sarcina nuptiarum. Igitur siue carnis, siue saeculi, siue posteritatis gratia nubitur, nihil ex istis necessitatibus competit Dei seruis, ut non satis habeam semel alicui earum succubuisse et uno matrimonio omnem concupiscentiam huiusmodi expiasse. Nubamus quotidie et nubentes a die illo timoris deprehendamus ut Sodoma et Gomorra?

4. Nam illic non utique nuptias et mercimonia solummodo agebant, sed cum dicit: nubebant et emebant⁶²⁵, insigniora ipsa carnis et saeculi uitia denotat, quae a diuinis disciplinis plurimum auocent, alterum per lasciuiendi uoluptatem, alterum per acquirendi cupiditatem. Et tamen illa tunc caecitas longe a finibus saeculi habebatur (cf. 1 Cor 10, 11). Quid ergo fiet? Si quae olim detestabilia sunt penes deum? Ab iis nunc nos arceat! Tempus, inquit, in collecto est, superest, ut qui matrimonia habent tamquam non habentes agant (1 Cor 7, 29).

nem no seu ventre, nem no seu peito, o peso do casamento. Deste modo, tenham casado pela concupiscência da carne, pela concupiscência do mundo ou pela graça da descendência, os servos de Deus estão libertos de todas estas supostas necessidades. Já não foi muito terem sucumbido uma vez a qualquer uma delas e terem saciado toda a sua paixão num primeiro matrimónio? É necessário que nos casemos todos os dias e nos deixemos surpreender em plena boda pelo dia do temor como Sodoma e Gomorra?

4. Porque nesses lugares, não se limitavam a casar-se e a negociar. Pois quando o Senhor diz que se casavam e negociavam denuncia os vícios mais infames da carne e do mundo, que mais afastam os homens da sabedoria divina, uns por luxúria, outros por ambição. Certamente esses tempos de cegueira estavam longe do final dos tempos (cf. 1 Cor 10, 11). Mas o que sucederá no tempo presente se Deus nos afasta desses vícios tão detestáveis para Ele? «O tempo é breve» diz a Escritura «por isso aqueles que são casados ajam como se o não fossem» (1 Cor 7, 29).

⁶²⁵ Alusão a Lc 17, 27 e 28 onde se coloca a questão à época de Lot e de Noé. O relato de Sodoma e Gomorra é mais ténue, mas Tertuliano imputa os vícios bíblicos aos seus habitantes. É uma referência bastante utilizada pelo autor. Cf. Barnes, *Tertullian*, 216.

VI, 1. Quodsi hi qui habent obliterare debent quod habent, quanto magis non habentes prohibentur repetere quod non habent. Vt cuius maritus de rebus abiit, exinde requiem sexui suo nubendi abstinentia iniungat, quam pleraeque gentilium feminarum memoriae carissimorum maritorum parentant⁶²⁶. Cum quid difficile uidentur, difficiliora alios obeuntes recenseamus.

2. Quot enim sunt, qui statim a lauacro carnem suam obsignant? Quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, uoluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis (Mt 19, 12)? Quodsi saluo matrimonio abstinentia toleratur, quanto magis adempto? Credo enim difficilius saluum derelinqui, quam amissum non desiderari.

3. Durum plane et arduum satis continentia sanctae feminae post uiri excessum Dei causa, cum gentiles satanae suo et uirginitatis et uiduitatis sacerdotia perferant. Romae quidem quae ignis illius inextinguibilis imaginem tractant, auspicia poenae suae cum ipso dracone curantes, de uirginitate consentur.

VI,1. Mas se estes que são casados devem agir como se o não fossem quanto mais os celibatários devem evitar procurar mulher. Assim aquela cujo marido partiu desta vida, deve impor o descanso aos seus sentidos e rejeitar casar-se. Muitas pagãs honram assim a memória dos seus estimados maridos. Parece difícil este sacrifício? Pensa nas pessoas que realizam outros [sacrifícios] ainda mais surpreendentes!

2. Quantos são também aqueles que de forma contínua desde o seu batismo impuseram à sua carne a castidade? Quantos ainda, tal como aqueles que de comum acordo renunciaram aos prazeres do matrimónio e «se tornaram voluntariamente eunucos por causa do reino dos céus» (Mt 19, 12)? Mas se os casados suportam a abstinência, quanto mais os que tiveram o seu casamento dissolvido? Acredito que é mais difícil renunciar aos prazeres ainda não possuídos do que esquecê-los uma vez perdidos.

3. Será para a mulher cristã⁶²⁷ insuportável a continência que se impõe em nome do Senhor após a morte do seu marido, quando as pagãs oferecem e consagram ao sacerdócio de Satan a sua virgindade e viuvez? Em Roma, as mulheres que mantêm o fogo inextinguível e vigiam com o Dragão, inclusive sobre os presságios do seu próprio suplício, são virgens.

⁶²⁶ Termo utilizado pela língua litúrgica pagã que pode significar oferecer sacrifício, celebrar uma cerimónia fúnebre em honra do falecido ou apaziguar a alma de alguém. Cf. Munier, «Commentaire», 168.

⁶²⁷ Literalmente: mulher santa.

4. Achaicae Iunoni apud Aegium oppidum uirgo sortitur, et quae Delphis insaniunt nubere nesciunt. Ceterum uiduas Africanæ Cereri adsistere scimus, durissima quidem obliuione a matrimonio allectas. Nam manentibus in uita uiris non modo toro decedunt sed et alias eis, utique ridentibus, loco suo insinuant; adempto omni contactu usque ad osculum filiorum et tamen durante usu, perseuerant in tali uiduitatis disciplina, quae pietatis etiam sancta solatia excludit.

5. Haec diabolus suis praecipit, et auditur. Prouocat nimirum Dei seruos continentia suorum, quasi ex aequo: continent etiam gehennae sacerdotes. Nam inuenit, quodmodo homines etiam in boni sectationibus perderet, et nihil apud eum refert, alios luxuria alios continentia occidere.

4. Perto da cidade de Égio, uma virgem é escolhida para presidir ao culto de Juno Acaia, e as pitonisas que profetizam em Delfos não se casam. Além disso, sabemos que no culto de Ceres em África são consagradas «viúvas» depois de terem sofrido a mais cruel das ruturas. De facto, não só abandonam o leito conjugal, enquanto o seu marido vive, como também colocam outras mulheres no seu lugar, para deleite dos maridos. Estas «viúvas» rejeitam todo o contacto carnal e nem sequer podem voltar a beijar os seus filhos. Enquanto duram as suas funções, respeitam esta amarga disciplina que exclui até a doçura dos sentimentos mais puros.

5. O diabo ordenou, há que obedecer. Sem dúvida, que ele provoca com insolência os servos de Deus pela continência dos seus, e mostra como os sacerdotes da geena sabem guardar castidade. É verdade que descobriu o modo de arruinar os homens pelas suas aspirações mais nobres. Não há diferença se uns se arruínam pela luxúria e outros pela castidade.

VII, 1. Nobis continentia ad instrumentum aeternitatis demonstrata est a domino, salutis Deo, ad testimonium fidei, ad commendationem carnis istius exhibendae superuenturo indumento incorruptibilitatis, ad sustinendam nouissime uoluntatem dei. Super haec enim recogites, moneo, nemidem non ex Dei uoluntate de saeculo educi, si ne folium quidem ex arbore sine Dei uoluntate delabitur.

2. Idem qui nos mundo infert, idem et educat necesse est. Igitur defuncto per Dei uoluntatem uiro etiam matrimonium Dei uoluntate defungitur. Quid tu restaures cui finem deus possuit? Quid libertatem oblatam tibi iterata matrimonii seruitute fastidis? Obligatus es, inquit, matrimonio: ne quaesieris solutionem; solutus es matrimonio: ne quaesieris obligationem (1 Cor 7, 27-28).

3. Nam etsi non delinquas renubendo⁶²⁸, carnis tamen pressuram dicit (1 Cor 7, 28). Quare facultatem continentiae, quantum possumus, diligamus; quam primum obuenerit, inbibamus, ut quod in matrimonio non ualuimus, in uiduitate sectemur. Amplectenda occasio est, quae adimit quod necessitas imperabat.

VII,1. O Senhor, Deus da nossa salvação, ensinou-nos que a castidade é um instrumento de vida eterna, um testemunho de fé, uma prova que a nossa carne será revestida de incorruptibilidade, uma submissão à vontade de Deus. Peço que te lembres que todos somos chamados deste mundo por vontade de Deus e que nenhuma folha se desprende da árvore sem que Ele o ordene.

2. Aquele mesmo que nos coloca no mundo, é também o mesmo que nos retira do mundo. Se a morte do marido é por vontade de Deus, consequentemente é também vontade de Deus que cesse o casamento. Porque hás de tu restabelecer o que Deus quis terminar? Porque hás de desprezar a liberdade que te é oferecida procurando novamente o jugo do matrimónio? Diz a Escritura: «Estás casado? Não procures a separação. Estás solteiro? Não procures o casamento» (1 Cor 7, 27-28).

3. «Porque embora não peques casando novamente», diz a Escritura, «suceder-se-á a tribulação da carne» (1 Cor 7,28). Por que não aderimos com todas as nossas forças a esta oportunidade de castidade? Aproveitemo-la, já que nos é oferecida, e cumpramos na viuvez o que não podemos obter no matrimónio. Aproveitemos este tempo favorável que nos liberta dos vínculos impostos pela necessidade.

⁶²⁸ Tertuliano nos seus escritos montanistas alterará a sua posição (cf. Tertuliano, *De Exhortatione Castitatis*, IX; *De Monogamia*, IX).

4. Quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere (cf. 1 Tm 3, 2), cum uiduam adlegi in ordinem⁶²⁹ nisi uniuiram non concedit (1 Tm 5, 9). Aram enim Dei mundam proponi oportet. Tota illa ecclesiae candida de sanctitate describitur.

5. Sacerdotium uiduitatis et caelibatum est apud nationes, pro diaboli scilicet aemulatione. Regem saeculi, pontificem maximum, rursus nubere nefas est. Quantum Deo sanctitas placet, cum illam etiam inimicus affectat, non utique ut alicuius boni affinis, sed ut Dei domini placita cum contumelia affectans.

4. A disciplina da Igreja e as prescrições do Apóstolo indicam o quanto as segundas núpcias prejudicam a fé e são um obstáculo à santidade: aos homens que casaram segunda vez não lhes é permitido presidir à Igreja (cf. 1 Tm 3, 2), tal como «só é permitido às mulheres que enviuvaram uma vez ingressarem na ordem das viúvas» (1 Tm 5, 9). Toda a Igreja resplandece pela santidade da castidade e o altar de Deus deve ser adornado de pureza.

5. Também os pagãos concedem valor religioso à viuvez e ao celibato naturalmente devido à rivalidade do demónio. O rei do mundo, o sumo Pontífice, está proibido de se casar uma segunda vez. Quão agradável é para Deus a castidade que até o seu inimigo a ambiciona? Certamente não porque tenha alguma afinidade com a virtude, mas para ultrajar o que agrada ao nosso Deus e Senhor.

⁶²⁹ A existência de uma ordem de viúvas é atestada pela Primeira Carta a Timóteo 5, 3; 9 e na Epístola a Tito 2, 3. Pelo menos à época de Tertuliano, a pertença a esta ordem não implicava uma «ordenação» no sentido sacramental do termo, a viúva era instituída através de uma oração. Cf. Hipólito de Roma, *Traditio Apostolica*, X.

VIII, 1. Nam de uiduitatis honoribus apud Deum uno dicto eius per prophetam expeditum: iuste facite uiduae et pupillo, et uenite, disputemus, dicit dominus (Is 1, 17-18). Duo ista nomina, in quantum destituta auxilio humano, in tantum diuinae misericordiae exposita, suscipit tueri pater omnium. Vide, quam ex aequo habetur qui uiduae benefecerit, quanti est uidua ipsa, cuius assertor cum domino disputabit. Non tantum uirginibus datum, opinor.

2. Licet in illis integritas solida et tota sanctitas de proximo uisura sit faciem dei, tamen uidua habet aliquid operosius, quia facile est non appetere quod nescias et auersari quod desideraueris numquam. Gloriosior continentia quae ius suum sentit, quae quid uiderit nouit.

3. Poterit uirgo felicior haberi, at uidua laboriosior: illa, quod bonum semper habuit, ista, quod bonum sibi inuenit. In illa gratia, in ista uirtus coronatur. Quaedam enim sunt diuinae liberalitatis, quaedam nostrae operationis. Quae a domino indulgentur, sua gratia gubernantur; quae ab homine captantur, studio perpetrantur.

VIII, 1. O profeta expressa num dito a honra que goza a viuvez junto de Deus: «fazei justiça à viúva e ao órfão, então vinde e entendamos, diz o Senhor» (Is 1,17-18). Estes dois estados tão esquecidos pelos homens são objeto da misericórdia divina. O Pai do universo compromete-se em protegê-los. Considera que o benfeitor da viúva receberá as mesmas honras que ela, e o que a protege entender-se-á com o Senhor! Sou da opinião que nem às virgens é dado tanto.

2. Apesar de [as virgens] serem preparadas pela sua plena integridade e pela sua santidade perfeita para contemplarem a Deus face a face, a viúva é mais estimada, pois é mais fácil não procurar o que não se conhece e dispensar os gozos que não se experimentaram. É mais meritória a castidade quando é consciente de si mesma e tem a experiência do que perde.

3. É possível que a condição da virgem seja mais feliz, mas a da viúva é mais laboriosa. A primeira porque sempre teve o bem, a segunda porque o descobriu por si. A primeira é coroada pela graça, a segunda pela virtude. Porque alguns bens são verdadeiramente da generosidade divina, enquanto outros [são fruto] do nosso labor. As graças que o Senhor concede dependem da sua benevolência, mas os homens devem ao seu zelo as virtudes que eles mesmos adquiriram.

Stude igitur ad uirtutem continentiae modestiae⁶³⁰, quae pudori procurat, sedulitati, quae uagas non facit, frugalitati, quae saeculum spernit.

4. Conuictus atque colloquia Deo digna sectare, memor illius uersiculi sanctificati per apostolum: Bonos corrumpunt mores congressus mali (1 Cor 15, 33)⁶³¹. Loquaces, ostiosae, uinosae, curiosae contubernales uel maxime proposito uiduitatis officiant. Per loquacitatem ingerunt uerba pudoris inimica, per otium a seueritate deducunt, per uinolentiam quiduis mali insinuant, per curiositatem aemulationem libidinis conuehant.

5. Nulla huiusmodi feminarum de bono uniuersum loqui nouit. Deus enim illis, ut ait apostulus, uenter est (Fl 3, 19), ita et quae uentri propinqua. Haec tibi iam hinc commendo, conserua carissima, post apostulum quidem ex abundanti retractata, sed tibi etiam solatio futura, quod meam memoriam, si ita euenerit, in illis frequentabis.

Cultiva em ti a castidade, suportada pela modéstia, a perseverança que te guarda da frivolidade e a sobriedade que despreza o mundo.

4. Procura as relações e as conversações dignas de Deus e recorda aquele versículo santificado pelo Apóstolo: «Os bons costumes são corrompidos pelas más companhias» (1 Cor 15, 33). As loquazes, as ociosas, as uinosas, as curiosas e as contubérnias opõem-se ao grande propósito da viuvez. Pela loquacidade dizem palavras inimigas da castidade, pela ociosidade são desleais à vida austera, pela embriaguez algum mal insinua, pela curiosidade reúnem a inveja na luxúria.

5. Nenhum destes géneros de mulheres podem falar bem ou conhecer os matrimónios únicos. «O seu deus é a barriga» (Fl 3, 19), diz o Apóstolo e tudo o que está relacionado com a barriga. Confio-te minha muito amada companheira, estas recomendações, que podem parecer vãs após as do Apóstolo, mas serão um conforto para ti, porque quando eu não esteja, poderás encontrar-me nelas.

⁶³⁰ Tertuliano gosta de evocar a restrição, as maneiras reservadas, os hábitos da simplicidade da Roma Antiga. Por oposição denuncia particularmente os requintes das refeições, as roupas de luxo e o estilo de vida desregrado (cf. Tertuliano, *Apologeticum*, VI; *De Pallio*, IV). Este é um tema comum de moralistas e satíricos latinos, que veem na emancipação das mulheres a principal causa da decadência da sociedade. Cf. Jérôme Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire* (Paris: Librairie Hachette, 1939), 112–24.

⁶³¹ Tertuliano volta a citar a mesma frase, mas enquanto aqui escreve «Bonos corrumpunt mores congressus mali» mais adiante no *Ad Uxorem* II, III, 3 nomeia de forma distinta: «Bonos corrumpunt, mores confabulationes malae».

Libre Secundus/ Segundo Livro

I, 1. Proxime tibi, dilectissima in domino conserua, quid feminae sanctae matrimonio quacumque sorte adempto sectandum sit, ut potui, prosecutus sum. Nunc ad secunda consilia conuertamur, respectu humanae infirmitatis, quarumdam exemplis admonentibus, quae diuortio uel mariti excessu oblata continentiae occasione non modo abiecerint opportunitatem tanti boni, sed ne in nubendo quidem disciplinae meminisse uoluerunt, ut in Domino potissimum nuberent (cf. 1 Cor 7, 39).

2. Itaque mihi confusus est animus, ne qui nuper te ad uniuiratus et uiduitatis perseuerantiam hortatus sim, nunc mentione nuptiarum procliuium tibi labendi ab altioribus faciam. Quod si integre sapis, certe scis istud seruandum tibi esse, quod sit utilius. Quod uero difficile est et non sine necessitatibus hoc maxime propositum uitae subresedi.

3. Nec mihi de isto quoque referendi ad te causae fuissent, nisi grauiorem in eas sollicitudinem comprehendissem.

I, 1. Minha muito amada companheira no Senhor, recentemente descrevi detalhadamente, como fui capaz, qual o comportamento que a mulher cristã⁶³² deve adotar quando a sorte termina o seu matrimônio. Agora, far-te-ei outras recomendações, a respeito da debilidade humana, instruído pelo exemplo de certas mulheres, as quais tendo-lhes sido dada a ocasião de praticar a castidade, por divórcio ou por morte do marido, não só rejeitaram essa oportunidade casando-se novamente, como não fizeram caso do preceito que as obrigava preferencialmente a casarem-se no Senhor (cf. 1 Cor 7, 39).

2. A minha alma está perturbada, não porque recentemente te tenha exortado à perseverança no casamento único e na viuvez, mas porque ao falar-te num novo casamento temo que corras o risco de uma grande queda⁶³³. Mas se és verdadeiramente sensata, tu sabes que deves buscar a conduta que é mais proveitosa para ti. Mas esta é difícil e impõe grandes sacrifícios e eu quis adoçar os rigores das minhas exigências.

3. Não obstante, eu não teria qualquer motivo para referir este assunto, não fosse ter sentido uma enorme inquietude.

⁶³² Ver nota de rodapé 626.

⁶³³ Literalmente: cair do alto.

Nam quanto grandis est continentia carnis, quae uiduitati ministrat, tanto, si non sustineatur, ignoscibilis uideri potest.

Difficilium enim facilis est tunc uenia. Quanto autem nubere in Domino perpetrabile est, uti nostrae potestatis, tanto culpabilius est non obseruare quod possis.

4. Eo accedit, quod apostolus de uiduis quidem et innuptis, ut ita permaneant, suadet, cum dicit: Cupio autem omnes meo exemplo perseverar (1 Cor 7, 7), de nubendo uero in Domino, cum adicit: tantum in Domino (1 Cor 7, 39), iam non suadet sed exerte iubet. Igitur, in ista maxime specie, nisi obsequimur, periclitamur; quia suasum impune quis neglegat, <num>quam iussum, quod illud de consilio ueniat et uoluntati proponatur, hoc autem de potestate descendat et necessitati obligetur, illic libertas, hic contumacia delinquere uideatur.

A extrema austeridade da continência da carne, serva da viuvez, leva-nos a desculpar os erros.

A dificuldade incita a clemência. Mas é fácil casar-se «no Senhor», porque está ao nosso alcance, e assim seria imperdoável que te esquecesses de um dever tão simples.

4. Acresce a isto o conselho do Apóstolo às viúvas e aos solteiros a que permaneçam nesse estado: «Desejo que todos perseverem no meu exemplo» (1 Cor 7, 7). Todavia, quando fala no casar-se no Senhor, não se trata de um conselho, mas de uma ordem severa: «apenas no Senhor» (1 Cor 7, 39). A recusa da obediência é aqui perigosa: um conselho pode ser esquecido impunemente, mas não um mandamento. Um é fruto de uma reflexão e é dirigida à nossa livre escolha, outro emana de uma autoridade e é colocado com força de decreto; no primeiro somos culpados de independência e no segundo de franca insubordinação.

II, 1. Igitur cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili coniungeretur idque ab aliis retro factum recordarer, miratus aut ipsarum petulantiam aut consiliariorum⁶³⁴ praeuaricationem, quod nulla scriptura eius facti licentiam profert, numquid, inquam, de illo capitulo sibi blandiuntur primae ad Corinthios, ubi scriptum est: Si quis fratrum infidelem habet uxorem et illa matrimonio consentit, ne dimittat eam; similiter mulier fidelis infideli nupta, si consentaneum maritum experitur, ne dimiserit eum; sanctificatur enim infidelis uir a fideli uxore et infidelis uxor a fideli marito; ceterum immundi essent filii uestri? (1 Cor 7, 12-14).

2. Hanc monitionem fors de fidelibus iunctis simpliciter intellegendo putent etiam infidelibus nubere licere. Qui ita interpretatur, absit ut sciens se circumscribat. Ceterum manifestum est scripturam istam eos fideles designare, qui in matrimonio gentili inuenti a Dei gratia fuerint. Secundum uerba ipsa: Si quis inquit, fidelis uxorem habet infidelem (1 Cor 7, 12) - non dicit: uxorem ducit infidelem - ostendit iam in matrimonio agentem mulieris infidelis, mox gratia Dei conuersum,

II, 1. Nestes dias algumas mulheres casaram-se fora da Igreja: juntaram-se com pagãos. Este escândalo já se havia realizado anteriormente e fico atônito pela petulância [dessas mulheres] e pela má-fé dos seus conselheiros. Em nenhuma parte da Escritura é lícita essa união. Nem mesmo naquela passagem da primeira carta aos Coríntios, onde está escrito: «Se algum irmão tem uma esposa pagã e ela consente permanecer casada com ele não a repudie, de forma semelhante se a mulher cristã tem um marido pagão e se ela constata que o marido consente habitar com ela, não o repudie. Pois o marido pagão é santificado pela esposa cristã e a esposa pagã é santificada pelo marido cristão. De outro modo os vossos filhos seriam impuros» (1 Cor 7, 12-14).

2. Talvez examinando superficialmente esta recomendação dada aos cristãos que se uniram enquanto pagãos a um gentil, pensem que é também lícito aos cristãos casarem-se com os pagãos. Deturpando assim os textos, não se engana a si mesmo conscientemente? Porque claramente a Escritura, nesta passagem, refere-se inequivocamente aos cristãos surpreendidos pela graça de Deus quando já eram casados com os pagãos, pois diz: «se um cristão tem uma esposa pagã» (1 Cor 7, 12), e não «se casa com uma esposa pagã». Assim mostra claramente que já existia o matrimônio com a mulher pagã e depois deu-se a conversão pela graça de Deus.

perseuerare cum uxore debere, scilicet propterea, ne qui fidem consecutus putaret sibi diuertendum esse ab aliena iam et extranea quodammodo femina (cf. Ef. 2, 12. 19).

3. Adeo et rationem subicit: in pace nos uocari a Domino et posse infidelem a fideli per usum matrimonii lucrifieri. Ipsa etiam clausula hoc ita intellegendum esse confirmat: Vt quisque, ait, uocatur a Domino, ita perseueret (1 Cor 7, 17). Vocantur autem gentiles, opinor, non fideles. Quodsi de fideli ante matrimonium pronuntiasset, absolute permiserat sanctis uulgo nubere. Si uero permiserat, numquam tam diuersam atque contrariam permissui suo pronuntiationem subdidisset, dicens: Mulier defuncto uiro libera est; cui uult nubat, tantum in Domino (1 Cor 7, 39).

4. Hic certe nihil retractandum est. Nam de quo retractari potuisset, apostolus cecinit. Ne quod ait: cui uelit nubat (1 Cor 7, 39), male uteremur, adiecit: tantum in Domino (1 Cor 7, 39), id est in nomine Domini,

Por essa razão, deve continuar com essa esposa, para evitar que aquele que abraça a fé acredite que está obrigado a separar-se de uma mulher de uma religião diferente ou de certo modo estrangeira (cf. Ef. 2, 12. 19).

3. O Apóstolo também explica noutro lugar, quando diz que o Senhor nos chama a viver em paz e que o matrimónio com um cristão pode levar o pagão à salvação. Precisamente no final confirma que é assim que deve ser compreendido: «Continue cada um na condição que tinha quando foi chamado pelo Senhor» (1 Cor 7, 17). Os que são chamados são os pagãos e não os cristãos. Mas se [Paulo] tivesse precisado «cristãos antes do matrimónio» teria permitido aos cristãos casarem-se com quem quisessem. Se verdadeiramente tivesse dado essa permissão, não teria pronunciado a seguir um parecer tão diferente e tão contraditório: «A mulher que perdeu o seu marido é verdadeiramente livre para se casar com quem quiser desde que seja no Senhor» (1 Cor 7, 39).

4. Aqui certamente não há dúvidas. Porque onde poderia haver discussão, o Apóstolo pronunciou-se. De facto, por isso mesmo afirma: «para que se case com quem quiser» (1 Cor 7, 39) e para não nos servirmos destas palavras erroneamente, acrescenta: «desde que seja no Senhor» (1 Cor 7, 39),

⁶³⁴ Provavelmente refere-se a presbíteros e/ou catequistas, já que o autor fala da sua má conduta, na medida em que interpretam as Escrituras de forma errónea.

quod est indubitate Christiano. Ille igitur apostolus sanctus, qui uiduas et innuptas integritati perseuerare mauult, qui nos ad exemplum sui hortatur (cf. 1 Cor 7, 7), nullam aliam formam repetundarum nuptiarum nisi in Domino praescribit, huic soli conditioni continentiae detrimenta concedit. Tantum, inquit, in Domino (1 Cor 7, 39): adiecit pondus legi suae.

5. Tantum: <quo>quo sono et modo enuntiaueris dictum istud, onerosum est; et iubet et suadet et praecipit et hortatur et rogat et comminatur. Destructa et expedita sententia est et ipsa sui breuitate facunda.

6. Sic solet diuina uox⁶³⁵, ut statim intellegas, statim obserues. Quis enim non intellegere possit multa pericula et uulnera fidei in huiusmodi nuptiis, quas prohibet, apostolum prouidisse et primo quidem carnis sanctae in carne gentili inquinamentum praecauisse?

7. Hoc loco dicet aliquis: quid ergo refert inter eum, qui in matrimonio gentili a Domino allegitur, et olim id est ante nuptias fidelem, ut non proinde carni suae caueant,

isto é, em nome do Senhor, o que indubitavelmente significa com um cristão. Desta forma, o santo Apóstolo que quer preservar a integridade das viúvas e das virgens, convida-nos a seguir o seu exemplo (cf. 1 Cor 7, 7), proibindo as segundas núpcias que não sejam no Senhor. É apenas por esta única condição [, no Senhor,] que concede o abandono da castidade. Diz, «desde que seja no Senhor» (1 Cor 7, 39) acrescentando assim peso ao seu mandamento.

5. «Desde que seja», não importa o tom e o modo como enuncias esta palavra, ela tem o seu peso: ordena e persuade, ordena e exorta, suplica e ameaça. É uma sentença severa, concisa, e eloquente na sua brevidade.

6. Esta é a voz divina, que imediatamente a compreendas, e imediatamente a sigas. Quem não percebe que o Apóstolo previu os muitos perigos e feridas à fé dos casamentos deste género? Por isso os proíbe, e quer impedir que a carne de um crente seja manchada pela carne pagã.

7. Neste momento alguém dirá: que diferença há entre um pagão que é chamado pelo Senhor já casado, e um cristão que se converte antes de casar? Porque não têm de velar da mesma forma pelo seu corpo?

⁶³⁵ Tertuliano usa *vox* para designar uma determinada passagem da Bíblia e quando se lhe refere como um todo utiliza o plural *voces*. Mas aqui é usado no sentido mais geral, como a palavra de Deus. Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 462.

cum alter a nuptiis infidelis arceatur, alter in eis perseuerare iubeatur? Cur, si a gentili inquinamur, non et ille diiungitur, quemadmodum iste non obligatur?

8. Respondebo, si spiritus dederit, ante omnia allegans Dominum magis ratum habere matrimonium non contrahi quam omnino disiungi⁶³⁶; denique diuortium prohibet, nisi stupri causa, continentiam uero commendat. Habet igitur ille perseuerandi necessitatem, hic porro etiam non nubendi potestatem.

9. Tunc, si secundum scripturam qui in matrimonio gentili a fide deprehenduntur (cf. Fl 3, 12), propterea non inquinantur, quia cum ipsis alii quoque sanctificantur, sine dubio isti, qui ante nuptias sanctificati sunt (cf. 1 Cor 7, 14), si extraneae carni commisceantur, sanctificare eam non possunt, in qua non sunt deprehensi. Dei autem gratia illud sanctificat quod inuenit. Ita quod sanctificari non potuit, immundum est; quod immundum est, cum sancto non habet partem, nisi ut de suo inquinet et occidat.

Porque é que um está interdito de casar com uma pagã enquanto o outro é obrigado a perseverar nessa união? Porque é que, se somos manchados pelos gentis, um não pode romper a união e o outro não pode estabelecê-la?

8. Responderei, se o Espírito Santo me inspirar, argumentando antes de tudo que para o Senhor é melhor não contrair matrimónio do que dissolver esse vínculo, por isso o divórcio é proibido, a não ser por causa do adultério, e é [sempre] recomendada a castidade. Assim um está obrigado a perseverar no matrimónio, enquanto o outro não tem sequer a possibilidade de o contrair.

9. Se, segundo a Escritura, os pagãos que alcançados pela fé (cf. Fl 3, 12) no seio do matrimónio, não estão manchados, porque por eles são santificados os seus cônjuges (cf. 1 Cor 7, 14), sem dúvida, que aqueles que eram cristãos antes de se casar e se unem a um não crente, não podem santificá-los já que não estavam casados no momento da sua conversão. A graça de Deus santifica aqueles que encontra. Assim o que não pode ser santificado, está impuro, e o que está impuro nada pode partilhar com o santo a não ser a sua impureza e a sua morte.

⁶³⁶ O advérbio refere -se a toda a frase: é melhor, em qualquer caso, não contrair casamento do que se casar e não manter as promessas realizadas. Esta afirmação paradoxal reflete a estima do Tertuliano pela indissolubilidade do matrimónio (cf. Tertuliano, *De Patientia*, II, 12; *De Resurrectione Carnis*, XIXXX; *Adversus Marcionem* III, II; *De Pudicitia*, XIXX, 28).

III, 1. Haec si ita sunt, fideles gentilium matrimonia subeuntes stupri reos constat esse et arcendos ab omni communicatione fraternitatis, ex litteris apostoli dicentis cum eiusmodi ne cibum quidem sumendum (1 Cor 5, 11). Aut numquid tabulas nuptiales⁶³⁷ die illo apud tribunal Domini proferemus et matrimonium rite contractum allegabimus, quod uetuit ipse? Non adulterium est⁶³⁸, quod prohibitum est, non stuprum est? Extranei hominis admissio⁶³⁹ minus templum Dei uiolat? Minus membra Christi cum membris adulterae commiscet (cf. 1 Cor 6, 15)? Quod sciam, non sumus nostri, sed pretio empti (cf. 1 Cor 6, 19-20). Empti? Et quali pretio? Sanguine Dei. Laedentes igitur carnem istam, eum laedimus de proximo.

2. Quid sibi uoluit ille, qui dixit delictum quidem esse extraneo nubere, sed minimum, cum alias - seposita carnis iniuria ad Dominum pertinentis - omne delictum uoluntarium in Dominum grande est? Quanto enim potestas uitandi fuit, tanto contumaciae crimine oneratur.

III, 1. Se estas coisas são assim, os cristãos que se casam com os não crentes são réus de luxúria e devem ser excluídos de toda a relação com os nossos irmãos, como é dito nas cartas do Apóstolo: «com esses nem sequer devemos comer» (1 Cor 5, 11). Mais, será que queremos mostrar esses contratos matrimoniais no dia do julgamento, no tribunal do Senhor alegando que o contracto matrimonial foi celebrado de forma própria, quando este foi proibido por Deus? Que não é adultério, que não é luxúria? Casar-se com um pagão não é tomar os membros de Cristo e cometer adultério (cf. 1 Cor 6, 15)? Eu sei que nós não somos donos de nós próprios, pois fomos resgatados (cf. 1 Cor 6, 19-20). Resgatados! E a que preço? Pelo sangue de Deus! Por consequência, ofendendo a nossa carne, ofendemos diretamente a Deus.

2. O que quis dizer esse homem quando disse que casar com uma pagã é pecado, mas apenas dos menores? Ignoramos que, independentemente da desonra infligida na carne do cristão é muito grave levantar-se deliberadamente contra a vontade do Senhor? Na verdade, quanto mais fácil for evitar [o pecado], maior a acusação pela obstinação.

⁶³⁷ Cf. nota *Ad Uxorem* I, I, 2.

⁶³⁸ Tertuliano aqui aplica o termo em sentido amplo. No seu texto *De Monogamia* IX, 4, defende que é adultério qualquer união de uma pessoa casada com um parceiro diferente de seu cônjuge, esteja este vivo ou morto.

⁶³⁹ Tertuliano combina dois sentidos de *extraneus*: religião estrangeira, o que permite associar o casamento misto a uma profanação, a um sacrilégio (cf. Act 21, 28-29) e estrangeiro à família que permite a acusação de adultério (cf. 1 Cor 6, 15). Cf. Munier, «Commentaire», 180–81.

3. Recenseamus nunc cetera pericula aut uulnera, ut dixi, fidei ab apostolo prouisa, non carni tantum, uerum etiam et ipsi spiritui molestissima. Quis enim dubitet obliterari quotidie fidem commercio infideli? Bonos corrumpunt, mores confabulationes malae (1 Cor 15, 33). Quanto magis conuictus et indiuiduus usus. Quaeuis mulier fidelis Deum obseruet necesse est.

4. Et quomodo potest duobus dominis seruire (cf. Mt 16, 24; Lc 16, 13), Domino et marito, adde gentili? Gentilem enim obseruando gentilia exhibebit: formam, extructionem, munditias saeculares, blanditias turpiores; ipsa etiam matrimonii secreta maculosa, non ut penes sanctos officia sexus cum honore ipsius necessitatis tamquam sub oculis Dei modeste et moderate transiguntur.

3. Recordemos agora os outros perigos e injúrias à fé previstos pelo Apóstolo, e que eu já referi. Não afetam apenas a carne, mas também o espírito. Quem, na verdade, duvida que a fé murcha na relação quotidiana com o pagão? «Os bons costumes são corrompidos pelas más companhias» (1 Cor 15, 33). Quanto mais a existência comum de intimidade prolongada. Toda a mulher cristã deve obedecer ao Senhor.

4. E de que modo se pode servir dois senhores (cf. Mt 16, 24; Lc 16, 13), o Senhor e o marido, mais ainda um pagão? Submetida a um pagão exhibirá porte, indumentária, adornos pagãos, elegância mundana e blandícias desonrosas. Quanto aos segredos da intimidade conjugal eles serão ostentados, ao contrário do que fazem os cristãos que os consideram um dever, honrosos e necessários, desempenhando-o com modéstia e contenção, sob os olhos de Deus.

IV, 1. Sed uiderit qualiter uiro officia pendat, Domino certe non potest pro disciplina satisfacere, habens in latere diaboli seruum⁶⁴⁰, procuratorem domini sui ad impedienda fidelium studia et officia, ut si statio facienda est, maritus de die condicat ad balneas, si ieiunia obseruanda sint, maritus eadem die conuiuium exerceat, si procedendum erit, numquam magis familiae occupatio obueniatur.

2. Quis autem sinat coniugem suam uisitandorum fratrum gratia uicium aliena et quidem pauperiora quaeque tuguria circuire? Quis nocturnis conuocationibus, si ita oportuerit, a latere suo adimi libenter feret? Quis denique sollemnibus Paschae abnoctantem securus sustinebit? Quis ad conuiuium dominicum⁶⁴¹ illud, quod infamant⁶⁴², sine sua suspicione dimittet? Quis in carcerem ad osculanda uincula martyris reptare patietur?

IV, 1. Considere a forma como cumprirá os deveres com um marido assim. Certamente não cumprirá as ordens do Senhor tendo ao seu lado um servo do diabo, delegado do seu senhor, que se opõe às tarefas e à fé cristãs. Vai realizar-se uma estação? O marido decide que nesse dia há que ir a banhos. Tem de fazer jejum? Nesse mesmo dia o marido convidou os amigos para um banquete. Quer participar numa procissão? Nunca foi maior a necessidade de se ocupar com a família.

2. Que marido permitirá que a sua mulher visite os irmãos em todos os bairros da cidade e penetre os tugúrios? Quem tolerará que abandone o leito conjugal para ir às vigílias noturnas? Quem, de forma serena, suportará que nas festas da Páscoa, passe toda a noite fora? Quem, sem desconfiar, a deixará ir à Eucaristia, objeto de tantas calúnias? Quem suportará que rasteje pelas prisões para oscular as amarras dos mártires?

⁶⁴⁰ Clara antítese a *seruus Dei*, que designa os cristãos. Cf. nota *Ad Uxorem* I, V, 1.

⁶⁴¹ Termo Paulino para a eucaristia (cf. 1 Cor 11- 20-33).

⁶⁴² São várias acusações associadas às liturgias, como canibalismo, incesto e Tertuliano evoca também a onolatria. Cf. Tertuliano, *Ad Nationes*, I, 14; *Apologeticum*, XVI, 12.

<p>3. Iam uero alicui fratrum ad osculum⁶⁴³ conuenire, aquam sanctorum pedibus offerre (cf. 1 Tm 5, 10), de cibo, de poculo inuadere, desiderare, in mente habere? Si pereger frater⁶⁴⁴ adueniat, quod in aliena domo hospitium? Si cui largiendum erit, horreum, proma praeclusa sunt.</p>	<p>3. Quem achará conveniente que se aproxime de um dos seus irmãos para lhe dar o ósculo da paz, que deite água para lavar os pés dos cristãos (cf. 1 Tm 5, 10), que lhes dê alimento e bebida, nem que seja só em pensamento? Se chegar um irmão peregrino para se hospedar em sua casa que acolhimento terá numa casa pagã? Se é necessário dar o que é devido, o celeiro e a despensa estarão fechados.</p>
---	---

⁶⁴³ O *osculum* era utilizado na Igreja antiga não apenas no decurso das cerimónias, mas também nas saudações entre os cristãos, testemunhando assim a caridade cristã. Cf. Rom, 16, 16; 1 Cor 16, 20; 1 Ts 5, 26.

⁶⁴⁴ O dever de hospitalidade cristã é inspirado em inúmeras passagens do Novo Testamento (cf. Mt 25, 31-46, Heb 13, 1-2; 1 Pe 4, 7-11). É uma característica requerida, especialmente entre os candidatos a bispos (cf. 1 Tm 3, 2; Tit 1, 8) e as candidatas à «ordem» das viúvas (cf. 1 Tm 5, 10).

V, 1. Sed aliquis sustinet nostra nec obstrepit. Hoc est igitur delictum, quod gentiles nostra nouerunt⁶⁴⁵, quod sub conscientia iniustorum sumus, quod beneficium eorum est, si quid operamur. Non potest nescire qui sustinet, aut si celatur, quia non sustinet, timetur. Cum autem scriptura utrumque mandet, et sine alterius conscientia (1 Cor 10, 29) et sine nostra pressura operari Domino, nihil interest in qua parte delinquas, aut in conscientiam mariti, si sit patiens, aut in conflictationem tui, dum uitatur impatiens.

2. Nolite, inquit, margaritas uestras porcis iactare, ne conculcent eas et conuersi uos quoque euertant (Mt 7, 6). Margaritae uestrae sunt etiam quotidianae conuersationis insignia. Quanto curaueris ea occultare, tanto suspectiora feceris et magis captanda gentili curiositati.

3. Latebisme tu, cum lectulum, cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu explodis, cum etiam per noctem exurgis oratum? Et non magiae aliquid uideberis operari? Non sciet maritus quid secreto⁶⁴⁶ ante omnem cibum gustes? Et si sciuerit panem, non illum credet esse, qui dicitur?

V, 1. Não obstante, alguns [maridos] suportam a nossa religião sem contestar. Mas o pecado está, então, em que os pagãos conheçam os nossos ritos, caímos sob o olhar desses ímpios e devemos à sua bondade a prática da nossa fé. Não se pode manter na ignorância quem nos suporta, e se [a mulher] se esconde dele é porque não o suporta e porque tem medo. Contudo a Escritura pede-nos para servir o Senhor sem preocupação com o outro (1 Cor 10, 29) e sem medo. Então pouco importa como a atraíças, seja em relação às confidências se ele é tolerante ou ao teu temor se ele o não é.

2. Diz a Escritura: «Não lanceis as vossas pérolas aos porcos não vão calcá-las e voltando-se contra vós, as destruam» (Mt 7, 6). As tuas pérolas são as obras da vida quotidiana. Quanto mais as procurares esconder, maiores suspeitas levantarás e mais atrairás a curiosidade dos pagãos.

3. Podes esconder quando te persignas ao deitar-te? Quando suspiras por desprezo sobre algo imundo? Quando durante a noite te levantas para rezares? Não suspeitará o teu marido que estás a realizar um rito mágico? Não saberá o que tu comes em segredo antes de tomares qualquer outro alimento? E se vê o pão bendito, não acreditará nos rumores que dele são ditos?

⁶⁴⁵ Tertuliano é um dos primeiros testemunhos da disciplina do arcano, que obrigava os cristãos a guardar segredo dos mistérios da religião dos pagãos e até que os catecúmenos fossem totalmente iniciados nesses mistérios. Cf. Munier, «Commentaire», 184.

4. Et haec ignorans quisque rationem simpliciter sustinebit sine gemitu, sine suspicione panis an ueneni? Sustinent quidam, sed ut inculcent, ut inludant huiusmodi feminis, quarum arcana in periculum, quod credunt, reseruent, si forte laedantur sustinent(es), quarum dotes⁶⁴⁷ obiectione nominis mercedem silentii faciant, scieicet apud arbitrium speculatorem litigaturi. Quod plereaque non prouidentes aut re excru ciata aut fide perdita recognoscere consuerunt.

4. Mesmo que não os conheça, aceitará simplesmente a explicação que lhe dá? Não protestará, nem perguntará se é verdade que é pão bendito e não um veneno? Alguns maridos são tolerantes, mas são-no para pressionarem e para iludirem os cristãos. Guardam o seu segredo apenas por temor no perigo de ruína, caso venham a sofrer algum dano devido à sua tolerância, ou quando acusados de cristãos compram com o dote das suas mulheres o silêncio do magistrado e dos espões diante dos quais se tem de defender. Isto é o que muitas mulheres raramente preveem e só o compreendem quando despojadas da sua fortuna ou afastadas da sua fé.

⁶⁴⁶ Os primeiros cristãos tinham por hábito conservar o pão eucarístico nas suas casas, o que permitia a comunhão diária. (Cf. Tertuliano, *De Oratione*, XIX, 4; Hipólito de Roma, *Traditio Apostolica*, XXII, Cípriano, *De Lapsis*, XXVI).

⁶⁴⁷ A *Lex Iulia* colocava restrições notáveis aos direitos até então absolutos, do marido sobre o dote. Para proteger os bens do dote que deveriam pertencer à mulher em caso de dissolução do casamento, o marido não poderia alienar o dote sem o consentimento de sua esposa (cf. Gaius, *Institutes*, II, 63). A chantagem da denúncia mencionada por Tertuliano, refere-se à pressão para obter este consentimento.

VI, 1. Moratur Dei ancilla (cf. Lc 1, 38) cum laribus alienis, et inter illos omnibus honoribus daemonum, omnibus sollemnibus regum⁶⁴⁸, incipiente anno, incipiente mense, nidore turis agitabitur. Et procedet de ianua laureata⁶⁴⁹ et lucernata, ut de nouo consistorio libidinum⁶⁵⁰ publicarum, discumbet cum marito, saepe in sodalitiis, saepe in popinis. Et ministrabit nonnumquam iniquis, solita quondam sanctis ministrare (cf. 1 Cor 6, 1). Et non hinc praeiudicium damnationis suae agnoscet, eos obseruans quos erat iudicatura (cf. 1 Cor 6, 2-3)? De cuius manu desiderabit? De cuius poculo participabit? Quid maritus suus illi, uel marito quid ipsa cantabit (cf. Ef 5, 19)?

2. Audiet sane, audiet aliquid de scaena, de taberna, de gehenna. Quae Dei mentio (cf. Sl 137, 4)? Quae Christi inuocatio? Vbi fomenta fidei de scripturarum interiectione? Vbi Spiritus refrigerium? Vbi diuina benedictio? Omnia extranea, omnia inimica, omnia damnata, adterendae salutis a malo immissa.

VI, 1. A serva de Deus (cf. Lc 1, 38) permanece num lar estrangeiro, e entre todas as honras dos demónios, todas as solenidades do rei, iniciando o ano, iniciando o mês, será perturbada pelo odor do incenso. E cruzará a porta ornada de louros e guarnida de lucernas, como num consistório de luxúrias públicas, e se reclinará à mesa com o marido tanto em banquetes de sociedade, como em tabernas. E por vezes servirá os ímpios aquela que costuma servir os santos (cf. 1 Cor 6, 1). Não reconhecerá com isso que a sua condenação foi já pronunciada, quando serve aqueles que devia julgar (cf. 1 Cor 6, 2-3)? De quem é a mão que ela deseja? De que cálice participará? O que lhe cantará o seu marido e o que cantará ela para o seu marido (cf. Ef 5, 19)?

2. Certamente entenderá, entenderá do teatro, da taberna e da geena. Onde se fala de Deus (cf. Sl 137, 4)? Onde se invoca Cristo? Quando pode alimentar a fé com a Escritura? Onde estão as consolações do Espírito? Onde estão as bênçãos divinas? Tudo é estranho, tudo é hostil, tudo está condenado, tudo é conspiração enviada pelo maligno contra a salvação.

⁶⁴⁸ As festas imperiais consistiam: no *natalis Caesaris* (dia de nascimento do imperador), no *natalis imperii* (aniversário da ascensão ao poder), nos *uota publica* anuais, e nos *uota quinquennialia*. Cf. Michele Renee Salzman, *On Roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1990), 139–40.

⁶⁴⁹ O *ianua laureata* era dedicado ao deus Apolo. O louro tem um reconhecido valor religioso e purificador no mundo antigo. Cf. Munier, «Commentaire», 187.

⁶⁵⁰ Tertuliano usa repetidamente esta comparação (cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XXXV, 4; *De Idololatria*, XV, 11; *De Corona*, XIII, 8). Esta forma de decoração fora utilizada nas casas das cortesãs, contudo através do tratado *De Idololatria*, XV, a repulsa a esta ornamentação provém da sua função idolátrica, já que era também um culto às divindades. Cf. Robert Turcan, «Les guirlandes dans l'antiquité classique», *Jahrbuch für Antike und Christentum*, n.º 14 (1971): 108–33.

VII, 1. Haec si illis quoque euenire possunt, qui in matrimonio gentili fidem adepti morantur, tamen excusantur: ut in ipsis deprehensi a Deo et iubentur perseuerare et sanctificantur et spem lucrationis accipiunt (cf. 1 Cor 7, 16; 1 Pe 3, 1). Si ergo ratum est⁶⁵¹ apud Deum matrimonium huiusmodi, cur non et prospere cedat, ut pressuris et angustiis et impedimentis et inquinamentis non ita lacessatur, habens iam ex parte diuinae gratiae patrocinium?

2. Nam et ad aliquam uirtutem caelestem documentis dignationis alicuius uocatus ille de gentibus terrori est gentili, quo minus sibi obstrepat, minus instet, minus speculetur. Sensit magnalia, uidit experimenta, scit meliorem factum⁶⁵² (cf. 2 Cor 12); sic et ipse Dei candidatus est timore. Ita facilius huiusmodi lucrifiunt, in quos Dei gratia consuetudinem fecit.

VII, 1. Estes são os perigos que também podem surgir àquelas que se casam com os pagãos antes de terem alcançado a fé, mas estes são justificáveis: porque Deus as surpreendeu quando já estavam casadas, e lhes ordenou que perseverem nessa união. Aliás estão santificadas e recebem a esperança de converter o seu marido (cf. 1 Cor 7, 16; 1 Pe 3, 1). Se, portanto, um casamento deste modo é aprovado por Deus porque não pode ser concedido que prospere, e que supere as tribulações, angústias, dificuldades e obstáculos? Não tem já a proteção da graça divina?

2. Uma pagã tendo sido chamada às virtudes celestiais, pela graça, inspira temor no seu marido, que se levantará menos contra ela, que a espiará menos e suspeitará menos dela. Ele conhece as suas maravilhas, vê as suas obras e reconhece que se tornou melhor (cf. 2 Cor 12), de tal forma que ele próprio está em busca de Deus pelo temor. Assim, é mais fácil deste modo ganhá-lo, pois a graça de Deus já estabeleceu com ele familiaridade.

⁶⁵¹ Asseguradas as suas premissas graças a esta engenhosa exegese, o nosso autor continua a sua demonstração: um casamento pré-cristão que se tornou «misto» agrada a Deus e merece a proteção da graça divina. É a graça do batismo que santifica o casamento contraído quando ambos eram gentis.

⁶⁵² O argumento de um progresso moral consecutivo à conversão ao cristianismo está presente na literatura apologética e é caro a Tertuliano (cf. Tertuliano, *Ad Nationes*, I, 4; *Apologeticum*, III, 1; 21; 31; II, 2; *Ad Scapulam*, II).

3. Ceterum aliud est ultro et sponte in prohibita descendere. Quae Domino non placent, utique Dominum offendunt, utique a malo inferuntur. Hoc signi erit, quod solis petitoribus placet nomen Christianum. Ideo inveniuntur, qui tales non exhorreant, ut exterminent, ut abripiant, ut a fide excludant. Habes causam, qua non dubites nullum huiusmodi matrimonium prospere decurri: dum a malo conciliatur, a Domino uero damnatur.

3. Mas outra coisa é infringir deliberadamente e voluntariamente as ordens do Senhor. As coisas que não agradam ao Senhor obviamente ofendem o Senhor, e são inspiradas pelo maligno. A prova é que o nome cristão apenas agrada aos pretendentes. Há homens que procuram as cristãs para as arruinar, as despojar dos seus bens e as privar da fé. Estes são os motivos para que não duvides que estes matrimónios não podem prosperar: enquanto o Maligno os une, o Senhor os condena.

VIII, 1. Ad hoc quaeramus an iure, quasi reuera dispectores diuinarum sententiarum. Nonne⁶⁵³ etiam penes nationes seuerissimi quique domini et disciplinae tenacissimi seruis suis foras⁶⁵⁴ nubere interdicut? Scilicet ne in lasciuiam excedant, officia deserant, dominica extraneis promant. Nonne insuper censuerunt seruituti uindicandas quae cum alienis seruis post dominorum denuntiationem in consuetudine perseuerauerint?

2. Seueriores habebuntur terrena disciplinae caelestibus praeceptis, ut gentiles quidem extraneis iunctae libertatem amittant, nostrae uero diaboli seruos sibi coniungant et in statu⁶⁵⁵ suo perseuerent? Scilicet negabunt sibi a Domino per apostolum eius denuntiatum. Quam huius amentiae causam detineam, nisi fidei imbecillitatem pronam semper in concupiscentias saecularium gaudiorum?

VIII, 1. Examinemos agora, como juízes, o fundamento dos decretos divinos. Não é verdade que, entre os pagãos, os senhores mais severos e disciplinadamente mais tenazes proibem os seus escravos de casar com outros fora da sua casa? Certamente para que não se percam na lascívia, abandonando os seus trabalhos, e entreguem os bens do seu senhor a senhores estranhos. Além disso não decidiram castigar as escravas que, apesar da ordem do senhor, perseveraram em morar com escravos de outra casa?

2. Serão mais severas as leis terrenas do que os preceitos celestes? Será que as pagãs que se unem com escravos de outra casa perdem a sua liberdade enquanto as cristãs que se juntam com os servos do diabo conservarão todos os seus direitos? Certamente negarão a ordem que o Senhor lhes enviou por meio do Seu Apóstolo. Mas qual o motivo desta loucura, senão a debilidade da fé que as conduz sempre para a concupiscência das alegrias mundanas?

⁶⁵³ Tertuliano frequentemente usa o processo de ignorar desenvolvimentos anteriores, para enfatizar a força do novo argumento apresentado. Aqui temos um movimento do mesmo tipo: depois de ter desenvolvido extensivamente as suas provas bíblicas, Tertuliano foca-se apenas nas disposições do direito romano e nos costumes dos pagãos. Cf. Munier, «Commentaire», 189.

⁶⁵⁴ Não era permitido aos escravos o *contubernium* sem o consentimento do *dominus* do parceiro. As crianças nascidas da união entre os escravos, pertenciam ao *dominus* da mãe. Entende-se que os senhores preocupados com seus interesses, favoreceram as uniões de escravos dentro de sua própria *domus*. Cf. Munier, «Commentaire», 189.

⁶⁵⁵ No senso jurídico do termo, ou seja, a condição que define a liberdade, os direitos civis, a situação familiar e os diversos elementos do estado pessoal. Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 199–209.

3. Quod quidem plurimum in lautioribus⁶⁵⁶ deprehensum est. Nam quanto diues aliqua est et matronae nomine inflata, tanto capaciorem domum oneribus suis requirit, ut campum in quo ambitio decurrat. Sordent talibus ecclesiae. Difficile in domo Dei diues (cf. Mt 19, 23-24; Mc 10, 23-24; Lc 18, 24-25; 1 Cor1, 26-27), ac si quis est, difficile caelebs. Quid ergo faciant? Vnde nisi a diabolo maritum petant idoneum exhibendae sellae et mulabus et cinerariis peregrinae proceritatis? Christianus ista etiam diues fortasse non praestet.

4. Quaeso te, gentilium exempla proponas tibi. Pleraque et genere nobiles et re beatae passim ignobilibus et mediocribus simul coniunguntur aut ad luxuriam inuentis aut ad licentiam sectatis. Nonnullae se libere et seruis suis conferunt, omnium hominum existimatione despecta, dummodo habeant a quibus nullum impedimentum libertatis suae timeant. Christianam fidelem fideli re minori nubere piget, locupletiores futuram in uiro paupere.

3. De facto, tal é encontrado principalmente entre os mais ricos. Quanto mais rica é a mulher e mais se vangloria do nome de mulher casada, maior a casa que procura para os seus gastos, como se fosse um campo onde a ambição pode seguir o seu curso. Para tais mulheres a Igreja não tem valor. Dificilmente encontrará um homem rico na casa de Deus (cf. Mt 19, 23-24; Mc 10, 23-24; Lc 18, 24-25; 1 Cor1, 26-27), e se o encontra provavelmente não será solteiro. O que farão? A quem, senão ao diabo, pedirão um marido capaz de lhes oferecer selas, mulas e os grandes escravos estrangeiros para cuidarem dos seus cabelos? Nenhum cristão, mesmo sendo rico, toleraria esses luxos.

4. Rogo-te, olha para os exemplos das mulheres pagãs. Muitas delas, nobres e ricas, unem-se indiscriminadamente a ignóbeis e pobres, que elegeram como companheiros de devassidão, para satisfazerem a sua luxúria. Algumas entregam-se livremente aos seus escravos, desprezando o julgamento público, desde que tenham [por companheiros] homens que não coloquem qualquer impedimento à sua liberdade. Envergonhar-se-á uma cristã por se casar com um cristão com riquezas menores que as suas, quando ela enriquecerá com o seu marido pobre?

⁶⁵⁶ Testemunho da progressão do cristianismo nos círculos mais abastados da África Romana. Cf. Munier, «Commentaire», 190.

5. Nam si pauperum sunt regna caelorum (cf. Mt 5, 13; Lc 6, 20), diuitum non sunt, plus diues in paupere inueniet; maiore dote dotabitur de bonis eius, qui in Deo diues est. Sit illa ex aequo in terris, quae in caelis forsitan non erit. Dubitandum et inquirendum et identidem deliberandum est, an idoneus sit inuectis dotalibus cui Deus censum suum credidit?

6. Vnde sufficimus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat⁶⁵⁷ et confirmat oblatio⁶⁵⁸ et obsignat benedictio⁶⁵⁹, angeli renuntiant⁶⁶⁰, pater rato habet? Nam nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubunt.

7. Quale iugum fidelium duorum unius spei, unius uoti, unius disciplinae, eiusdem seruitutis. Ambo fratres, ambo conserui; nulla spiritus camisue discretio, atquin uere duo in carne una (cf. Gn 2, 24; Mt 19, 5; Mc 10, 8; Ef 5, 31). Ubi caro una, unus et spiritus: simul orant, simul uoluntantur, simul ieiunia transigunt, alterutro docentes, alterutro exhortantes (cf. Cl 3, 16), alterutro sustinentes.

5. O reino dos céus é dos pobres (cf. Mt 5, 13; Lc 6, 20), não dos ricos, e a esposa será mais rica na pobreza, terá um dote maior pelos bens deste marido rico para Deus. Que ela se faça na terra igual ao seu marido, pois talvez não o seja no céu. Haverá que duvidar, examinar e deliberar constantemente para saber se tal pretendente é digno de ser desposado, sabendo que Deus lho confiou com os Seus próprios tesouros?

6. Onde encontrar [as palavras] para descrever de forma satisfatória a felicidade do matrimónio [cristão] que a Igreja consolida, a oferta eucarística confirma, a bênção sela, os anjos anunciam e o Pai ratifica? Nem na terra os filhos podem contrair o matrimónio legítimo sem o consentimento dos pais.

7. E que jugo o de dois cristãos reunidos na mesma esperança, no mesmo desejo, na mesma disciplina e no mesmo serviço! Ambos irmãos, ambos servos, nada os divide na carne ou no Espírito. São verdadeiramente dois numa só carne (cf. Gn 2, 24; Mt 19, 5; Mc 10, 8; Ef 5, 31). E onde há uma só carne, há também um só Espírito: oram juntos, adoram juntos, jejuam juntos, ensinam-se mutuamente, encorajam-se mutuamente (cf. Cl 3, 16), apoiam-se mutuamente.

8. In ecclesia Dei pariter utrique, pariter in conuiuio Dei, pariter in angustiis, in persecutionibus, in refrigeriis. Neuter alterum celat⁶⁶¹, neuter alterum uitat, neuter alteri grauis est. Libere aeger uisitat⁶⁶², indigens sustentatur. Elemosinae sine tormento, sacrificia sine scrupulo, quotidiana diligentia sine impedimento; non furtiua signatio, non trepida gratulatio, non muta benedictio. Sonant inter duos psalmi et hymni (cf. Ef 5, 19; Cl 3, 16), et mutuo prouocant, quis melius Domino suo cantet. Talia Christus uidens et audiens gaudet. His pacem suam mittit (cf. Jo 14, 27). Ubi duo, ibi et ipse (cf. Mt 18, 20); ubi et ipse, ibi et malus non est.

8. Lado a lado vão à Igreja de Deus e participam juntos no banquete divino. Juntos partilham as dificuldades, as perseguições e as consolações. Não guardam segredos um do outro; não evitam a companhia um do outro; não deixam triste o coração um do outro. Com toda a liberdade o doente é visitado e o indigente é ajudado. A esmola não é motivo de disputa, os sacrifícios não conhecem escrúpulos, os deveres quotidianos são cumpridos sem impedimento. Entre eles não há sinais da cruz furtivos, nem saudações inquietas, nem ações de graças mudas. Cantam salmos e hinos (cf. Ef 5, 19; Cl 3, 16) e rivalizam entre si para saber quem canta melhor para o seu Senhor. Cristo alegra-se ao vê-los e ao ouvi-los, e dá-lhes a sua paz (cf. Jo 14, 27). Onde dois estiverem reunidos, Ele também está presente (cf. Mt 18, 20) e onde Ele está presente, o Maligno não está.

⁶⁵⁷ O que ministra o casamento é designado por *conciliator nuptiarum*. Para Tertuliano é a Igreja que deve gerir e administrar os casamentos dos cristãos entre eles. Apesar de não ser claro o papel de toda a comunidade eclesial, ele não pode ser esquecido, e na perspetiva do autor quando se refere a *Ecclesia conciliat*, não se refere apenas ao clero. Cf. Munier, «Commentaire», 190.

⁶⁵⁸ O rito de uma missa de casamento com bênção de um padre ou de um bispo, não é atestado no Ocidente até ao século V (cf. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, 225). Contudo, é possível admitir tal realidade no Oriente no século III. Tertuliano parece entender que a participação dos cônjuges cristãos na celebração eucarística da comunidade, que eles frequentam apresentando suas ofertas é o sinal e a promessa de uma união regular aos olhos da Igreja. Cf. Munier, «Commentaire», 192.

⁶⁵⁹ Existem relatos de uma bênção nupcial em *privatim* após a assinaturas das *tabulae matrimoniales*, onde o bispo ou o sacerdote vai até à casa onde o casamento é celebrado, está presente com as demais testemunhas, sela-o (*Obsignat*) e dá a bênção aos cônjuges. Trata-se de um rito «doméstico», bastante semelhante ao atestado pelo Talmud nos meios judaicos, do século I da nossa era. Cf. Ritzer, *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*, 62.

⁶⁶⁰ Os anjos são as testemunhas privilegiadas, representantes do mundo celeste (cf. Heb 12, 22; 1 Tm 5, 21), onde anunciam que o casamento foi concluído, comunicando-o ao Pai Celeste. Cf. Munier, «Commentaire», 192.

⁶⁶¹ A descrição dos casamentos cristãos contrasta notavelmente, com a dos casamentos mistos anteriormente referido (*Ad Uxorem* II, IV-VI). Quase não existem expressões para as quais não encontremos equivalentes em ambos os lados, e assim podemos reunir *celat* de *celatur* (V, 1); *uitat* de *uitatur* (V, 1). Cf. Munier, «Commentaire», 193.

⁶⁶² Tertuliano opõe a liberdade de ação da mulher, cujo marido é cristão aos obstáculos que resultam dos casamentos mistos, quer se trate de atividades caritativas, de deveres religiosos, cumpridos na comunidade eclesial ou em privado.

9. Haec sunt, quae apostoli uox illa sub breuitate intellegenda nobis relinquit. Haec tibi suggere, si opus fuerit. His te ab exemplis quarumdam reflecte. Non licet aliter fidelibus nubere, et si liceret, non expediret (cf. 1 Cor 10, 23).

9. Estas são as coisas que a voz do Apóstolo, numa breve fórmula, confiou à nossa inteligência. Lembra-te delas quando delas precisares. Por elas evita os exemplos de algumas [mulheres]. Não é lícito às cristãs contraírem novas uniões, e mesmo que fosse lícito não seria prudente (cf. 1 Cor 10, 23).

CAPÍTULO III

ANÁLISE DO *AD UXOREM*

Neste terceiro capítulo iremos debruçar-nos no *Ad Uxorem* especificamente na sua estrutura retórica, apresentando uma divisão de acordo com esta. Em seguida focar-nos-emos no texto, em especial nos vocábulos que Tertuliano utiliza para se referir às uniões entre cristãos, entre cristãos e pagãos e entre pagãos. Então percorreremos todo o texto em busca de indicações sobre como o autor nesta fase interpreta o casamento que servirão de catapulta para uma modesta reflexão sobre o matrimónio.

1. Estrutura retórica do *Ad Uxorem*⁶⁶³

Tertuliano, como vimos anteriormente, teve uma exímia educação e parte importante dessa formação consistia na aprendizagem da *ars rhetorica*, ou seja, «a arte do discurso que é exercida por qualquer indivíduo ativamente participante na vida de uma sociedade»⁶⁶⁴, e por isso essencial para qualquer cidadão culto e ativo na sociedade de então. Nos seus textos utiliza as técnicas e os métodos destinados à produção de discursos do seu tempo, nomeadamente retóricos.

Um das formas de dividir a função da *ars rhetorica* é em *delectare*, *docere* e *movere*⁶⁶⁵. Tertuliano foca-se no *docere* que aponta para um processo cognitivo-racional e para as capacidades intelectuais do seu auditório. Ou seja, para conduzir a sua audiência à verdade, o Cartaginês foca-se em ensinar, fornecendo tanto as informações, como as provas para que seja realizado o caminho da ignorância para o conhecimento⁶⁶⁶. Então, percebemos porque o Apologista não utiliza apenas os instrumentos retóricos ao seu dispor, mas também recorre à Sagrada Escritura e aos bons exemplos cristãos. Tertuliano ao longo de toda a sua obra encaminha para a verdade, utilizando argumentos racionais, técnicas de persuasão e recorrendo à Escritura.

Nesta obra torna-se clara a profunda cultura retórica de Tertuliano. Desde logo no exórdio⁶⁶⁷ onde a partir do caso geral e do ponto de vista teórico se direciona para o particular

⁶⁶³ Ao longo desta secção, as referências indicadas entre parêntesis correspondem aos capítulos e versículos do *Ad Uxorem* de Tertuliano.

⁶⁶⁴ Heinrich Lausberg, *Elementos de retórica literária*, trad. Raul Miguel Rosado Fernandes (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Serviço de Educação e Bolsas, 1982), 75.

⁶⁶⁵ Cf. Cícero, *De Oratore*, II, 115.

⁶⁶⁶ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 73. O tratado *Ad Nationes* trata este tema de forma mais exaustiva e especialmente dirigida aos pagãos. Tertuliano denuncia a ignorância dos pagãos, imputando-lhes culpa moral e penal, defendendo que este erro só pode ser superada através do conhecimento.

⁶⁶⁷ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 6.

e concreto, ou seja, da hipótese para a tese, da questão definida para a indefinida⁶⁶⁸. Como nos explica Quintiliano: «Uma questão indefinida é sempre mais compreensível, uma vez que é a partir de uma questão indefinida que deriva a questão definida. [...] A questão “deve um homem casar?” é indefinida; a questão “deve Catão casar?” é definida»⁶⁶⁹. Desta forma, Tertuliano para provar e persuadir a que os segundos casamentos não são desejáveis, vai questionar primeiro o casamento em si. Assim o matrimônio é a questão indefinida, e o segundo casamento é a questão definida. Este movimento pode levar à conclusão de que no *Ad Uxorem*, o Cartaginês desvaloriza o casamento, quando na verdade pretende apenas combater os segundos casamentos⁶⁷⁰, e para tal utiliza os métodos retóricos que conhece. Pois, evidentemente o que é verdade para o casamento único também o será, por maioria de razão, para uma segunda união pois, a resposta dada à «questão definida» depende da forma como foi respondida a «questão indefinida». Ao longo do *Ad Uxorem* verificamos como Tertuliano analisa os méritos do casamento e do celibato antes de discorrer sobre a viuvez ou um segundo casamento. Esta aparente digressão, constitui de fato a exposição da sua tese, no sentido retórico do termo e é também o primeiro ponto da *argumentatio*⁶⁷¹. Para o autor é claro que o casamento é bom, ainda que ao longo da história da salvação não tenha sido vivido em pleno⁶⁷².

Quintiliano defende que no discurso deliberativo, que como vimos, é onde Tertuliano se baseia para a estrutura deste opúsculo, os argumentos apresentados encontram-se divididos em duas grandes categorias: *de utilitate* e *de honesto*: «Alguns defendem que no discurso deliberativo três pontos fundamentais devem ser abordados: o honesto, o útil e o necessário. Da minha parte não encontro lugar para este último»⁶⁷³. O segundo ponto da *argumentatio* é claramente inspirado neste esquema⁶⁷⁴. Tertuliano quando faz a exortação a que as viúvas não se casem apresentam dois grandes argumentos: o *de utilitate* e o *de honesto*. No primeiro, apresenta a inconveniência dos segundos casamentos e as vantagens da viuvez. No segundo, expõe a disciplina e as honras das viúvas, onde com o apoio dos textos Paulinos defende que a continência é o maior bem, e que este desejo do maior bem, ideia do estoicismo, é a vontade de Deus que nos impõe. Desta forma, a viuvez é útil e boa, e entre a utilidade e a bondade não há qualquer conflito, mas sim uma convergência.

⁶⁶⁸ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 103.

⁶⁶⁹ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Liber III, 5, 8: «Amplior est semper infinite, inde enim finita descendit. Quod ut exemplo pateat, infinita est, an uxor ducenda? finita».

⁶⁷⁰ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 104.

⁶⁷¹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 101.

⁶⁷² Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, II, 2.

⁶⁷³ Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Liber III, 8, 22-23: «Partes suadendi quidam putauerunt honestum utile, necessarium. Ego non inuenio huic tertiae locum».

⁶⁷⁴ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 106.

Outro dado que nos é fornecido sobre a cultura retórica de Tertuliano nesta obra são as influências ciceronianas. O Cartaginês ao analisar os méritos do matrimônio e do celibato, recorre à autoridade do Apóstolo Paulo citando-o: «é melhor casar-se do que ficar abrasado» (1 Cor 7, 9). O autor defende que o casamento não é um bem em si mesmo, mas tem como função evitar um mal maior. Na verdade, dizer que o matrimônio é permitido, é já desacreditá-lo pois preferi-lo à continência é atribuir-lhe uma qualidade negativa e por isso conclui Tertuliano: «o que é permitido nem sempre é bom. De facto, o que é melhor ninguém necessita de o permitir, por ser indubitavelmente manifesto»⁶⁷⁵ e conclui o «bem pleno prevalece, não só porque não é prejudicial, mas porque é o mais benéfico»⁶⁷⁶. Ideia semelhante é-nos apresentada por Cícero, nomeadamente nas suas *Partitiones*: «Ora se fôssemos sempre capazes de nos orientar para o que é melhor, como isso é tão óbvio, praticamente não teríamos necessidade de conselho»⁶⁷⁷. Vemos assim como Tertuliano defende a mesma ideia ciceriana de que o verdadeiro bem impõe-se como evidência.

Já referimos como a vertente jurídica tem grande peso, no vocabulário e pensamento de Tertuliano; ora a primeira obrigação de todo o advogado é demonstrar o mérito da causa que defende: «*probare necessitatis est*»⁶⁷⁸. Mas a causa nem sempre é estimável, por isso a arte da persuasão é muitas vezes um apoio eficaz e necessário. Para Tertuliano o objetivo é transmitir não a plausibilidade, mas a verdade, assim bastaria, ensinar para persuadir. Mas na prática, a verdade nem sempre é clara e objeto de acordo, e por isso também ela necessita da ajuda da arte da persuasão⁶⁷⁹. No *Ad Uxorem* Tertuliano foca a sua argumentação em dois grandes tipos de argumentos, apoiados na razão e na Escritura. Para Fontaine, tal como noutras obras, Tertuliano vê na razão o fundamento da lei por isso «qualquer observância razoável, mesmo não escrita, possui na razão a mesma autoridade que uma lei»⁶⁸⁰. O Cartaginês explora a lógica da razoabilidade não só pelos motivos anteriormente referidos, mas também porque vê a razão humana como uma centelha da razão divina⁶⁸¹.

Ao longo do *Ad Uxorem* Tertuliano utiliza vários exemplos⁶⁸² para confirmar a sua tese, tanto cristãos como pagãos. Estes têm um papel muito importante na exortação, pois convidam

⁶⁷⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 4: «Quod permittitur suspectam habet permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit, ut indubitatum et sua sinceritate manifestum».

⁶⁷⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 5: «Porro plene bonum hoc antecedit, quod non modo non obest, sed insuper prodest».

⁶⁷⁷ Cícero, *Partitiones*, XXCIX: «Quodsi semper optima tenere possemus, haud sane, quoniam quidem ea perspicua sunt, consilio multum egeremus».

⁶⁷⁸ Cícero, *Orator*, XXI, 69.

⁶⁷⁹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 67.

⁶⁸⁰ Jacques Fontaine, «Introduction», em *De Corona (Sur la Couronne)*, por Tertullien (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), 78.

⁶⁸¹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 295.

⁶⁸² Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VI, 2-5; II, VIII, 1.

ao progresso moral, uma vez que demonstram que a conduta recomendada não representa um ideal inacessível⁶⁸³, mas perfeitamente alcançável. Contudo, não é apenas este o papel dos modelos apresentados, estes são também complementares à argumentação e têm a função de servir de provas, de testemunha, como se estivéssemos num julgamento, entre a fé e as necessidades da carne. Por exemplo no *Ad Uxorem I*, vemos como o Cartaginês apresenta as supostas necessidades das viúvas, para depois as rebater uma por uma⁶⁸⁴, influenciado pela sua formação em direito. Para o povo romano a linguagem jurídica foi desde cedo um veículo para a expressão de ideias e um sistema de referência metafórico⁶⁸⁵. Assim, e com exceção de alguns termos a maior parte dos vocábulos dito jurídicos utilizados por Tertuliano pertencem também ao *corpus* retórico⁶⁸⁶, bem como o uso da *interpretatio legis* aplicado às Escrituras, o Cartaginês adapta o ensinamento dos retóricos que, neste ponto, como em outros, precederam os juristas⁶⁸⁷.

Esta interligação entre a retórica e o direito está também presente no *Ad Uxorem* quando através da diferença entre a lei que interdita e lei que permite. Cícero⁶⁸⁸ e Quintiliano⁶⁸⁹ através da retórica e do direito lançam as raízes para a distinção entre conselho e obrigação. A arte dos retóricos e também dos juristas consiste em provar a superioridade da lei proibitiva, que tem consequências mais honrosas, úteis ou necessárias; para além disso esta lei remove a liberdade e leva a uma penalidade no caso de desobediência⁶⁹⁰. Com base nestas premissas Tertuliano distingue não entre lei que interdita e lei que permite, mas entre obrigação e conselho respetivamente, citando a primeira carta aos Coríntios 7, 39, retirando as mesmas conclusões, ou seja, quando se desobedece ao que chama um mandamento está-se diante de uma insubordinação, enquanto um conselho está dentro da liberdade humana segui-lo ou não⁶⁹¹. Ainda que o Cartaginês torne a utilizar esta distinção noutras obras⁶⁹² a primeira formulação conhecida é realizada no *Ad Uxorem*⁶⁹³.

Neste opúsculo e porque se dirige a um público cristão Tertuliano recorre a argumentos com base na fé e na Revelação⁶⁹⁴, apoiando-se na Sagrada Escritura. Esta atenção ao cuidado

⁶⁸³ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 126.

⁶⁸⁴ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem I*, IV, 2- V, 4.

⁶⁸⁵ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 483.

⁶⁸⁶ Cf. Braun, *Deus Christianorum*, 553-54.

⁶⁸⁷ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 484.

⁶⁸⁸ Cf. Cícero, *De Inventione*, II, 145-146.

⁶⁸⁹ Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, Liber VII, 7, 7.

⁶⁹⁰ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 117-19.

⁶⁹¹ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem II*, I, 4.

⁶⁹² Cf. Tertuliano, *De Monogamia*, XI, 7; *De Pudicitia*, XIV, 1-2.

⁶⁹³ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem II*, XVI, 15.

⁶⁹⁴ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 351.

na escolha dos argumentos apropriados ao seu auditório não é obra do acaso, mas norma também do discurso retórico⁶⁹⁵.

Em suma, nesta carta o Cartaginês revela como deve ser a vivência da viuvez e a sua espiritualidade adaptando argumentos de Quintiliano, as ideias de Cícero, arquiteturas e lugares da retórica e noções de estoicismo, nutridos pelas referências bíblicas e os modelos de abnegação tanto cristãos como pagãos.

A obra *Ad Uxorem* encontra-se dividida em dois tratados, que apresentam uma estrutura retórica distinta. Em ambos os tratados, tanto Munier como Fredouille defendem que Tertuliano utiliza as diferentes partes da *dispositio*, a saber: *exordium*, *propositio*, *argumentatio* e *peroratio* e/ou *conclusio*⁶⁹⁶. Em seguida apresentaremos o esquema e a análise dos temas de cada um dos tratados, separadamente, a partir da proposta apresentada por Charles Munier⁶⁹⁷ na sua edição crítica do *Ad Uxorem*.

1.1 Esquema e conteúdo do *Ad Uxorem* I

Exordium (I, 1-6)

Propositio (I, 4)

Argumentatio (II-VII-3)

I: É lícito casar novamente? (II-III)

a.- Refutação das objecções prévias (II-III, 2)

b.- Exposição da tese (III, 2-6)

II: Porque não é lícito casar novamente? (IV-VIII, 3)

a.- Refutações das objecções apresentadas (IV-V)

b.- Refutações das objecções feitas ao tema da viuvez (VI-VII, 3)

Peroratio (VIII, 3-4)

Conclusio (VIII, 5)

⁶⁹⁵ Quando o público-alvo são por exemplo os pagãos os argumentos de Tertuliano estão assentes noutros pilares tal como a filosofia, o que acontece no caso do *Ad Nationes*.

⁶⁹⁶ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 103; Cf. Munier, «Introduction», 71–87. Existe ainda um tratamento do discurso dentro do próprio discurso e assim são-nos apresentados o *exordium*, o *prooemium*, a *propositio*, a *argumentatio* e a *peroratio* ou *conclusio*. Cada uma destas partes tem a sua função própria, no *exordium* e *prooemium*, o objectivo é atrair a atenção, aceitação e benevolência (Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, IV, 1. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 92), ou seja, estabelecer o contacto com o ou os interlocutores (Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 98). A *propositio* tem como função a comunicação do que se quer provar (Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, IV, 3; Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 92). Na *argumentatio* realiza-se essa prova, onde também pode existir espaço para a argumentação contra o adversário, chamada *refutatio* (Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, V, 10-13. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 93). Por fim a *peroratio* ou *conclusio* apresenta como certo o que foi provado e assegura o efeito do discurso sobre o público (; Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VI, I. Cf. Lausberg, *Elementos de retórica literária*, 93 e 98). Estas etapas não são herméticas e como percebemos existem interligações, correlações e dependências entre elas e por isso é comum que o Cartaginês as funda e adapte ao serviço dos seus objetivos.

⁶⁹⁷ Cf. Munier, «Introduction», 71–87.

1.1.1 *Exordium* (I, 1-6)

Tertuliano, através de um testamento espiritual, aconselha a sua mulher no que concerne à vida da fé, caso ele venha a precedê-la na sepultura e confia na fidelidade desta para cumprir as suas orientações neste sentido (I, 1). O Cartaginês recorda a importância de se preocuparem com as coisas divinas e celestes e deixar também essa herança às futuras gerações e termina com uma oração rogando a Deus que esse legado possa ser alcançado (I, 2-3). O autor apresenta então a sua *propositio*: que a sua mulher não se torne a casar caso fique viúva, referindo que este é um pedido que tem em vista apenas o bem da esposa (I, 4). Ainda neste tema, Tertuliano afirma que o conselho não surge devido a qualquer interesse pessoal, uma vez que no dia da ressurreição o estado matrimonial não será restaurado, referindo a passagem bíblica de Mateus 22, 23-30. (I, 5-6). O fim do exórdio é marcado por um pedido à sua mulher para que observe estas recomendações, compreendendo que estas são benéficas não apenas para si, mas também para qualquer cristã que se encontre em semelhante situação (I, 6).

1.1.2 *Argumentatio* (II-VII-3)

Tertuliano questiona se é lícito um segundo casamento e demonstra porque não o é. Encontramo-nos na parte nuclear e decisiva do discurso onde se estabelece a credibilidade e a defesa da causa.

I: É lícito casar novamente? (II-III)

O Cartaginês inicialmente apresenta um novo matrimónio como lícito, contudo defende que é preferível uma casta viuvez. Para justificar esta sua causa, começa por refutar as objeções que os seus adversários poderiam levantar.

a.- Refutação das objeções prévias (II-III,2)

Face à objeção que colocaria em causa o casamento como tal, e como consequência também as segundas núpcias, o autor afirma que não se trata de condenar o casamento em si mesmo, uma vez que este foi instituído por Deus para a multiplicação do ser humano (aludindo a Gn 1, 28). Ainda assim, Deus estabelece, desde o início, a monogamia (II, 1).

A segunda objeção consiste em que a poligamia praticada pelos patriarcas opor-se-ia à lei da monogamia. Tertuliano defende que a poligamia dos patriarcas não ameaça a monogamia desejada por Deus (II, 2). Interpretando alegoricamente a relação entre a Sinagoga e a Igreja, defende uma evolução da lei moral na qual Cristo e, posteriormente Paulo, antecipando o fim

dos tempos, emendam e ordenam os costumes anteriores, mesmo aqueles que estavam inscritos na lei mosaica (II, 3-4).

A última objeção que Tertuliano oferece, consiste em encontrar no Evangelho o preceito de continência imposto a todos os cristãos, mas Cristo não impõe a abstinência sexual, nem aboliu a instituição do casamento, ideias aliás defendidas por hereges que negam o Deus Criador, que o nosso autor corrige aludindo a Gn 2, 24 (III, 1).

Chegamos assim à conclusão parcial de que em nenhuma parte da Escritura, o casamento é proibido, aliás, até é considerado um bem, ainda que o Apóstolo Paulo, considere a continência um bem superior (III, 2).

b.- Exposição da tese (III, 2-6)

A tese que Tertuliano apresenta é que o matrimônio monogâmico é lícito, mas que é preferível a continência.

Socorrendo-se do texto 1 Cor 7, 2-9, o autor defende que certamente o matrimônio é um bem e é legítimo já que o próprio Paulo o aconselha devido às tentações carnis (III, 2). Mas um olhar mais astuto, torna evidente que o casamento não é verdadeiramente um bem, pois surge como remédio para um mal que se pretende evitar, a saber as tribulações da concupiscência (III, 3). O melhor seria nesse caso não ficar sujeito a essas tribulações, nem aos inconvenientes do matrimônio (III, 4). O nosso autor compara então o matrimônio, com as fugas das perseguições aos cristãos. Nestas é melhor fugir do que apostatar (Mt 10, 23), mas o ideal é nem fugir, nem abjurar e morrer com bravura dando testemunho da fé (III, 4).

Por fim, o Cartaginês apresenta os seus argumentos, os primeiros da razão, e os segundos da Escritura. Recorrendo à razão, explica que o casamento é como que uma cura para um mal, não é um bem em si mesmo, uma vez que: i) um bem que é apenas permitido, não é verdadeiramente um bem, pois um bem autêntico não precisa de ser permitido, visto que a sua excelência é evidente e indiscutível; ii) só porque algo não é interdito, não é suficiente para o recomendar; iii) algo não é considerado bom, só porque não é mau; iv) porque algo não causa dano, não é suficiente para garantir que não seja prejudicial; e v) uma coisa realmente boa, tanto não causa dano, como confere efetivamente uma vantagem (III, 5). Assim, Tertuliano conclui afirmando que é preferível escolher o que concede verdadeiramente um benefício, diante do que não é desfavorável, sendo que o casamento é deste modo considerado desfavorável (III, 5).

O nosso autor vai então recorrer aos argumentos das Escrituras, concretamente do Novo Testamento, para indicar as razões pelas quais Paulo prefere o celibato ao matrimônio. O Apóstolo i.) ensina a desprezar as coisas inferiores e a almejar os bens superiores, aludindo a

Fl 3, 13 e a 1 Cor 12, 31, ii) revela quais devem ser os verdadeiros interesses, citando 1 Cor 7, 34 e iii) ao permitir o casamento, manifesta a preferência pelo celibato que o próprio escolheu, mencionando 1 Cor 7, 7, 28 e 40. O Cartaginês termina com uma breve frase em tom de conclusão «Feliz aquele que se torne semelhante a Paulo!» (III, 6) que como o próprio refere não era casado, mas celibatário.

II: Porque não é lícito casar novamente? (IV-VIII,3)

a.- Refutações das objeções apresentadas para justificar o casar novamente (IV-V)

Tertuliano citando as Escrituras, concretamente Mt 26, 41, alude à fraqueza da carne para justificar o casamento. Contudo, recorda que no mesmo versículo é dito também que o espírito é forte, por isso a verdade é que se procuram desculpas para a fraqueza (IV, 1). O nosso autor exorta à busca dos bens celestes, pois se temos em nós a força do Espírito que nos habita e que é mais forte, não existem desculpas para permitir que a fraqueza da carne nos domine (IV, 2).

O Cartaginês apresenta os alegados fundamentos dos seus opositores, defendendo que todos os argumentos apresentados para justificar um segundo casamento, têm a sua verdadeira origem na concupiscência. Primeiro foca-se na concupiscência da carne, onde alega as supostas necessidades das funções naturais, como a necessidade que a mulher tem do homem, quer seja para o seu suporte e conforto, quer para manter uma boa reputação (IV, 3). Diante disto, o nosso autor apela aos exemplos das viúvas cristãs que não se entregaram à futilidade desses pretextos, mas que o seu amor aos bens celestes e imortais triunfou sobre os desejos carnis e terrestres (IV, 5). Em seguida, foca-se na concupiscência pelas coisas do mundo, como o desejo de conforto material e prestígio social que um segundo casamento pode oferecer (IV, 6), o que refuta alegando que o cristão que se confia à providência divina (Mt 6, 26-34), não se afeiçoa às vaidades do mundo, mas procura viver com toda a simplicidade e sem luxos (IV, 7). Desta forma, a viúva que se coloca ao serviço do Senhor, apenas deve desejar perseverar nesse propósito (IV, 8). Outro argumento utilizado pelos seus opositores para validar um novo casamento é a necessidade de assegurar descendência (V, 1-3). Tertuliano rebate-o defendendo que um cristão não deve ser sensível a este ponto, uma vez que as provas do fim dos tempos são iminentes e a malignidade do tempo presente, deveriam fazê-lo desejar abandonar este mundo perverso, aludindo a 2 Cor 7, 8 e Fl 1, 23 (V, 1). Ora, se um cristão se deve preocupar acima de tudo com a salvação, porque há-de procurar um fardo tão grande como são os filhos, dos quais até os pagãos se tentam libertar? (V, 2). O Apologista esclarece que os filhos são um

perigo, um obstáculo, um impedimento à salvação (citando Mt 24, 19) e um grande peso no dia do juízo final, contudo, as viúvas sem filhos não sofrerão esse embaraço, inerente ao casamento (V, 2).

Os três argumentos apresentados que quase parecem justificar um segundo casamento, revelam-se não só preocupações supérfluas para a vida de um cristão, como ainda problemáticas para a sua salvação (V, 3). Após este itinerário, Tertuliano afirma que um cristão que se casou apenas uma vez, já sucumbiu à concupiscência, afastando-se da lei de Deus (V, 3). Deve, por isso, recordar-se e temer o julgamento de Sodoma e Gomorra, onde os mesmos vícios floresciam (V, 3), e recordar as palavras de Paulo (1 Cor 7, 29) de que o tempo é breve (V, 4).

b.- Refutações das objeções feitas ao tema da viuvez (VI-VII, 3)

Tertuliano apresenta um novo argumento: se Paulo em 1 Cor 7, 29, afirma que os casados devem viver como se o não o fossem; então aqueles cujo casamento terminou encontram-se ainda mais obrigados a abster-se de uma nova união (VI, 1).

O Cartaginês defende que a opção de não tornar a casar não é tão difícil quanto alguns o fazem parecer, já que a casta viuvez é perfeitamente concretizável (VI, 1-5) Assim a viúva cristã deve abraçar resolutamente o ideal da continência, tendo para a animar o exemplo das mulheres pagãs que mantêm uma casta vida viudal, de forma a honrar a memória dos seus prezados maridos (VI, 1). Se à viúva lhe parece difícil viver castamente, deve considerar também o exemplo dos cristãos que acolhem um ideal de vida ainda mais difícil, como os que permanecem em castidade perpétua, desde o batismo, e os casados que, de comum acordo, renunciam às relações conjugais (VI, 2). Tertuliano refere que uma cristã é capaz de observar pelo seu amor a Deus o que numerosas pagãs fazem pelos seus deuses; e apresenta como exemplos as vestais em Roma, as virgens responsáveis pelo culto de Juno Acaia, as pitonisas em Delfos e as viúvas que asseguram o culto da Ceres (VI, 3-4). O nosso autor defende que estes exemplos constituem um verdadeiro desafio para os cristãos. O que não significa, porém, o reconhecimento da virtude e mérito dessas virgens pagãs, pois sendo uma imitação diabólica da continência cristã, as levará à sua condenação (VI, 5).

Em seguida, o Cartaginês defende que as vantagens de viver uma casta viuvez são abundantes, tanto neste mundo como no próximo (VII, 1-3). Seguindo os ensinamentos do Senhor, a continência permite testar a fé, preparar o corpo para o dia em que este se revestir de incorruptibilidade (1 Co 15,53), e assumir plenamente a vontade de Deus (VII, 1). Como tudo acontece porque Deus assim o dispôs (alusão a Mt 10, 29), quando o cônjuge morre, significa que essa é a Sua vontade e por isso o cristão deve coibir-se de restabelecer o estado matrimonial,

ao qual Deus quis pôr fim (VII, 2). Logo, deve aproveitar a oportunidade que lhe foi concedida de se libertar dos laços do matrimônio, e evitar envolver-se noutra casamento (VII, 2).

Chegamos assim à conclusão de que tornar-se a casar não é um pecado, mas é, segundo as palavras de Paulo (1 Cor 7, 28), expor-se a diversas tribulações. Por isso a viúva cristã deve, sem hesitar, aderir ao propósito de continência que lhe é oferecido, podendo assim realizar o que não conseguiu praticar durante o seu matrimônio (VII, 3). As segundas núpcias constituem uma ameaça e um obstáculo não só para a fé, como para a vida casta e santa. Como prova disso temos a disciplina eclesiástica, fundada nas Escrituras (1 Tm 3, 2-12; Tit 1, 6; 1 Tm 5, 9), que exclui do episcopado os homens recasados e do grupo das viúvas aquelas que não se casaram senão uma vez (VII, 4), e os pagãos que possuem também um sacerdócio de viúvas e virgens, por rivalidade do demônio, que escarneia assim com Deus (VII, 5).

Ao terminar estas refutações, Tertuliano compara o valor das virgens e das viúvas. Inicia, citando Isaías 1, 17-18, para provar que Deus não só protege de forma particular as viúvas como acolhe na sua intimidade aqueles que também as defendem, sendo que às virgens não é dada tanta honra ou justiça (VIII, 1). Afirma igualmente que a integridade corporal da virgem lhe dará uma recompensa no céu, mas a viuvez vivida de forma casta é ainda mais meritória, e por isso enquanto a virgem é coroada de graça, a viúva é coroada de coragem e de esforço, o mesmo é dizer, de virtudes (VIII, 2-3).

1.1.3 *Peroratio* (VIII, 3-4)

O Cartaginês defende que a viúva deve esforçar-se por colocar todo o empenho para viver santamente a sua situação. Para isso deverá: i) praticar as virtudes da castidade, modéstia, perseverança e sobriedade; ii) cultivar relações dignas (citando 1 Cor 15, 33); e iii) evitar a companhia de mulheres tagarelas, preguiçosas, ébrias e intriguistas (alusão a 1 Tm 5, 13).

1.1.4 *Conclusio* (VIII, 5)

As recomendações que Tertuliano dirige à sua mulher são consideradas pelo próprio escusadas diante das do Apóstolo, contudo estas poderão eventualmente servir de *consolatio*.

1.2 Esquema e conteúdo do *Ad Uxorem II*

***Exordium* (I, 1-4)**

Propositio (I, 4)

***Argumentatio* (II-VIII, 5)**

I: É lícito o casamento com um pagão? (II, 1-6)

a.- Refutação das objeções prévias (II, 1-6)

II: Porque não é lícito o casamento com um pagão? (II, 6-VIII, 5)

a.- Justificação pelas Escrituras (II, 6-VII)

b.- Justificação pela razão (VIII, 1-5)

***Peroratio* (VIII, 6-8)**

***Conclusio* (VIII, 9)**

1.2.1 *Exordium* (I, 1-4)

Apesar de já ter abordado a questão de um novo matrimónio, o autor acredita ser necessário tornar a ela, devido à fraqueza humana, precisando que este casamento não é interdito. Contudo, considerando a disciplina da Igreja, fundada na Escritura (1 Cor 7, 39), o matrimónio deve apenas ser com um cristão (I, 1). Ao abordar a questão de um segundo casamento, não sacrifica o ideal da viuvez casta, que é o mais elevado, o mais vantajoso e também o mais árduo (I, 2). Mas, o facto de as mulheres cristãs se casarem com pagãos, obriga a que o Cartaginês sublinhe a gravidade de tal comportamento, proibido pela Bíblia (I, 3). Na *propositio* o autor afirma que ainda que seja tolerável um novo matrimónio, mesmo quando o Apóstolo aconselha a castidade aos viúvos e aos solteiros (aludindo a 1 Cor 7, 7), existem ordens claras da parte de Paulo (referindo 1 Cor 7, 39), para que esse casamento seja apenas com um cristão, por isso infringir essa lei constitui uma falta evidente e de extrema gravidade (I, 4).

1.2.2 *Argumentatio* (II-VII)

Nesta parte nuclear e decisiva do seu tratado, Tertuliano trabalha duas questões: a ilegitimidade do casamento com os pagãos, e o porquê de considerar o mesmo ilícito. Tal como no tratado anterior, começa por refutar as objeções dos seus adversários.

I: É lícito o casamento com um pagão? (II, 1-6)

Face a esta questão, o Cartaginês responde negativamente e em seguida vai contestar os argumentos dos seus adversários.

a.- Refutação das objeções prévias (II, 1-6)

Baseando-se nas cartas de Paulo, mais propriamente na sua primeira carta aos Coríntios, como referido no *exordium*, defende que o casamento com um pagão é contrário à lei divina. O

nosso autor argumenta que se os seus oponentes recusam ou contestam o preceito Paulino, então, e para o casamento ser considerado legítimo, devem apresentar um texto da Escritura que o comprove e seja o fundamento para a tese contrária. Ora, em nenhum texto bíblico é autorizado o matrimónio de uma cristã com um pagão, e aqueles que encontram na perícope 1 Cor 7, 12-14 essa justificação, fazem uma leitura errónea e abusiva do texto (II, 1-2). O Cartaginês explica que uma interpretação correta seria o suficiente para rejeitar o casamento entre o cristão e o pagão, uma vez que: i) o texto explicita claramente «se um cristão tem uma esposa pagã» e não «se casa com uma esposa pagã» e, por isso, refere-se inequivocamente a um cônjuge que se converteu quando já era casado (II, 2); ii) a finalidade do preceito confirma que é assim que este deve ser entendido (referência a 1 Cor 2, 15), pois Deus chama os esposos a viverem em paz e oferece a esses matrimónios a esperança da conversão do cônjuge pagão (II, 3); iii) também em 1 Cor 7, 17, o Apóstolo alega notoriamente que cada um deve permanecer no mesmo estado que tinha antes de ser chamado pelo Senhor, novamente alude evidentemente a um casal em que um dos cônjuges se converteu ao cristianismo após a união (II, 3); iv) é impossível ler a perícope como uma autorização implícita aos casamentos com os pagãos, porque o Apóstolo expressa que uma viúva é livre de se voltar a casar após a morte do marido, desde que o faça apenas «no Senhor» (1 Cor 7, 39), o que significa incontestavelmente que se case com um cristão. Ora, como Paulo não se contradiria em textos tão próximos, então, a perícope de 1 Cor 7, 12-14 não constitui a base para o casamento com um pagão (II, 4). Tertuliano conclui que qualquer casamento que não seja «no Senhor» é interdito por Paulo e ao ser impedido pelo Apóstolo, significa que é o próprio Deus que o proíbe, por isso é fácil reconhecer de forma clara e transparente o preceito (II, 6).

II: Porque não é lícito o casamento com um pagão? (II, 6-VIII, 5)

Para justificar que não é lícito a um cristão casar-se com um gentio, Tertuliano recorre a argumentos, tanto das Escrituras, quanto da razão.

a.- Justificação pelas Escrituras (II, 6-VII)

O autor defende que o casamento entre um cristão e um pagão comporta vários riscos para a fé, já prevenidos pelo Apóstolo, a saber, os que ameaçam o corpo e os que ameaçam o espírito. O Cartaginês foca-se primeiramente nos perigos que ameaçam o corpo, afirmando que as recomendações do Apóstolo previnem que a carne de um crente seja manchada pela carne pagã (II, 6). Em seguida, refuta as possíveis objeções dos seus adversários, declarando que estes alegarão que, se de facto existe essa contaminação, seria impossível dissociar o caso dos que se

tornaram cristãos quando já estavam casados, do caso de um cristão que se une a um pagão. Tertuliano afirma que as situações se encontram em planos diferentes, em primeiro lugar no que concerne à vontade de Deus, que fixa o *status legis* para os cristãos, ou seja, uma vez que o Senhor proibiu o divórcio e recomendou a continência, colocou os casamentos cristãos sob um regime jurídico que lhes confere o *status necessitatis*. No entanto os casamentos a serem celebrados, pelo contrário, pertencem ao reino das possibilidades regidas por um estatuto diferente; ora os casamentos pré-cristãos, onde depois houve conversão de um dos cônjuges, pertencem à primeira categoria; enquanto as uniões entre um cristão e um pagão a celebrar, pertencem à segunda (II, 8). Para além disso, há outra distinção a fazer, tendo em conta a *ratio legis*. Segundo 1 Cor 17 e 14, a graça de Deus santifica o que encontra, de modo que, nos casamentos pré-cristãos onde existiu uma conversão, aquele que se converte é purificado de toda impureza e ao mesmo tempo é-o também o pagão que está unido a ele. Pois bem, isto não se realiza nos casamentos a serem celebrados entre um cristão e um gentio, uma vez que a graça de Deus já santificou o cônjuge cristão, e não encontrou, então, o cônjuge pagão com ele; assim a parte pagã permanece impura, e quando em contato com a parte cristã, torna-a impura e causa a sua perdição (II, 9). Como abordado anteriormente, os crentes que se desposam com um pagão cometem uma falta e o Cartaginês realiza uma apreciação sobre a natureza e a gravidade do delito, expondo que estas uniões sendo um crime de fornicação, devem ser sancionadas pela excomunhão, de acordo com as palavras do Apóstolo (1 Cor 5, 11), o que significa a exclusão total da fraternidade cristã (III, 1). Na união com um pagão é profanado o templo de Deus (alusão a 1 Cor 3, 16), são misturados os membros de Cristo com os membros do adultério (referência a 1 Cor 6, 15), e é usar indevidamente um bem que não nos pertence. Se é verdade que fomos resgatados pelo sangue do Crucificado (menção a 1 Cor 6, 19ss), então o nosso corpo pertence-Lhe e essa união ofende diretamente a Deus (III, 1). Tertuliano afirma que há quem defenda que esta união é um delito menor, e argumenta que mesmo se ignorasse que se trata de uma injúria contra o corpo que pertence a Deus, a união é uma falta deliberada que vai contra um preceito divino, logo constitui-se como falta grave. Para além disso, é-se livre para se casar ou para se não casar, mas quando se casa é necessário respeitar a lei de Deus, que proíbe as uniões entre cristãos e pagãos. Esta é uma interdição que é fácil de respeitar, por isso, quando é quebrada constitui uma rebelião direta e obstinada contra a vontade de Deus, logo constitui-se como uma ofensa grave (III, 2).

No passo seguinte, o Cartaginês evidencia os perigos da união entre o cristão e o pagão que ameaçam o espírito. Se é verdade que as más companhias corrompem os bons costumes (referência a 1 Cor 15, 33) então parece óbvio que a partilha da intimidade e da vida com um pagão, também o fará (III, 3). Outro perigo é que um cristão deve sempre fazer a vontade de

Deus, mas como será possível servir a dois senhores: a Deus e ao cônjuge gentio? (III, 3). Por um lado, se a esposa reger a sua conduta pela vontade do marido, tornar-se-á pagã em todos os seus comportamentos (III, 3-4); por outro, o seu marido pagão, servo do diabo, impedirá que observe os dias de jejum, pratique a esmola, participe nos ofícios noturnos das solenidades pascais, receba a eucaristia, visite os prisioneiros, oferte o beijo da paz e seja hospitaleira para com os peregrinos (IV). Segundo Tertuliano, os seus adversários dirão que alguns maridos se mostram tolerantes para com as práticas cristãs, contudo mesmo nesse caso, a esposa não será menos culpada, uma vez que dá a conhecer ao pagão as práticas cristãs, confiando na discrição e boa vontade do marido para cumprir os seus deveres cristãos. Assim coloca-se num dilema impossível, pois por um lado não consegue obedecer a 1 Cor 10, 29, que pede ao cristão que não reja a sua conduta pela consciência de um estrangeiro e por outro em 1 Cor 7, 32 o Apóstolo requer que no seu comportamento não existam angústias. Ora uma cristã casada com um pagão, ou quebrará o primeiro preceito ao informar o seu marido, se ele for tolerante ou o segundo preceito se ela o evitar, porque não é tolerante (V, 1). Apoiando-se em Mt 7, 6, o Cartaginês apela aos cristãos a não lançarem pérolas aos porcos, e as obras cristãs quotidianas são essas pérolas (V, 2). Tertuliano demonstra como na vida quotidiana de uma cristã casada com um gentio tolerante, as atividades cristãs são dificultadas de várias formas, uma vez que quanto mais a mulher tentar ocultar as suas práticas religiosas, mais despertará a suspeita e a curiosidade indiscreta do marido e por isso eventualmente terá de se esconder, seja para realizar o sinal da cruz, para fazer a sua oração noturna, mas principalmente para receber a Eucaristia, objeto de tantas calúnias e suspeitas (V, 3). Os maridos pagãos, aparentemente tolerantes, procuram na verdade apoderar-se da fortuna das esposas cristãs, e será muito fácil extorquir as suas mulheres, recorrendo à chantagem ou à ameaça de denunciá-las como cristãs (V, 4). Para o nosso autor, estes exemplos comprovam que os casamentos entre uma cristã e um pagão conduzem ou à ruína financeira ou à perda da fé (V, 4).

Em seguida, o Cartaginês defende que as atividades do dia-a-dia numa sociedade pagã constituem uma ameaça permanente, uma vez que a esposa cristã de um marido pagão em casa está em contato permanente com os deuses pagãos, participa nas honras aos demónios, nas festas dos príncipes, que marcam o início do ano ou do mês, e não se pode opor aos hábitos de decoração pagãs da casa, como coroas ou lucernas (VI, 1). Também, fora de casa, a esposa cristã tem de acompanhar o marido a lugares que ela não deveria frequentar, participar de banquetes, visitar tabernas e servir à mesa pecadores (VI, 1). Todos estes comportamentos são um presságio da sua condenação futura, pois aquela que deveria julgar os pecadores, não só se coloca ao seu serviço, como ainda obedece a todos os seus desejos (VI, 1). A consequência desta conduta, segundo Tertuliano, é que a mulher abandonará as práticas cristãs, como a

eucaristia, o cantar de hinos, a oração e o alimentar-se da Escritura, e assim é abandonada pelo Espírito e pela graça de Deus e entregando-se inteiramente às forças do maligno (VI, 2).

O nosso autor propõe uma outra objeção, que consiste em saber se a todos os perigos apresentados anteriormente, não estão também sujeitos aqueles cristãos que se converteram após o casamento com um pagão. Uma vez mais, Tertuliano defende que é preciso distinguir os dois casos e afirma que a situação das pessoas que já se encontravam casadas é desculpável, uma vez que estão conforme a vontade de Deus, como se lê nas Escrituras que referem que estas devem manter-se no estado em que foram encontradas pela graça de Deus (referência a 1 Cor 7, 13 e 17), que a santificação é operada efetivamente (alusão a 1 Cor 7, 14) e que se pode esperar pela conversão do parceiro pagão (menção de 1 Cor 7, 16). Através da razão é possível entender que nestes casamentos os obstáculos à fé não são decisivos, e é possível: i) a esperança na vitória, pois a graça de Deus já opera; ii) há uma força divina que habita a parte cristã e impressiona o esposo pagão; iii) também a conversão e alteração de vida e o contacto com a graça de Deus, constituem-se promessas de conversão do parceiro gentio (VII, 2).

Pelo contrário, aqueles que se unem deliberada e livremente com um pagão não têm desculpa, pois uma tal associação é condenada por Deus e é obra do demónio (VII, 3). Como conclusão, Tertuliano acredita que a união entre uma cristã e um gentio só pode trazer a ruína, espiritual, material ou ambas, uma vez que essa aliança é arquitetada pelo maligno, e condenada pelo próprio Deus (VII, 3).

b.- Justificação pela razão (VIII, 1-5)

Neste ponto, Tertuliano utiliza argumentos da razão, e não baseados nas Escrituras como anteriormente, para defender que não é lícito o casamento com um gentio. O primeiro argumento que apresenta é que os pagãos procedem do mesmo modo, uma vez que os senhores pagãos mais exigentes e severos proíbem os seus escravos de casar fora da sua casa, isto devido a dois motivos, o primeiro para não negligenciarem os deveres, nem entregarem os bens dos seus senhores a estranhos e o segundo porque a lei pagã prevê castigos para as mulheres que se unam a estrangeiros (VIII, 1). O Cartaginês conclui que as cristãs que se unem aos pagãos que são servos do demónio, devem perder a sua condição e a sua liberdade, uma vez que o próprio Deus, através do Apóstolo proíbe-as de o fazerem (VIII, 2).

O autor examina então as causas que levam à celebração dos casamentos entre uma cristã e um pagão, o que permite auferir a sua inanidade e assim justificar a proibição de tais uniões (VIII, 2). As causas, a fraqueza da fé e a atração pelos prazeres do mundo, influenciam especialmente as cristãs mais afortunadas, que não encontrando entre os cristãos um marido

abastado, procuram maridos pagãos, que lhes concedam as vaidades de uma luxúria vã (VIII, 3).

Por fim, Tertuliano apresenta a sua conclusão, exortando as mulheres cristãs abastadas a olharem os exemplos das mulheres pagãs da alta sociedade. Estas não hesitam em casar com parceiros, pagãos sem fama, nem fortuna, e até com os seus próprios escravos, desde que a sua liberdade não encontre nenhum obstáculo (VIII, 4). Ao invés, as mulheres cristãs casando-se com parceiros cristãos sem fortuna, terão uma vantagem muito maior, pois o Senhor prometeu aos pobres o reino dos céus (VIII, 4).

1.2.3 *Peroratio* (VIII, 6-8)

Praticamente no final do seu tratado, o autor procura conquistar e comover as esposas e para isso apresenta a bondade e a beleza do matrimónio entre os cristãos. O casamento cristão é abençoado por Deus e para isso contribuem a Igreja, a eucaristia e a oração, os anjos atestam-no e o próprio Pai celeste o ratifica (VIII, 6). O Cartaginês oferece-nos o modelo de uma união perfeita, onde os esposos partilham bens espirituais, estão unidos integralmente de corpo e alma e revelam os seus frutos espirituais através do cumprimento comum dos deveres religiosos, na participação da eucaristia e na partilha das suas alegrias e tristezas (VIII, 7). Refere ainda a confiança recíproca dos esposos, promessa de verdadeira liberdade, vivida no exercício da caridade cristã, no cumprimento das obrigações religiosas e nas práticas piedosas da vida quotidiana, bem como a alegria que habita os esposos cristãos. Refere ainda o gáudio e a graça que o próprio Cristo concede aos esposos, bem como o dom da Sua paz e a Sua constante presença (aludindo a Mt 18, 20) entre os cônjuges cristãos (VIII, 8).

1.2.4 *Conclusio* (VIII, 9)

Na sua breve conclusão, Tertuliano recorda que todas as exortações provêm do Apóstolo Paulo e devem por isso ser recordadas de forma a dirigir sensatamente o comportamento das mulheres cristãs. O autor termina lembrando que o casamento com pagãos não é lícito, e ainda que o fosse, não seria prudente, pois é pernicioso.

2. O uso da Escritura na argumentação do *Ad Uxorem*

Antes de nos dedicarmos ao concreto da forma como Tertuliano recorre à Sagrada Escritura para a sua argumentação no *Ad Uxorem*, vejamos como o autor pensa a Escritura por si, quais as relações que estabelece e num plano mais geral como a utiliza.

Tertuliano lançou as bases de uma identidade cristã através da normalização progressiva do discurso cristão, em torno do referente jurídico das Escrituras onde os textos bíblicos ganham a força de lei, recorrendo aos procedimentos técnicos da retórica jurídica e das fórmulas utilizadas pelos juriconsultos, bem como a vocabulário jurídico para desenvolver uma teologia moral. Desta forma é utilizado todo um léxico do mundo do direito, mas agora com uma tónica cristã⁶⁹⁸.

A hermenêutica de Tertuliano, uma exegese ortodoxa abarca a importância do contexto histórico e literário, revela uma desconfiança pela alegoria e uma preferência pelo significado literal, numa exegese tipológica, com uma compreensão e interpretação do detalhe à luz do todo.⁶⁹⁹ Ainda assim, o Cartaginês enfatiza práticas literárias simples⁷⁰⁰. Todos estes princípios são controlados por algo maior: a *regula fidei*⁷⁰¹. É esta que permite o controlo da interpretação do texto sagrado⁷⁰².

No *De Praescriptione Haereticorum* Tertuliano estabelece uma relação entre as Escrituras, disciplina, doutrina e fé: «Onde quer que apareça a verdade da doutrina e da fé cristã, aí estarão também as verdadeiras Escrituras, as verdadeiras interpretações e todas as verdadeiras tradições cristãs»⁷⁰³. A doutrina é desta forma para o Cartaginês inseparável das Escrituras⁷⁰⁴, e isto permite, reconhecer a sua posse legítima das Escrituras⁷⁰⁵ e da sua interpretação. Reconhecida a legítima posse dos textos Sagrados pela Igreja⁷⁰⁶, implica por um lado, que aos hereges é negado o direito de usá-los e, por outro, que os cristãos devem respeitar o seu conteúdo⁷⁰⁷. Os textos bíblicos, são, portanto, vistos como a Verdade, o referente dogmático e disciplinar, são a regra da fé, a regra da Igreja⁷⁰⁸. Assim os argumentos que levam à heresia são não só os que se desviam da interpretação realizada pela Igreja como os feitos pelos que estão

⁶⁹⁸ Cf. Fabien Davier, «Les écrits catholiques de Tertullien: formes et normes» (thèse de doctorat, Besançon, Université de Franche-Comté, 2009), 220.

⁶⁹⁹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 429.

⁷⁰⁰ Cf. T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis* (Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1967), 132.

⁷⁰¹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 429; Cf. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*, 133.

⁷⁰² Tanto no *Apologeticum* onde é implícito que existem diferentes opiniões mesmo entre os cristãos o autor apela para a «*regulam veritatis*» (Cf. Tertuliano, *Apologeticum*, XLVII, 10). Também no *De Praescriptione Haereticorum* evita as disputas sobre as Escrituras apelando tanto para a verdade recebida como para a regra de fé (Cf. Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum*, XIII, 1-6). Ainda que de forma distinta, apelos semelhantes estão presentes também no *Adversus Praxean*, II, 1-2, no *De Virginibus Velandis*, II, 1 e no *De Pudicitia*, VIII, 12.

⁷⁰³ Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum*, XIX, 3: «Ubi enim apparuerit esse ueritatem et disciplinae et fidei christianae, illic erit ueritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum».

⁷⁰⁴ Cf. Dimitri Michaelides, *Foi, Écritures et tradition ou Les «Praescriptiones» chez Tertullien* (Paris: Éditions Montaigne, 1969), 28.

⁷⁰⁵ Cf. Davier, «Les écrits catholiques de Tertullien: formes et normes», 173.

⁷⁰⁶ Cf. Tertuliano, *De Praescriptione Haereticorum*, XIV, 14.

⁷⁰⁷ Cf. Davier, «Les écrits catholiques de Tertullien: formes et normes», 235.

⁷⁰⁸ Cf. Davier, «Les écrits catholiques de Tertullien: formes et normes», 171.

fora da comunidade cristã⁷⁰⁹. Se alguma dúvida sobre as Escrituras for permitida, ela deverá ser sempre esclarecida dentro da Igreja⁷¹⁰. Contudo o Cartaginês não se opõe à exegese bíblica ou à investigação teológica realizada pelos cristãos com o objetivo de conhecer melhor a sua religião e aprofundar a sua fé, mas à exegese e à teologia desenvolvidas fora da Igreja, que constituem um perigo para os fiéis e que são apenas inspiradas na vã curiosidade⁷¹¹. Ainda assim o nosso autor quando recorre à Sagrada Escritura não a utiliza exclusivamente, ou seja, reforça sempre o seu argumento com outros baseados na natureza, na disciplina e na tradição⁷¹².

Como referimos, para Tertuliano a Escritura deve ser vista como um todo e não apenas focar-se numa única frase⁷¹³, de onde se constrói todo o argumento. Por isso no *Ad Uxorem II* quando defende que o segundo casamento deve ser apenas com um cristão, segundo a Primeira Carta aos Coríntios 7, 39, recorre não apenas a esse versículo, mas a outros da mesma carta para revelar que a verdadeira intenção de Paulo é notória em vários passos e não apenas num⁷¹⁴, exatamente porque há uma unidade ao longo de todo o texto e não existem quaisquer contradições.

Para entender de que forma Tertuliano utiliza a Bíblia na sua argumentação no *Ad Uxorem* recorreremos ao registo das citações bíblicas realizado por Fredouille⁷¹⁵ e ao *Index locorum Sacrae Scripturae*⁷¹⁶ o que nos permite apresentar o seguinte quadro:

⁷⁰⁹ Cf. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*, 119.

⁷¹⁰ Cf. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*, 133.

⁷¹¹ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 430–31.

⁷¹² Cf. O'Malley, *Tertullian and the Bible: Language, Imagery, Exegesis*, 132.

⁷¹³ Cf. Tertuliano, *De Pudicitia*, XVII; 18, *De Resurrectione Carnis*, XXI, 1; *Adversus Praxean*, XXVI.

⁷¹⁴ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem II*, II, 3-4.

⁷¹⁵ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 91–93.

⁷¹⁶ Cf. QUINTI SEPTIMI FLORENTIS TERTULLIANI, *Opera Montanistica*, cura et studio A. GERLO, Turnholti, Brepols, 1954 (CCL 2), 1457-1493.

	<i>Ad Uxorem I</i>	<i>Ad Uxorem II</i>		<i>Ad Uxorem I</i>	<i>Ad Uxorem II</i>
Gn			Lc		
1, 28	+		17, 27-28	+	
2, 21	+		21, 23	+	
2,24	++	+	Act		
Sl			2, 11		+
1, 2	+		2, 17	+	
Is			Rom		
1, 17-18	+		2, 19	+	
Mt			2, 29	+	
5, 3		+	5, 20	+	
6, 24		+	1 Cor		
6, 28	+		2, 15		+
6, 32	+		3, 16-17		+
6, 34	+		5, 11		+
7, 6		+	6, 2		+
10, 29	+		6, 15		+
18, 20		+	6, 16		+
19, 5-6	+		6, 19-20		+
19, 6	+		7, 1	+	
22, 23-30	+		7, 1-2	+	
22, 28	+		7, 5	+	
22, 30	++		7,7	+	++
23, 34	+		7,8		+
24, 19	+		7,9	+	
26, 41	+		7,10		+
Mc			7, 11-13		+
12, 25	+		7, 12-14		+
13,17	+		7, 14		++
14,38	+		7, 15		+
Lc			7, 16		++
12, 24	+		7, 17		+
16, 13		+	7, 25	+	

	<i>Ad Uxorem I</i>	<i>Ad Uxorem II</i>		<i>Ad Uxorem I</i>	<i>Ad Uxorem II</i>
1 Cor			Fl		
7, 25-26	+		3, 13	+	
7, 27	+		3, 19	+	
7, 28	+		4, 3	+	
7, 29	+		1Ts		
7, 31		+	4, 6	+	
7, 34	+		4, 7		+
7, 35	+		1 Tm		
7, 39		+	3, 2-12	+	
9, 24	+		5, 9	+	
12, 29		+	2 Tm		
12, 31	+		3, 1	+	
15, 33	+	+	Tit		
15, 40	+		1, 16	+	
15, 40-47	+		2, 12	+	
15, 52	+		Heb		
2 Cor			5, 7	+	
5, 8	+		9, 15	+	
6, 10	+		10, 34	+	
Gálatas			1 Pe		
7, 14		++	1, 4	+	
7, 7	+	++	1, 19		+
7, 8		+	2 Pe		
1, 5	+		3, 3	+	
4, 22-28	+		Jd		
Ef			25	+	
5, 5		+	Apocalipse		
Fl			4, 10	+	
1, 23	+		12, 9	+	

Esta tabela composta por 108 lugares escriturísticos (citações textuais, referências e alusões), por si só não permite conclusões por isso organizámos os dados de acordo com o tratado em que se encontram:

	<i>Ad Uxorem I</i>	<i>Ad Uxorem II</i>
Antigo Testamento	6	1
Novo Testamento	64	37
Total	70	38

Desde logo percebemos que no *Ad Uxorem I*, Tertuliano recorre a muitas mais referências da Sagrada Escritura do que no *Ad Uxorem II*, na verdade neste segundo utiliza exatamente metade das referências bíblicas do que as apresentadas no primeiro opúsculo. Como ambos os livros têm sensivelmente o mesmo número de palavras, o primeiro 2059 e o segundo 2187, não se justifica uma análise que tenha em conta a percentagem referências bíblicas por palavras. Parece que o Cartaginês no *Ad Uxorem I*, se esforça para que a sua argumentação se apoie mais em citações e alusões bíblicas, enquanto no *Ad Uxorem II*, se concentra mais na exegese e na argumentação explorando-as sem aumentar ou recorrer tanto ao material bíblico.

Esta análise torna também perceptível que o nosso autor se socorre quase inteiramente do Novo Testamento e o recurso ao Antigo é praticamente residual. Vejamos em maior detalhe os livros citados:

	<i>Ad Uxorem I</i>	<i>Ad Uxorem II</i>
Gênesis	4	1
Salmos	1	0
Isaías	1	0
São Mateus	13	4
São Marcos	3	0
São Lucas	3	1
Actos dos Apóstolos	1	1
Carta aos Romanos	3	0
1ª Carta aos Coríntios	18	23
2ª Carta aos Coríntios	2	0
Carta aos Gálatas	3	5
Carta aos Efésios	0	1
Carta aos Filipenses	4	0
1ª Carta aos Tessalonicenses	1	1
1ª Carta a Timóteo	2	0
2ª Carta a Timóteo	1	0
Carta a Tito	2	0
Carta aos Hebreus	3	0

1ª Carta de Pedro	1	1
2ª Carta de Pedro	1	0
Carta de Judas	1	0
Apocalipse	2	0

Conseguimos identificar que os livros a que o Apologista mais recorre, tanto no *Ad Uxorem I*, como no *Ad Uxorem II* são o Evangelho de São Mateus e a Primeira Carta aos Coríntios. Como os opúsculos tem objetivos diferentes não é de estranhar que sejam também diferentes as passagens referenciadas. No *Ad Uxorem I*, quando alude ao Evangelho de São Mateus, Tertuliano foca-se em valorizar a providência divina, bem como a inexistência da realidade escatológica do matrimónio, enquanto no *Ad Uxorem II* não constrói propriamente um argumento a partir do texto bíblico, mas recorre a este para fazer prova dos vários temas que aborda. Em relação à Primeira Carta aos Coríntios é de salientar que enquanto no *Ad Uxorem I*, a referência a esta epístola corresponde a cerca de 30% de todas as alusões do Novo Testamento, no *Ad Uxorem II* esta percentagem é de cerca de 70%. Então podemos concluir que no *Ad Uxorem II* ainda que as referências bíblicas sejam em menor quantidade, estas encontram-se na sua grande maioria concentradas na Primeira Carta aos Coríntios, concretamente nos capítulos 6 e 7 onde são abordados os temas do casamento e da castidade. Por outro lado, no *Ad Uxorem I*, as referências são mais abrangentes e latas.

No total das 102 referências encontramos apenas três sobreposições entre os dois livros: a primeira do livro dos Génesis 2, 24: «e os dois serão uma só carne» e a segunda da Primeira Carta aos Coríntios 7, 7 onde Paulo exorta a que os todos sejam celibatários como ele: «Desejaria que todos os homens fossem como eu», e a terceira também da mesma Carta, 15, 33 onde o Apóstolo previne: «As más companhias corrompem os bons costumes». As duas primeiras passagens são de facto o cerne da mensagem de Tertuliano, por um lado não descarta, nem menospreza o casamento daí a referência a Génesis 2, 24, recordando que o matrimónio se encontra no desenho original do Criador, e por outro quando este termina deseja que as viúvas se mantenham como Paulo e não se casem novamente apelando à castidade, tal como o Apóstolo Paulo faz na Primeira Carta aos Coríntios 7, 7. Na terceira perícopes (1 Cor 15, 33) o autor alude para os perigos que representam a convivência com os pagãos ainda que no *Ad Uxorem I* Tertuliano advirta as mulheres para se acautelarem com as companhias de outras mulheres, enquanto que no *Ad Uxorem II* o autor quando fala das más companhias está a referir-se concretamente aos cônjuges não cristãos.

Vale a pena ainda referir algumas passagens que o Cartaginês não refere e que poderiam valorizar a sua causa, concretamente na Primeira Carta aos Coríntios 7, 39-40 sobre o segundo

casamento que apenas é comentado no *Ad Uxorem II*, e os versículos 5, 11 e 5, 14 da Primeira Epístola a Timóteo (sobre as viúvas jovens) que apenas é referido mais tarde quando Tertuliano escreve o *De Monogamia*. Por certo não será por desconhecimento que não recorre a estes versículos, até porque como referido o primeiro utiliza apenas no *Ad Uxorem I* e os da Epístola a Timóteo não parece plausível que utilizando outras perícopes do mesmo livro não os conheça. O mais provável é que não os tenha utilizado de forma deliberada, no primeiro caso porque essa mesma passagem não deveria ser utilizada pelos seus adversários e por isso não era necessário fazer uma exegese ortodoxa: a *regula fidei*⁷¹⁷. No *Ad Uxorem* Tertuliano centra-se, tanto em invocar passagens bíblicas que apoiem a sua tese, como em refutar as que parecem desfavoráveis de forma a prevenir eventuais objeções e confirmar a sua doutrina. Quanto ao segundo caso, este prende-se com uma questão disciplinar com bastante latitude para interpretações e o mais provável, tendo em conta o desenvolvimento da visão de Tertuliano sobre as segundas núpcias, é que aquando da escrita do *Ad Uxorem* o nosso autor não concordasse com aqueles trechos da Epístola a Timóteo⁷¹⁸.

3. Os vocábulos utilizados por Tertuliano para designar a relação conjugal

De forma a entender o sentido e o significado que o casamento tem para Tertuliano no *Ad Uxorem* dedicamo-nos a deslindar os vocábulos a que este recorre para se referir às diversas formas de união entre o homem e a mulher. Nesta primeira seção apresentamos uma lista dos termos que Tertuliano utiliza para estas uniões. Indicamos o lugar que a palavra ocupa no discurso bem como a sua frequência. Este exercício, esperamos, ajudar-nos-á a compreender seu significado e importância.

-*Coniunctio, onis*: união, ligação, reunião, união conjugal, ligação com alguém, relação de amizade.

-*Coniunctionem*: *Ad Uxorem I, II, 1.*

-*Coniunctionibus*: *Ad Uxorem I, III, 1.*

O Cartaginês utiliza o vocábulo apenas duas vezes ao longo do tratado, apenas no primeiro livro e parece reservá-lo para a união entre o homem e a mulher, sem fazer qualquer referência ao facto de estas serem entre cristãos, pagãos ou mistas. Na verdade, usa-as para a união entre o homem e a mulher no plano original de Deus, referido no livro dos Génesis (Cf.

⁷¹⁷ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 99.

⁷¹⁸ Cf. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, 99.

Gn 1, 28), apontando para aqueles que partilham o mesmo jugo e por isso estão em parceria e em colaboração.

-*Coniungo, is, ere, iunxi, iunuctum*: unir-se, prender, conectar, juntar-se, reunir-se, associar-se, ligar, relacionar-se, contrair em conjunto, caminhar juntos.

-*Coniunguntur*: *Ad Uxorem* II, VIII, 4.

-*Coniungant*: *Ad Uxorem* II, VIII, 2.

-*Coniungeretur*. *Ad Uxorem* II, II, 1.

O nosso autor recorre ao verbo *Coniungo, is, ere, iunxi, iunuctum*, três vezes, para designar as uniões entre um cristão e um pagão, sendo que ambos já se encontravam nesse estado aquando da ligação. Estas relações são para Tertuliano marcadas por interesses inferiores e fraquezas humanas que não tem em conta o maior bem. De lembrar que estas são consideradas pelo Cartaginês como perigosas para a fé e para a salvação.

- *Coniunx, ugis*: esposo, esposa.

-*Coniugi*: *Ad Uxorem* I, III, 6.

-*Coniugem*: *Ad Uxorem* II, IV, 2.

O Cartaginês utiliza este vocábulo duas vezes para se referir à mulher casada sem fazer referência se é cristã ou não (I, III, 6), ainda que tal relação seja possível e também para se referir à esposa cristã casada com um marido pagão (II, IV, 2).

-*Iunctus, a, um*: Particípio de *iungo, is, ere, iunxi, iunctum*: ligado, atado, unido, colocado sobre o mesmo jugo.

-*Iunctis*: *Ad Uxorem* II, II, 2.

-*Iunctae*: *Ad Uxorem* II, VIII, 2.

Tertuliano utiliza derivados do vocábulo *iunctus* duas vezes no *Ad Uxorem* II, o primeiro, o termo *iunctis* para designar a união de dois pagãos, e o segundo *iunctae* para se referir à união entre dois escravos. Desta forma, o Cartaginês parece reservar este termo exclusivamente para as relações entre pagãos e nunca a utiliza quando se refere às relações entre cristãos, mesmo que uma das partes seja pagã.

-*Matrimonium, ii*: casamento, matrimónio, esposar uma mulher.

-Matrimonio: *Ad Uxorem* I, IV, 2; I, V, 3; I, VI, 2; I, VI, 4; 2x I, VII, 2; I, VII, 3; *Ad Uxorem* II, I, 1; II, II, 1; 2x II, II, 2; II, II, 7; II, II, 9; II, VII, 1.

-Matrimonii: *Ad Uxorem* I, III, 1; I, VI, 2; I, VII, 2; *Ad Uxorem* II, II, 3; II, III, 4; II, VIII, 6.

-Matrimoniis: *Ad Uxorem* I, II, 2; I, III, 1.

-Matrimonium: *Ad Uxorem* I, VII, 2; *Ad Uxorem* II, II, 3; II, II, 8; II, III, 1; II, VII, 1; II, VII, 3.

-Matrimonia: *Ad Uxorem* I, V, 4; *Ad Uxorem* II, III, 1.

O autor utiliza este termo para se referir tanto à união entre dois cristãos (I, VI, 2), como entre uma cristã e um pagão (II, III, 1), e ainda entre um cristão recém-convertido e um pagão (II, VII, 1). Ou seja, quando Tertuliano utiliza o vocábulo *matrimonium* ou os seus derivados no *Ad Uxorem*, ou uma das partes é cristã, ou se está a falar de uma união contraída dentro da comunidade cristã. É ainda de referir que esta palavra é ainda utilizada para referir o leito conjugal (I, VI, 4), a intimidade conjugal (II, III, 4), bem como o próprio contrato matrimonial entre os esposos (II, III, 1).

-*Nupta, ae*: mulher casada, esposa

-Nupta: *Ad Uxorem* I, III, 6; *Ad Uxorem* II, I, 1.

Tertuliano utiliza o vocábulo *nupta, ae* tanto para a mulher cristã casada com um pagão, como para se referir a uma esposa sem qualquer referência religiosa. Assim parece que utiliza este termo indiscriminadamente para se referir a qualquer mulher casada, independentemente de ser cristã ou não.

-*Nuptia, ae*: núpcias, bodas nupciais, casamento.

-Nuptias: *Ad Uxorem* I, III, 2; I, III, 6; I, IV, 2; I, V, 4; *Ad Uxorem* II, I, 1; II, II, 7; II, II, 9.

-Nuptiis: *Ad Uxorem* I, I, 4; I, V, 2; *Ad Uxorem* II, II, 6; II, II, 7.

-Nuptiarum: *Ad Uxorem* I, I, 4; I, IV, 7; I, V, 1; I, V, 3; *Ad Uxorem* II, I, 2; II, II, 4.

-Nuptiae: *Ad Uxorem* I, VII, 4.

O autor recorre a *nuptia, ae* tanto para se referir ao estar casado como um bem (I, III, 2), e também como fruto fraqueza humana (I, IV, 2). Usa-o também para se referir às núpcias contraídas fora da Igreja por cristãs (II, I, 1), para cristãs que se uniram a pagãos (II, II, 9) e para casamentos em que não é claro se as partes são cristãs ou não (I, V, 2). É também este o termo utilizado para aludir a um segundo casamento após a viuvez, ou seja, para as segundas núpcias.

-*Nuptialis, e*: de núpcias, nupcial, conjugal

-Nuptiales: *Ad Uxorem* II, III, 1.

O autor utiliza este vocábulo para mencionar os contratos matrimoniais (II, III, 1) entre os cristãos e os pagãos proibidos por Deus.

-*Nubo, is, ere, nupsi, nuptum*: casar-se

-Nupsisse: *Ad Uxorem* I, I, 5.

-Nubere: *Ad Uxorem* I, II, 2; I, III, 2; 2x I, III, 3; I, III, 4; I, IV, 4; I, VI, 4; I, VII, 5; *Ad Uxorem* II, I, 3; II, II, 2; II, II, 3; II, VIII, 1; II, VIII, 4; II, VIII, 9.

-Nuberi: *Ad Uxorem* I, III, 3.

-Nubitur: *Ad Uxorem* I, V, 3.

-Nubamus: *Ad Uxorem* I, V, 3.

-Nubebant: *Ad Uxorem* I, V, 4.

-Nuberent: *Ad Uxorem* II, I, 1.

-Nubat: *Ad Uxorem* II, II, 3; II, II, 4.

-Nubunt: *Ad Uxorem* II, VIII, 6.

-*Nubendus, a, um*: Particípio de *nubo, is, ere, nupsi, nuptum*.

-Nubendi: *Ad Uxorem* I, III, 1; I, III, 3; I, IV, 6; I, VI, 1; *Ad Uxorem* II, II, 8.

-Nubendo: *Ad Uxorem* I, IV, 4; *Ad Uxorem* II, I, 1; II, I, 4.

-*Nubens, entis*: Particípio de *nubo, is, ere, nupsi, nuptum*.

-Nubentes: *Ad Uxorem* I, V, 3.

Quanto às diversas formas verbais de *Nubo, is, ere, nupsi, nuptum* Tertuliano recorre tanto para se referir ao ritual do casamento (I, V, 3) como ao estar casado em si (I, I, 4) quer

seja relativamente ao casamento cristão (II, I,1), como às uniões entre cristãos e pagãos (II, III, 2), e até mesmo à união entre as virgens e Deus (I, IV, 4).

Ao analisar os diversos vocábulos utilizados pelo Cartaginês para se referir ao casamento, estar casado, etc, parece haver alguma distinção no seu uso. Quando se refere à união entre um homem e uma mulher no plano original de Deus, sem fazer qualquer referência ao facto dos esposos serem cristãos ou não, recorre apenas ao vocábulo *coniunctio, onis*. Como vimos, utiliza o *nuptia, ae* para as relações entre cristãos e pagãos e nunca para apenas cristãos e *matrimonium, ii* apenas quando uma ou as duas partes são cristãs.

Em relação aos verbos cujo sentido é unir-se ou casar-se Tertuliano ao longo do *Ad Uxorem* utiliza dois: o *coniungo, is, ere, iunxi, iunxum* e o *nubo, is, ere, nupsi, nuptum*. Ainda que recorra a ambos para as relações entre cristãos e pagãos é de notar que para as uniões entre cristãos apenas o *nubo* é utilizado, e assim *coniungo* é reservado para as uniões entre cristãos e pagãos. Sendo que para a relação entre dois pagãos ou dois escravos o nosso autor recorre ao verbo *iungo, is, ere, iunxi, iunxum*. É então possível concluir que o Tertuliano diferencia as uniões e por isso utiliza vocábulos diferentes para estas. Esta distinção não é de estranhar uma vez que como vimos a sociedade romana distinguia as uniões das pessoas de acordo com a sua classe, assim parece não surgir como novidade que o Cartaginês seja influenciado por estas.

Por vezes o autor recorre a palavras da mesma família das utilizadas para se referir às uniões entre homem e mulher, para se referir à mulher casada. O Cartaginês utiliza *coniunx, ugis* e *nupta, ae*. Ambos os termos parecem ser utilizados indiscriminadamente, de forma semelhante, para se referir à mulher casada tanto sem ter em conta o contexto religioso, como para se referir à mulher cristã que tem um marido pagão. Assim, e ainda que em relação aos verbos haja claramente uma distinção, no que toca à mulher casada, e nestes termos específicos, não parece existir qualquer distinção.

Em suma, ainda que Tertuliano não utilize os termos exclusivamente para as uniões entre cristãos ou apenas para estes, quando se refere a estas recorre apenas a alguns vocábulos e não a todos os que tem ao seu dispor como é o caso, como vimos, do *matrimonium, ii* e do *nubo, is, ere, nupsi, nuptum*.

4. O matrimónio para Tertuliano no *Ad Uxorem*

Quase no fim deste trabalho propomo-nos debruçar na forma como nesta obra Tertuliano entende o matrimónio. Não será tarefa fácil uma vez que o foco do autor não é apelar ao matrimónio, mas sim à castidade e assim teremos de procurar maioritariamente nas entrelinhas, com os perigos que tal abordagem acarreta. Ainda assim acreditamos que

Tertuliano possui uma visão bastante positiva sobre a união conjugal, tendo em conta o discurso panegírico que realiza no final do tratado, mas que essa beleza que o autor encontra no matrimónio não a expressou apenas nessas linhas, e por isso somos impelidos a examinar o texto com um novo olhar. Ao fazê-lo podemos encontrar vários grandes temas que apresentamos e nos darão o mote para uma singela reflexão sobre o assunto.

4.1 A recusa do divórcio

Tertuliano no *Ad Uxorem* é claro quanto à sua posição quanto ao divórcio, começa por citar várias passagens das Escrituras: «Estás casado? Não procures a separação (1 Cor 7, 27)»⁷¹⁹ e «Se algum irmão tem uma esposa pagã e ela consente permanecer casada com ele não a repudie, de forma semelhante se a mulher cristã tem um marido pagão e se ela constata que o marido consente habitar com ela, não o repudie (1 Cor 7, 12-13)»⁷²⁰. Em seguida, afirma que já existe o matrimónio mesmo entre dois pagãos e quando há a conversão de um deles, não há motivo para a separação: «Assim mostra claramente que já existia o matrimónio com a mulher pagã e depois deu-se a conversão pela graça de Deus. Por essa razão, deve continuar com essa esposa, para evitar que aquele que abraça a fé acredite que está obrigado a separar-se»⁷²¹. Desta forma é acentuada a dimensão natural do matrimónio, que responde ao modo de ser pessoa, homem e mulher, inscrita na própria natureza destes. Não de suma importância que o vocábulo que Tertuliano utiliza é o mesmo a que recorre para se referir ao casamento entre os cristãos que como vimos não é aplicado exclusivamente, ainda assim parece ter a sua relevância que o autor diante desta união natural utilize o termo *matrimonio*.

O Cartaginês é muito claro na sua posição face ao divórcio: «para o Senhor é melhor não contrair matrimónio do que dissolver esse vínculo»⁷²² e «o divórcio é proibido, a não ser por causa do adultério»⁷²³, que tem pelo menos como base o Evangelho Matiano (cf. Mt 5, 32; 19, 9), sendo que esta prática foi apenas abolida através do decreto de Tametsi do Concílio de Trento, e ainda assim não em toda a Igreja.

A questão do divórcio prende-se com a da indissolubilidade ainda que Tertuliano a ela não se refira através deste vocábulo. Contudo, podemos inferir que o Cartaginês tem já uma sensibilidade ao tema pois refere «acautelem-se com aqueles que ensinam [...] que se devem separar os dois que são uma só carne, porque eles também rejeitam Aquele que a partir do homem tirou a mulher, e então reuniu novamente pelo matrimónio aqueles que haviam sido

⁷¹⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VII, 2.

⁷²⁰ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 1.

⁷²¹ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 2.

⁷²² Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 8.

⁷²³ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 8.

uma só matéria»⁷²⁴. Neste trecho podemos depreender que o nosso autor não só se opõe aos que defendem o fim das núpcias, e aponta o matrimônio como inserido no plano original de Deus, e por isso o amor dos esposos não pode ser entendido fora desta dinâmica.

Por indissolubilidade entendemos o amor dos dois esposos que está incluído dentro de um Amor maior, e pelo qual, de uma vez por todas, decidem não querer abandonar nunca, por nenhum motivo, nem sequer quando o seu amor deixar de ser vivo e ardente, ou passar por estágios áridos, cansativos ou de grande sofrimento. Isto porque o que suporta esse amor é o Amor de Deus, sempre pronto a acolher e reviver os vínculos que o homem tenta desatar. Ainda que este abandone e traia esse Amor primeiro, até ao último instante da sua existência, o homem pode ser novamente recebido por Ele. Disso mesmo nos relembra São Paulo na sua carta aos Romanos 8, 35-38: «Quem nos separará do amor de Cristo? Talvez a tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, o perigo, a espada...? Pois estou convencido que nem a morte, nem a vida, nem os Anjos, nem os Principados, nem o presente, nem o futuro, nem as potências nem as altezas, nem as profundezas, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, em Jesus Cristo, nosso Senhor». É isso que se pede no Matrimônio a Deus, que encarne, mediante o outro, um amor semelhante, uma união indissolúvel, semelhante a esse Amor, ou seja, que Deus encarne na história dos agora esposos, através do seu amor. E porque os esposos são chamados a ser espelho deste amor, mesmo vivendo-o de forma imperfeita, o amor entre ambos é também chamado a permanecer diante da «tribulação, a angústia, a perseguição, a fome, a nudez, o perigo, a espada» (Cf. Rm 8, 35).

4.2 A descendência

Ao longo do *Ad Uxorem* o tema dos filhos é também abordado. A primeira vez quando Tertuliano refere que o casamento é uma união «bendita por Deus como princípio do género humano e pensada para encher a terra e prover o mundo»⁷²⁵, apontando assim para o que mais tarde será chamado por finalidade do matrimônio por Agostinho: a prole. Quando retorna ao tema, já o apresenta com um tom diferente: «justificam os seus matrimônios recorrendo à preocupação pela descendência e às alegrias, sem dúvida amargas, dos filhos. Para nós este motivo é ocioso. Porque desejamos tanto gerar filhos, se quando os temos, queremos enviá-los antes de nós [para a presença do Senhor], angustiados [que estamos] pela iminência dos tempos»⁷²⁶. Como vemos o Cartaginês apresenta o gerar filhos como uma vã preocupação, para justificar o matrimônio em si, tendo em conta o fim dos tempos. Ou seja, se a Parusia está

⁷²⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 1.

⁷²⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, II, 1.

⁷²⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, V, 1.

iminente é inútil preocupar-se com a descendência. Ainda assim, não defende o parricídio que refere ser prática comum entre os pagãos, mas relembra que os filhos são responsabilidade dos pais, logo dos casados, ainda que se apresentem como um perigo para a fé exatamente porque os seus progenitores são responsáveis pela sua salvação: «até nos ocupamos com os filhos. Procuramos obrigações que até os gentios querem evitar, ainda que sendo coagidos pelas leis, das quais se libertam por parricídios. Obrigações essas que são para nós um especial inconveniente pelo perigo que constituem para a fé. Porque proclamou o Senhor: «Ai das grávidas e das que amamentam», se não para atestar os obstáculos que serão os filhos no dia do êxodo para quem os tenha? Estes serão imputados aos casados»⁷²⁷. Em especial as mulheres carregarão no seu ventre e no seu peito o peso do casamento⁷²⁸, referindo a passagem bíblica do Evangelho de Mateus 24, 19, que serve exatamente para alertar para os perigos para a salvação que são os descendentes. Quando o nosso autor se refere às mulheres que abandonam os seus maridos e os seus filhos para servir no culto de Ceres, refere que estas estão excluídas da «doçura dos sentimentos mais puros»⁷²⁹ para aludir aos afetos relativos aos filhos.

Observamos como Tertuliano apresenta, ainda que de forma embrionária os filhos como dom de Deus, uma vez que a partir da Sagrada Escritura mostra que foi o próprio Deus que instituiu o matrimónio, depois da criação de Adão e Eva, e foi Deus que estabeleceu as suas leis, dizendo ao primeiro casal: «crescei e multiplicai-vos» (Gn 1, 28). Assim foi o próprio Deus que conferiu ao casal a missão de perpetuar o género humano, educando seus filhos para a vida presente e para a glória eterna. Os pais, ao gerarem e educarem os filhos física e espiritualmente, participam da obra criadora de Deus. E porque o Cartaginês percebe a complexidade desta tarefa, alerta para os perigos que a descendência pode apresentar para a fé dos progenitores. A sua principal preocupação deve ser a salvação dos filhos, para que estes possam viver uma vida em Deus e para Deus, num caminho virtuoso de amor e serviço ao Senhor. Esta é a sua principal tarefa, enquanto pais, e no dia do juízo terão de responder pela formação e salvação dos seus filhos, educar para a Santidade é, sobretudo, educar para Deus, é essa a sua missão enquanto pais e enquanto casal. Exatamente porque esta missão se revela tantas vezes árdua o nosso autor afirma que os filhos são «alegrias amargas».

Contudo, Tertuliano, como sempre a Igreja o fez, revela um respeito inalienável pela vida humana e ainda que os filhos se possam revelar uma «alegria amarga», o parricídio é excluído ao contrário do que fazem os pagãos. Os filhos, são um dom preciosíssimo do matrimónio, uma vez que o próprio matrimónio e o amor conjugal se ordenam à procriação e

⁷²⁷ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, V, 2.

⁷²⁸ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, V, 4.

⁷²⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VI, 4.

educação da prole, na qual encontram a sua coroação, pois os esposos, enquanto se doam entre si, doam-se para além de si, tornando-se por isso cooperadores com Deus, no dom da vida, a uma nova pessoa humana.

A vida humana, em toda circunstância é um dom grandioso de Deus, e o casal não pode dar a vida por si mesmo, mas através da sua união são participantes na criação divina da pessoa humana, única e irrepetível. Assim gerar filhos é participar no poder criador de Deus, que dá origem e cria verdadeiramente a pessoa, à sua imagem e semelhança, destinada a viver o caminho para o Céu, e o casal apresenta-se como administrador dessa vida e por isso não é legítimo que se exclua dessa tarefa, eliminando-a. Deus, que é o autor da vida, confiou aos homens o encargo de preservá-la, e com isso, o parricídio torna-se um crime abominável, pois tudo quanto se opõe à vida e atenta contra a dignidade da pessoa humana, opõe-se a Deus. Somente Deus é Senhor da vida, por isso, ninguém, pode reivindicar para si o direito de destruir um ser humano. A criança, possui o direito à vida imediatamente de Deus, não dos pais, nem de qualquer outra autoridade, não existindo, portanto, qualquer justificação para a aniquilação dessa, mesmo que se possa apresentar um perigo para a fé e para a salvação dos progenitores, que para Tertuliano é o objetivo principal da existência.

4.3 A «celebração» do matrimónio

O tema da celebração do matrimónio nos primeiros séculos é amplamente discutido, e as palavras do *Ad Uxorem* muito têm contribuído para esse debate: «a Igreja consolida, a oferta eucarística confirma, a bênção sela, os anjos anunciam e o Pai ratifica? Nem na terra os filhos podem contrair o matrimónio legítimo sem o consentimento dos pais»⁷³⁰.

Este trecho pode apontar para a existência de um rito, mas essa generalização mostra-se imprudente, pois não parece tratar-se de uma intervenção constitutiva da Igreja no sentido de uma ratificação acordada pelo bispo ou pelo presbítero para a celebração do matrimónio, nem tão pouco um rito do matrimónio regulamentado ou obrigatório imposto pelo direito eclesiástico, com missa de matrimónio e bênção sacerdotal. Tertuliano aponta para os esposos que vivem a confissão da fé cristã, a participação na vida dessa mesma fé e na comunidade, o exercício das obras de caridade, a edificação mútua, a prática comum das obras caritativas e religiosas. A evolução histórica vai-se moldando ainda que neste período estejamos numa fase muito embrionária: a bênção paterna passará a bênção litúrgica recebida no decurso da celebração eucarística, sendo que num momento anterior o presbítero daria essa bênção na casa onde se celebraria a boda.

⁷³⁰ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, VIII, 6.

Como vimos anteriormente os cristãos celebravam as suas bodas de acordo com os costumes e as práticas de então. Sabemos que no direito romano da altura haveria o consentimento verbal entre o noivo e o pai da noiva e o matrimónio era realizado sob a tutela do pai da noiva, e neste texto é clara essa referência por parte do Cartaginês. Parece então seguro afirmar que não se encontra definido um rito para a celebração do matrimónio, contudo os cristãos provavelmente adaptavam-no à sua fé, daí a figura do pai ser mais tarde substituída pelo sacerdote ou pelo bispo, e retirarem das celebrações os cultos e ofertas aos deuses romanos. Estamos perante casamentos de cristãos e não de casamentos cristãos⁷³¹. Aqueles que na sua vida quotidiana vivem a fé em toda a sua extensão não será de estranhar que se sintam chamados por Deus ao casamento e no casamento e, por isso, desejem que este seja «celebrado» também à luz da fé, em qualquer tempo ou lugar. Esta realidade não implica, contudo que ao tempo de Tertuliano existisse um rito claramente regulamentado para a celebração do matrimónio.

4.4 A bondade do matrimónio

Ao longo do *Ad Uxorem* o autor defende que o matrimónio é um bem, mesmo que o celibato seja preferível. Esta posição não é de estranhar, uma vez que este opúsculo tem como objetivo apelar às viúvas que não se tornem a casar, assim seria no mínimo estranho que apenas valorizasse o casamento. Não deixa de ser significativo que mesmo defendendo a vida celibatária Tertuliano mantenha a ortodoxia, ao invés de outros movimentos contemporâneos como o gnosticismo, o marcionismo ou o maniqueísmo, e continue a defender a bondade da união conjugal. Neste seu período católico o Cartaginês alerta para esses mesmos heterodoxos que defendem que «Cristo veio para separar os matrimónios ou abolir a união entre o homem e a mulher, como se agora se estabelecesse o fim das núpcias»⁷³².

É claro, nesta fase, que para Tertuliano as núpcias «são um bem. Contudo, foi-nos ensinado pelo Apóstolo que há um bem superior, [...] o celibato»⁷³³, que aliás é o que propõe às viúvas no primeiro livro desta sua obra. Para valorizar a bondade do vínculo nupcial recorre às Escrituras, tanto ao livro dos Génesis «não recusamos a união do homem e da mulher, bendita por Deus, [...esta] é permitida», apontado para o plano genesíaco do matrimónio, como às cartas de Paulo «em nenhum outro lado [o Apóstolo] permite o casamento sem preferir apresentar-nos o seu exemplo. Feliz aquele que se torne semelhante a Paulo»⁷³⁴, apelando claramente ao celibato, mas não proibindo o matrimónio.

⁷³¹ Cf. Emilio Aliaga Gurbés, *Compendio de teología del matrimonio*, Colección compendios (Valencia: EDICEP, 1991), 96.

⁷³² Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 1.

⁷³³ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 2.

⁷³⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 6.

A bondade do matrimónio para Tertuliano está exclusivamente assente no facto de este ser instituído por Deus já na criação e por isso o casamento é bom pela própria natureza e criação. Efetivamente o nosso autor valoriza o matrimónio por si como produto de Deus, conforme o testemunho do Livro do Génesis, corrigido por Cristo e por Paulo após ter sido deturpado pelos Patriarcas⁷³⁵. Esta referência não faria sentido caso o Cartaginês não vislumbrasse a bondade no matrimónio. O casamento é um bem recomendado pelas Sagradas Escrituras ao ponto de ser vetado ao homem e à mulher casarem-se várias vezes ou possuir múltiplos parceiros, como outrora; ainda assim a bondade do matrimónio, é ultrapassada pela continência consagrada. Não deixa de ser relevante que para Tertuliano a prole não seja um dado significativo para a bondade do matrimónio, como mais tarde o será para o bispo de Hipona. Assim a bondade está ao serviço do casal em si e por si, mais do que à procriação ou fruto desta. Contudo, na mesma linha de Santo Agostinho e apoiado nas cartas de Paulo vê a união conjugal também como remédio para a concupiscência e como uma mal menor face ao ideal que será a vida celibatária.

Mas a bondade do matrimónio não se prende apenas com o este ser uma realidade querida e instaurada por Deus. O casamento cristão produz muitos e bons frutos e tem efeitos novos e profundos no casal, para a Igreja e para mundo. O casal é chamado a um nível de doação e responsabilidade únicos, vivendo a gloriosa vocação de amor, de unidade e de fecundidade a que foram chamados por Deus.

4.5 A partilha entre os esposos

O nosso autor fala também da partilha entre os esposos no que concerne às decisões: «os dois queremos consolidar as nossas decisões, e para tais coisas estabelecemos testamentos»⁷³⁶, demonstrando assim um companheirismo e a busca de uma sintonia na vida do marido e da mulher. Mas, também, é claro para o Cartaginês que os esposos se influenciam mutuamente através da convivência que é por este pressuposta, e o casal partilha, segundo o próprio, uma «existência comum de intimidade prolongada»⁷³⁷. Esta intimidade, pelo contexto, não parece referir-se à relação sexual, mas à coparticipação e cooperação entre o casal, que acarreta o auxílio mútuo e o assumir das responsabilidades da vida familiar. Talvez por esse motivo Tertuliano afirma «não se pode manter na ignorância quem nos suporta»⁷³⁸, apontando mais uma vez para o viver em comunhão, e revela-se contra a existência de segredos, a falta de suporte ou o medo entre os esposos: «se esconde dele é porque não o suporta e porque tem

⁷³⁵ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem* I, II, 2.

⁷³⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 2.

⁷³⁷ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, III, 3.

⁷³⁸ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, V, 1.

medo»⁷³⁹, demonstrando que para si, a forma de ser casado, pelo menos cristãmente, exclui estas dinâmicas, e implica um suporte mútuo, ou seja, marido e mulher são apoio e sustentáculo um para o outro.

Parece-nos claro que a partilha entre os esposos a partir do que nos é apresentado por Tertuliano centra-se em possuir em comum tudo o que cada um é e tem. Marido e mulher geram uma nova comunidade, a família que uns nos outros procuram sustentação, colaboração, auxílio e amparo, almejando assim a unidade. Unidade que corresponde ao desejo interior impresso no coração do Homem, para que se possa alcançar uma profunda comunhão pessoal com os outros. Marido e mulher são chamados por Deus a partilhar uma unidade muito profunda e única, para que os dois se tornem uma só carne (cf. Gn 2, 24). Os esposos são chamados a uma transformação íntima e profunda para o outro, nas palavras de São Tomás: «o amor transforma o amante no amado, até que o amante entre no mais íntimo do amado e que nada do amado fique sem se unir ao amante [...] assim o amante penetra, de algum modo, no amado [...] e de modo semelhante o amado penetra no amante, chegando à sua mais profunda intimidade»⁷⁴⁰. O casamento apela a esta unidade bem vivida, ou seja, os esposos são chamados a vivê-la de forma semelhante à unidade divina⁷⁴¹, resultante da essência divina. A essência divina, vista como uma *communio*, existe apenas no intercâmbio do Pai, do Filho e do Espírito Santo, em que cada um se orienta de forma extática e correlativa para os outros, numa recíproca doação, o que implica que o Pai realiza o seu próprio ser, oferecendo-se totalmente ao Filho e recebe exatamente, do mesmo modo, da parte do Filho, o seu ser-Pai. Esta dinâmica relacional acontece com e nas três pessoas divinas, como uma rítmica de amor, em que cada uma das pessoas é a cadência e o ponto nevrálgico do acontecer do amor⁷⁴². Esta pode ser uma chave de leitura para a unidade na diversidade ou diversidade na unidade que marido e mulher são chamados a viver, que implica uma partilha total do que cada um é e tem. Em suma, cada família possui o sonho de uma comunhão de tal modo perfeita que realmente as pessoas se possam considerar verdadeira e totalmente unidas, sem que isso implique a abolição da singularidade de cada um e da sua diversidade irrepetível. Há por isso sempre uma tensão, um equilíbrio dramático entre exaltação e frustração, uma vez que se a unidade é atrativa e um ideal total e exigente também a diversidade é irrenunciável de forma que cada um possa ser e

⁷³⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, V, 1.

⁷⁴⁰ Tomás de Aquino, III *Sent*, 27, 1, 1 ad 4 in *Opera Maiora: Scriptum super Sententiis*.

⁷⁴¹ A semelhança com Deus, tendo presente sempre a maior diferença, ou, nas palavras de H. U. von Balthasar: «a semelhança do homem a Deus, na sua dissemelhança». Hans Urs von Balthasar, *La Teologia di Karl Barth* (Milano: Jaca Book, 1985), 305.

⁷⁴² Cf. Gisbert Greshake, *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, trad. Roberto Heraldo Bernet (Barcelona: Herder, 2007), 231–33.

permanecer quem é, e só o caminhar em direção à vida trinitária permite já pré saboreá-la no agora.

4.6 A ternura e o cuidado entre os esposos

Outra característica que chama a atenção para a forma como o Cartaginês olha o casamento é a ternura e o cuidado que os esposos devem nutrir um pelo outro, valorizando especialmente o papel do homem para com a mulher. Desde logo patente na forma como este se dirige à sua mulher como «minha muito amada companheira no Senhor»⁷⁴³ em várias ocasiões. É certo que devido à posição destas expressões no texto estamos provavelmente diante uma *captatio benevolentiae*, estratégia da retórica para atrair a benevolência utilizada pelo autor de forma a conquistar a simpatia do seu auditório. Ainda assim, estas expressões não deixam de denotar não só um companheirismo no qual se espera que os esposos vivam, como uma ternura do nosso autor em relação à sua esposa. Não será de estranhar que para o Cartaginês o trato entre os esposos deva ser caloroso, terno e afetuoso. Num outro passo o autor afirma que não é «necessário à mulher o homem, seja para a sua segurança, para a consolar, ou para a proteger»⁷⁴⁴, nesta etapa Tertuliano está a apelar a que as viúvas permaneçam solteiras e procurem esta proteção em Deus. Contudo, é plausível intuir que esse seria parte do papel do marido perante a sua esposa, caso contrário a sua referência seria sem sentido, então cabe ao homem zelar pela segurança da sua mulher e protegê-la, o que tendo em conta a época e o papel e valor da mulher na sociedade parece normal, mas o nosso autor refere ainda o consolar. Ora este verbo remete para algo mais íntimo e profundo, para um cuidado e uma atenção mais penetrante, que implica necessariamente uma partilha profunda de afetividade, emoções e vontade. Quando Tertuliano se refere ao «casamento» entre as virgens e Deus afirma que estas «são as preciosas de Deus, as enamoradas de Deus. Com Ele vivem, com Ele conversam e d'Ele se ocupam dia e noite, consignam ao Senhor as suas orações como dotes, recebendo d'Ele a estima como presentes de casamento»⁷⁴⁵. Também aqui se denota o cuidado e a ternura que abordamos, o uso de vocábulos como as preciosas, as enamoradas, mas também a própria forma de convivência a que apela: vivem juntos, conversam, ocupam-se um do outro, oferecem presentes, revela um cativar do coração mútuo. Mais uma vez, ainda que a relação entre as virgens e Deus, não seja igual à do laço nupcial, alguma semelhança terá de existir entre esta união e o matrimónio, para Tertuliano na forma de trato entre as partes. Ao terminar a obra o Cartaginês anuncia que as palavras que escreveu «serão um conforto para ti, porque quando eu

⁷⁴³ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 1.

⁷⁴⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, IV, 3.

⁷⁴⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, IV, 4.

não esteja, poderás encontrar-me nelas»⁷⁴⁶, denotando uma vez mais não só o cuidado para com a sua mulher, mas também a dinâmica de carinho e ternura presente na sua relação, que Tertuliano espera que se manterá mesmo após a sua morte, tendo em conta o verdadeiro amor que os une.

Quando falamos da ternura e carinho não nos remetemos para superficialidades romanescas ou sentimentalistas. São, sim, expressões, sinais e reflexos que o amor entre marido e mulher permanece, mesmo no quotidiano rotineiro, sem que com isso se torne indiferença, onde há a figura concreta da presença, exigida pelo amor. A ternura irrompe quando há um descentramento de si na direção do outro, o percebe como tal, participa da sua existência e permite-se ser tocado pela sua história de vida. É o cuidado, o afeto que se abre ao conhecimento do outro, a compreendê-lo, a elevá-lo, e que implica criatividade, é a força própria do coração no desejo de partilhar a vida. A ternura alimenta o amor, permite que este se expresse e torna-o concreto.

4.7 A relação sexual no matrimónio

Para Tertuliano a relação sexual parece fazer parte integrante da união conjugal: «quanto aos segredos da intimidade conjugal eles serão ostentados, ao contrário do que fazem os cristãos que os consideram um dever, honrosos e necessários, desempenhando-o com modéstia e contenção, sob os olhos de Deus»⁷⁴⁷. São, como relata o nosso autor, honrosos e necessários, o que parece indicar que o ato sexual é legítimo e adequado aos esposos, sendo expressão do amor, e a forma de cooperar com Deus na criação, pois é dessa união que procedem todas as gerações humanas. O nosso autor exprime, quando aconselha a sua mulher a permanecer viúva, que não o faz «com a intenção de reservar a tua carne apenas para mim»⁷⁴⁸, mas também decide não se alongar sobre o tema: «não pretenderemos reviver entre nós nenhum desses prazeres voluptuosos»⁷⁴⁹, explicitando que vida sexual implica a contenção e modéstia, e que está, pelo menos para o nosso autor implicada na relação sponsal. Mais adiante na sua obra exprime que para as virgens é mais fácil o celibato pois estão a «dispensar os gozos que não experimentaram»⁷⁵⁰, demonstrando assim a satisfação e o prazer implicados na relação sexual entre marido e mulher.

No homem espírito e corpo atuam revelando-se e chamando-se reciprocamente, o corpo revela o eu interior e este manifesta-se através do corpo, que conforme se comporta vai

⁷⁴⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VIII, 5.

⁷⁴⁷ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, III, 4.

⁷⁴⁸ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 6.

⁷⁴⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, I, 6.

⁷⁵⁰ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VIII, 2.

plasmando o seu espírito. Assim o homem não tem um corpo do mesmo modo que possui um outro qualquer instrumento, o homem é um corpo, ainda que não possa ser reduzido à sua materialidade, este é símbolo real da pessoa e lugar onde o eu se revela, se exprime, se torna presente e atua. Por isso, é inegável o papel do corpo nas relações interpessoais, em que surge com uma possível ambiguidade, mas que pode manifestar a mais apaixonada abnegação, o mais humilde desejo de comunhão (e ser instrumento para a conseguir), e pode também ser instrumento de agressão nas suas diversas formas negativas. A linguagem corpórea tem um poder superior à linguagem verbal, o encontro corporal deixa marcas mais profundas, o corpo possui uma forma de registo própria e é um lugar da memória mais adentrado, conservando traços invisíveis, mas reais, de tudo o que se viveu e sentiu.

Os atos com os quais os cônjuges se unem íntima e castamente são honestos e dignos, quando realizados de forma verdadeiramente humana, testemunham e desenvolvem a mútua doação, pressupondo uma forma de contato única e o prazer compartilhado, o sexo fortalece a conexão emocional, o vínculo afetivo e a cumplicidade do casal, e assim a união dos corpos corresponde à união dos corações. Ora a sexualidade conjugal, que implica a união genital, é chamada a ser uma mensagem de gratidão pela presença do outro, de partilha, de cooperação e de cuidado mútuo, mas esta pode degradar-se quando é exigida, quando se impõe ao outro ou quando apenas se procura satisfazer o desejo pessoal. O prazer possui em si uma ambivalência semelhante à do corpo, também ele pode ser por um lado sinal e estímulo da atração entusiástica que uma pessoa sente por outra, atração que pede contentamento e se compraz na alegria da satisfação obtida ou, por outro lado, converter-se numa força destrutiva que tudo consome e decide, esquecendo a pessoa, utilizando-a como objeto para apagar o seu instinto. Os esposos são chamados viver o ato de união dos seus corpos, expressão física do seu amor, numa dinâmica em que se recebe o outro em si e por si através do corpo e ao mesmo tempo se oferece, como momento verdadeiramente humano profundamente digno e pessoal. Pois também no matrimónio pode haver uma união física que renegue a união com o cônjuge, o que é possível de diversas formas: quando se trata o outro como objeto, quando a união é exclusivamente física, quando a união corpórea não é desejada como instrumento para uma união mais profunda que se dirija aos vértices do espírito.

O ato sexual produz uma unidade profunda entre o casal, por isso hoje, é este, conjuntamente com a manifestação do consentimento dos esposos, que sela e torna permanente a aliança matrimonial. Neste ato, os dois tornam-se uma só carne. Portanto, o amor conjugal é também de natureza espiritual e produz um poderoso vínculo espiritual que deve ser exercido e experimentado apenas no contexto desta aliança permanente do matrimónio.

Na dimensão relacional da sexualidade podemos encontrar também a fecundidade que é dom e fruto da relação, do compromisso e da responsabilidade, mas também a necessidade do próprio amor, que não se detém apenas na relação dos esposos, mas transborda tornando-se capaz de gerar vida, em vários sentidos, incluindo o biológico. É significativo que os mesmos órgãos genitais, lugar de encontro e de profunda comunhão entre o homem e a mulher, sejam também o lugar por onde passa o dom da vida. Existe um entrelaçamento misterioso entre o amor e a vida, em que o amor é sempre fecundo, pelo menos no sentido lato, e a vida foi concebida por Deus como fruto do amor. Desta forma, torna-se também lugar onde se coloca em evidência que o homem se realiza antes de tudo na experiência de amar e ser amado.

Se para a nossa tradição a sexualidade se confronta com a concupiscência que parece colocá-la nos antípodas do espírito, a mesma tradição tentou assumir a condição sexual dando-lhe um sentido e uma finalidade. E se é óbvio que no passado a procriação se tornou a finalidade natural, é necessário tomar a consciência de que a sexualidade é por natureza aberta ao encontro com o outro, ao diálogo e à doação. A sexualidade vivida com maturidade onde é superado o egoísmo pelo altruísmo, onde é abandonada a postura narcisista e se decide pelo dom de si próprio ao outro, torna possível vislumbrar um novo horizonte onde se concilia a sexualidade com a espiritualidade, mas também reconhecer um apelo mútuo.

O Cartaginês não deixa de fazer referência a casos de esposos que vivem a abstinência sexual: «quantos [...] de comum acordo renunciaram aos prazeres do matrimónio e se tornaram voluntariamente eunucos por causa do reino dos céus? Mas se os casados suportam a abstinência»⁷⁵¹. Assim será de presumir que entre os casados existiriam os que renunciariam à vivência da dimensão sexual. Ainda que a opção dos esposos se absterem de relações sexuais durante o seu matrimónio possa ser vista como uma vivência casta e mais perfeita do matrimónio fruto das influências platonistas, agostinianas, entre outras, parece-nos que este apelo de Tertuliano priva o casamento de uma parte significativa que lhe é própria, deturpando tanto ao que os esposos são chamados a ser, como a própria sexualidade. Ainda que seja perceptível que marido e mulher possam abster-se de relações sexuais, em determinados períodos, como prática recorrente priva os esposos de uma forma de união singular e irrepitível, onde os amantes se oferecem e se recebem com toda a sua totalidade, onde se expressa de maneira única a disponibilidade e o acolhimento do que o outro é, bem como da própria entrega pessoal, numa doação que envolve todo o ser, razão, vontade, sentimento, história e corpo. Mesmo que a sexualidade não se exprima apenas e principalmente na relação sexual, entre marido e mulher esta deve ser uma forma característica, própria e devidamente ordenada de

⁷⁵¹ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, VI, 2.

expressão de amor e entregas recíprocas. Ora, excluir este elemento é privar o casal de algo que lhe é próprio, característico e constitutivo.

4.8 A santificação pelo matrimónio

Outro tema muito presente no *Ad Uxorem* é a santificação dos esposos através do matrimónio. Citando o Apóstolo Paulo, «o marido pagão é santificado pela esposa cristã e a esposa pagã é santificada pelo marido cristão»⁷⁵² Tertuliano conclui que «o matrimónio com um cristão pode levar o pagão à salvação»⁷⁵³, «porque por eles são santificados os seus cônjuges»⁷⁵⁴. Assim, o matrimónio é meio para a santificação e salvação do esposo pagão. Mas se esta está acessível ao pagão cujo esposo se converteu à fé cristã, por maioria de razão também estará aos casais cristãos que são fonte das graças divinas um para o outro. Aliás, o Apologista refere-o quando alude às diferenças de estratos sociais entre os esposos cristãos: «envergonhar-se-á uma cristã por se casar com um cristão com riquezas menores que as suas, quando ela enriquecerá com o seu marido pobre»⁷⁵⁵. É certo que o nosso autor relaciona estas bênçãos com a vivência na pobreza como se observa:

«O reino dos céus é dos pobres, não dos ricos, e a esposa será mais rica na pobreza, terá um dote maior pelos bens deste marido rico para Deus. Que ela se faça na terra igual ao seu marido pois talvez não o seja no céu. Haverá que duvidar, examinar e deliberar constantemente para saber se tal pretendente é digno de ser desposado, sabendo que Deus lho confiou com os Seus próprios tesouros?»⁷⁵⁶.

Mas parece inegável que a pobreza material do seu cônjuge, que corresponde a uma riqueza celestial a esposa ganhará um «dote divino», e assim é também pelo seu marido que alcançará a salvação.

O esposo apresenta-se como uma ajuda na santidade, e o matrimónio como um caminho para essa vocação universal. O casamento foi concebido por Deus pois «não é conveniente que o homem esteja só» (Gn 2, 18), e por isso foi-lhe feita uma «auxiliar semelhante a ele» (Gn 2, 20). No matrimónio cristão, os cônjuges são verdadeiro amparo um para o outro no caminho da salvação. Os esposos cristãos são companheiros e ajudam-se mutuamente, partilham as alegrias e tristezas, são suporte um para outro, nas tarefas diárias, através de finanças partilhadas, e nas

⁷⁵² Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 1.

⁷⁵³ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 3.

⁷⁵⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 9.

⁷⁵⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, VIII, 4.

⁷⁵⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, VIII, 5.

distintas partes da vida. Contudo, entre as muitas maneiras pelas quais os cônjuges se ajudam um ao outro, nenhuma é mais importante do que ser um companheiro para a santidade. Devem ajudar-se regularmente no seu relacionamento com Deus, revelando e oferecendo o amor de Deus um ao outro, desafiando-se mutuamente, responsabilizando-se mutuamente e experimentando juntos as alegrias desse amor, orando juntos e testemunhando a sua fé, em suma, ambos atuam como instrumentos da graça de Deus um para o outro, isto significa que em qualquer situação, por mais banal ou simples que seja, é também a possibilidade de um encontro com Cristo e uma etapa na caminhada para o Reino. Assim para o cristão o matrimônio não é apenas uma instituição social ou um remédio para as fraquezas humanas, mas uma autêntica vocação sobrenatural. Desta forma, os esposos cristãos são chamados tanto a santificar o seu matrimônio, como a santificar-se nessa união, e ainda a integrar-se nos desígnios divinos de salvação para todos os homens.

4.9 A vivência matrimonial dos cristãos

No *Ad Uxorem* é apresentado como deve ser vivido o casamento entre os cristãos. Em primeiro lugar o Cartaginês coloca o matrimônio dentro do plano desejado por Deus, desde a criação do ser humano: «a partir do homem tirou a mulher, e então reuniu novamente pelo matrimônio os dois corpos que haviam sido uma só matéria»⁷⁵⁷. Não parecem existir dúvidas que para Tertuliano, o matrimônio surge plasmado das mãos do próprio Deus aquando da formação do casal humano criado de um só homem e de uma só mulher.

Os cristãos são chamados a casarem-se entre si, e não a procurar companheiro entre os pagãos, e por isso devem casar-se «em nome do Senhor, o que indubitavelmente significa com um cristão»⁷⁵⁸. Aliás todo o *Ad Uxorem* II é dedicado a este tema, ainda que de forma direcionada para um segundo casamento, onde Tertuliano recorre ao epistolário de Paulo para proibir «as segundas núpcias que não sejam no Senhor»⁷⁵⁹. Esta proibição não surge como uma arbitrariedade ou um fechar em si da comunidade cristã, mas porque para o nosso autor quem não é cristão não só não compreende «as tarefas e a fé cristãs»⁷⁶⁰, como não tem as intenções mais puras ao casar-se com uma cristã, estando apenas interessado no seu dote ou na sua ruína. Aliás face a certas ostentações Tertuliano afirma que «nenhum cristão, mesmo sendo rico, toleraria esses luxos»⁷⁶¹, demonstrando que os cristãos viveriam ou deveriam viver de forma despojada e simples, em rutura, neste ponto, com a sociedade de então. Parece que para o

⁷⁵⁷ Tertuliano, *Ad Uxorem* I, III, 1.

⁷⁵⁸ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 4.

⁷⁵⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, II, 4.

⁷⁶⁰ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, IV, 1.

⁷⁶¹ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, VIII, 3.

Africano seria muito exigente alguém fora da comunidade cristã e não cristão entender a forma como esta vive, nas suas renúncias e exigências.

Quanto à forma como o matrimônio cristão é chamado a ser vivido, o Cartaginês não parece distinguir entre a vivência de um cristão e de um casal e assim devem «realizar [...] uma estação»⁷⁶², «fazer jejum»⁷⁶³, «participar numa procissão»⁷⁶⁴, aproximar-se «dos seus irmãos para lhe dar o ósculo da paz»⁷⁶⁵, «lavar os pés dos cristãos»⁷⁶⁶ e dar-lhe «alimento e bebida»⁷⁶⁷, acolher o «peregrino para se hospedar em sua casa»⁷⁶⁸, aos indigentes «dar o que é devido, [d]o celeiro e [d]a despensa»⁷⁶⁹, «visitar os irmãos em todos os bairros da cidade e penetrar os tugúrios»⁷⁷⁰, «ir às vigílias noturnas»⁷⁷¹, «nas festas da Páscoa, passar toda a noite fora» na celebração⁷⁷², «ir à Eucaristia»⁷⁷³ e «rastej[ar] pelas prisões para oscular as amarras dos mártires»⁷⁷⁴. Para além disso, o casal, tal como qualquer cristão, deve «persignar[-se] ao deitar»⁷⁷⁵, «durante a noite [...] rezar»⁷⁷⁶ e comer o pão bendito antes de tomarem qualquer outro alimento⁷⁷⁷. Nas suas casas «se fala de Deus»⁷⁷⁸, «se invoca Cristo»⁷⁷⁹, alimenta-se a fé com a Escritura⁷⁸⁰ e por tudo isto encontrarão «as consolações do Espírito»⁷⁸¹ e «as bênçãos divinas»⁷⁸², e assim «tem [...] a proteção da graça divina»⁷⁸³.

Vemos assim como para Tertuliano as ações de um cristão devem ser as mesmas do marido e da mulher cristãos, que se devem dedicar não só a Deus como ao seu próximo. Esta ideia apresenta o casal cristão como um *locus* onde Deus reside, é reconhecido, amado, adorado e servido e por isso a salvação da pessoa está intimamente ligada à condição da comunidade conjugal. A família, forma a «Igreja doméstica» no que se refere à oração, à vivência eclesial e litúrgica, ao testemunho da santidade de vida, à abnegação e à caridade. Marido e mulher têm na sua união uma realidade verdadeira da Igreja, onde habita Deus, Santíssima Trindade, onde

⁷⁶² Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 1.

⁷⁶³ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 1.

⁷⁶⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 1.

⁷⁶⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 3.

⁷⁶⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 3.

⁷⁶⁷ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 3.

⁷⁶⁸ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 3.

⁷⁶⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 3.

⁷⁷⁰ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 2.

⁷⁷¹ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 2.

⁷⁷² Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 2.

⁷⁷³ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 2.

⁷⁷⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, IV, 2.

⁷⁷⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, V, 3.

⁷⁷⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, V, 3.

⁷⁷⁷ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem II*, V, 3.

⁷⁷⁸ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VI, 2.

⁷⁷⁹ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VI, 2.

⁷⁸⁰ Cf. Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VI, 2.

⁷⁸¹ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VI, 2.

⁷⁸² Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VI, 2.

⁷⁸³ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VII, 1.

se faz, de algum modo, o culto a Deus, onde se vive os mandamentos, se recebe a fé, ou seja, onde o cristão vive a fé, e ela se torna experiência concreta.

4.10 Apologia do matrimônio

Ao terminar esta sua epístola o nosso autor faz um resumo das pistas que ao longo deste tratado foi revelando, num apogeu ao matrimônio:

«E que jugo o de dois cristãos reunidos na mesma esperança, no mesmo desejo, na mesma disciplina e no mesmo serviço! Ambos irmãos, ambos servos, nada os divide na carne ou no Espírito. São verdadeiramente dois numa só carne. E onde há uma só carne, há também um só Espírito: oram juntos, adoram juntos, jejuam juntos, ensinam-se mutuamente, encorajam-se mutuamente, apoiam-se mutuamente»⁷⁸⁴.

Parece claro que para o autor homem e mulher partilham de uma igual dignidade pessoal, «ambos irmãos, ambos servos», o que revela que no caso de cônjuges crentes, a convivência na fé, sem dúvida, tornou-se uma experiência distinta e nova de solidariedade familiar.

O Africano continua:

«lado a lado vão à Igreja de Deus e participam juntos no banquete divino. Juntos partilham as dificuldades, as perseguições e as consolações. Não guardam segredos um do outro; não evitam a companhia um do outro; não deixam triste o coração um do outro. Com toda a liberdade o doente é visitado e o indigente é ajudado. A esmola não é motivo de disputa, os sacrifícios não conhecem escrúpulos, os deveres quotidianos são cumpridos sem impedimento. Entre eles não há sinais da cruz furtivos, nem saudações inquietas, nem ações de graças mudas. Cantam salmos e hinos e rivalizam entre si para saber quem canta melhor para o seu Senhor. Cristo alegra-se ao vê-los e ao ouvi-los, e dá-lhes a sua paz. Onde dois estiverem reunidos, Ele também está presente e onde Ele está presente, o Maligno não está.»⁷⁸⁵.

⁷⁸⁴ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VIII, 7.

⁷⁸⁵ Tertuliano, *Ad Uxorem II*, VIII, 8.

O nosso autor apresenta a forma de vida ideal do matrimônio cristão, onde revela de forma ainda mais clara o que já fomos intuindo ao longo do texto. Em primeiro lugar a participação na vida e liturgias da Igreja. Em seguida, as formas como o amor se revela no concreto da vida do casal: «Juntos partilham as dificuldades, as perseguições e as consolações. Não guardam segredos um do outro; não evitam a companhia um do outro; não deixam triste o coração um do outro.», demonstrando a partilha, o companheirismo e a ternura que ambos devem nutrir pelo cônjuge. Imediatamente revela como enquanto cristãos e enquanto casal devem orientar a sua vida: «Com toda a liberdade o doente é visitado e o indigente é ajudado. A esmola não é motivo de disputa, os sacrifícios não conhecem escrúpulos, os deveres quotidianos são cumpridos sem impedimento. Entre eles não há sinais da cruz furtivos, nem saudações inquietas, nem ações de graças mudas. Cantam salmos e hinos». Marido e mulher cristãos devem viver uma vida de caridade ao serviço do próximo, o que implica uma disponibilidade não só do seu tempo, mas também dos seus pertences. Sempre obviamente unidos a Deus e tornando-o presente na sua vida, através de marcas concretas como os sinais da cruz, saudações a Deus, ações de graças, hinos e salmos.

Tertuliano apresenta a forma de vida do casal cristão, primeiro, e talvez a mais importante, a vivência em Igreja, em segundo a conduta do casal enquanto tal e em terceiro a prática do casal enquanto cristãos, que implica o cuidado dos indigentes e a oração em conjunto. Obviamente que todas estas dimensões se tocam e se alimentam mutuamente, mas não deixa de ser interessante a ordem pela qual nos são apresentadas.

Ao terminar o nosso autor exprime quais os sentimentos do próprio Deus para com esta relação, vivida desta forma e com esta intensidade: «Cristo alegra-se ao vê-los e ao ouvi-los, e dá-lhes a sua paz. Onde dois estiverem reunidos, Ele também está presente e onde Ele está presente, o Maligno não está.». O próprio Cristo exulta com esta forma de vida, e o Cartaginês garante a sua presença entre marido e mulher e por isso a impossibilidade de habitação pelo maligno.

Este trecho parece então a resposta à questão colocada anteriormente no texto: «e de que modo se pode servir dois senhores, o Senhor e o marido?»⁷⁸⁶. Através destas palavras é-nos permitido intuir que marido e mulher não servem dois senhores, na verdade ambos estão ao serviço do mesmo Senhor, através da participação na liturgia da Igreja, no cuidado e ternura um com o outro, na caridade e na oração conjunta. A união destas duas pessoas deve ser vivida e olhada tendo em conta o seu objetivo primeiro: a glória de Cristo. Os cristãos são chamados

⁷⁸⁶ Tertuliano, *Ad Uxorem* II, III, 4.

a ver, sentir e a viver a realidade comprometidos com Cristo, e a forma concreta de enquanto marido e mulher viver quase plenamente essa união é-nos revelada por Tertuliano.

O nosso autor não apresenta as dificuldades, complexidades, limitações, obstáculos que são vividos em qualquer relação matrimonial, é sem dúvida um quadro idílico o pintado no final do *Ad Uxorem*, mas, revela sem dúvida aspetos da vida real dos cristãos e deixa transparecer o entusiasmo religioso que envolveria muitas famílias convertidas no início do século III em Cartago, bem como aponta os caminhos de santidade para viver o matrimónio cristão hoje.

CONCLUSÃO

Realizar um estudo sobre um autor dos primeiros séculos da Igreja é sempre um exercício de gratidão. Foram eles os primeiros a «dizer» a nossa fé, que dedicaram o seu trabalho, inteligência e a inteireza da sua vida para fundamentar as razões da nossa fé, mesmo que alguns caminhos tivessem de ser corrigidos. Afinal, até os equívocos ajudaram na construção do edifício que foi, é e será o cristianismo. Para que a vivência da fé não seja apenas um valor performativo alheado, torna-se necessário refundá-la nos grandes autores que desde os primeiros tempos da Igreja traduziram a experiência de Jesus Cristo como a vivência substancial a propor ao mundo. Este é um contributo que vale sempre a pena redescobrir e reencontrar.

O nosso propósito neste trabalho foi redescobrir e reencontrar Tertuliano enquanto, de alguma forma, porta-voz da comunidade eclesial latino-africana do seu tempo, especialmente no que toca à sua visão sobre o matrimónio cristão, no contexto do mundo romano onde a instituição familiar estava amplamente regulamentada, mas a ética matrimonial se poderia qualificar como bastante «liberal».

Tomámos como texto referencial o *Ad Uxorem*, por ser um documento fundamental para a questão tratada e também porque, nele, o autor exprime já a sua experiência de um romano convertido à fé cristã e convicto apologista da moral eclesial.

Assim, numa primeira fase olhámos a realidade social, política e religiosa do século III em Cartago, bem como a história desta cidade do Império Romano. A especificidade desta cidade portuária, local de comércio, passagem e encontro de diversas culturas e experiências imprime no nosso autor uma forma de olhar a realidade muito específica e característica. De facto, não é de todo indiferente o chão que pisa, sobre o qual tem um olhar crítico e que fornece um suporte imprescindível para a edificação de toda a sua obra.

Em seguida procurámos decifrar a vida do próprio Cartaginês; ainda que envolta em muitas incertezas, é-nos revelada a sua educação, influências, história de vida, o que permitiu deslindar características da sua personalidade, que sem dúvida influenciaram os seus escritos. A sua sólida instrução científica, consequência do prestígio e situação social a que pertencia, nas áreas do direito, literatura, história, filosofia, retórica, língua latina e língua grega foram de uma importância extrema para a construção e desenvolvimento deste criador. É graças também a esta formação e conhecimento que escreve em grego e em latim, a influência da retórica nas suas obras é inegável, os argumentos semelhantes aos de autores clássicos, etc., permitiram a construção do «pai da teologia latina». Ao olhar para a sua *persona* salienta-se a sua personalidade mordaz e cáustica, e por isso tantas vezes nas suas obras somos colocados diante

de um «tudo ou nada», como se em cada escolha, por mais pequena que seja, esteja em causa a totalidade da doutrina e da moralidade da fé.

De seguida, fitámos todos os seus escritos com mais detalhe, ainda que não tanto como estes mereciam, o que nos permitiu descobrir um Tertuliano atento e preocupado com as diversas dimensões da vida civil, social e cristã, abordando tanto os grandes temas teológicos como a doutrina trinitária, e temas mais quotidianos, como os ornamentos das mulheres, demonstrando a atenção do nosso autor às características da sociedade em que estava inserido, bem como a sua preocupação com a vivência cristã dos seus conterrâneos, em todas as áreas. É sem dúvida um autor fecundo e polifacético, para o qual nenhum tema é ordinário ou menor. Neste capítulo destacamos ainda o papel da mulher na sociedade de então e a forma como o próprio Tertuliano a vê. Mesmo que em alguns dos seus textos haja alguma ferocidade quando a ela se refere, no conjunto da sua obra, é-nos permitido entender por um lado, que esta hostilidade não é exclusivamente dirigida às mulheres, mas é de facto uma característica sua e dos seus escritos, e por outro que entende a mulher com competências, dignidade e capacidade de sacrifício e de entrega a Deus semelhante aos homens, especificamente porque são valorizadas enquanto profetizas, mártires, viúvas e virgens. Conseguimos assim perceber como algumas leituras de Tertuliano enquanto misógino podem ser consideradas erróneas, desajustadas e injustas. Examinámos também a forma como ao tempo e naquela sociedade especificamente era celebrado e vivido o casamento, tanto na sociedade civil como entre os cristãos.

Esta empreitada, apesar de algo longa, comprovou a sua utilidade para que se tornasse possível um maior e melhor entendimento do nosso autor, através da sua conjuntura e ambiente, o que esperamos que nos tenha permitido uma análise mais fiável do mesmo, ainda que com perfeita noção que os diversos temas não ficaram encerrados e um estudo mais extensivo fica por realizar.

No segundo capítulo dedicámo-nos ao estudo do *Ad Uxorem*. Este texto, o único sobre o casamento escrito no período católico de Tertuliano que chegou até nós, não possuía ainda uma versão em língua portuguesa e assim o *core* deste capítulo, é a nossa proposta de tradução. Ao fazer este desafio de tradução inédita de um «clássico» do cristianismo patrístico, temos a noção de que traduzir não é apenas verter noutra língua um determinado texto. Efetivamente, ao elaborarmos esta versão portuguesa retomámos, de algum modo e muito modestamente, a experiência do próprio Tertuliano que, ao transpor para latim a mundividência cristã, verteu e converteu a própria cultura antiga em termos novos. Ora, este é um desafio que continua a impor-se ao teólogo contemporâneo, tanto diminuído a distância entre os antigos autores e o

hoje, bem como a tradução da experiência e da pessoa de Cristo para a sociedade e tempo presentes, com todas as particularidades que o definem.

O terceiro capítulo consiste numa abordagem mais aprofundada do *Ad Uxorem* onde nos detivemos na sua estrutura retórica, percebendo a influência desta em todo o tratado, não apenas na sua estrutura e forma como organiza esta missiva, mas também nos diferentes argumentos utilizados por Tertuliano, revelando mais uma vez o papel essencial desta. Especialmente quanto aos argumentos utilizados identificámos dois grandes tipos: os de razão e os baseados na Escritura, permitindo vislumbrar que fé e razão se constituem como que «as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva», onde uma implica a outra. Outro recurso, que não indiferente é que Tertuliano na sua argumentação recorre a exemplos pagãos inspiradores, o que poderemos identificar como o início do que mais tarde na reflexão teológica chamaremos «sementes do Verbo». O nosso autor baseia-se ainda na Bíblia para dar consistência aos seus argumentos, pelo que nos pareceu necessário um estudo mais aprofundado sobre a utilização desta ao longo de toda a obra. Ainda que a tónica se encontre no capítulo sete da 1ª Carta aos Coríntios, é manifestado como o Cartaginês utiliza toda a Escritura, desde o Génesis, passando pelo Salmos, os quatro Evangelhos, culminando no livro do Apocalipse, desvendando a íntima ligação e conhecimento que Tertuliano possui dos textos sagrados, e como toda a sua doutrina é baseada na Palavra, à qual recorre para inspirar os seus interlocutores cristãos e a Igreja primitiva.

Neste capítulo estudámos também os vocábulos utilizados pelo Apologista para se referir ao casamento. Ainda que não use palavras específicas para caracterizar o matrimónio entre cristãos, é de salientar que certos termos não são aplicados a estes como o *iunctis* que está reservado aos pagãos e escravos, bem como o verbo *coniungo*. Ainda que hoje se veja com alguma beleza o facto de o casal, cristão ou não, estar unido, ligado, colocado sobre o mesmo jugo, esta imagem comum, tendo em conta o léxico utilizado não parece que seja apropriada, provavelmente porque a ligação substancial não será a do casal entre si, mas a Deus, o que revela desde já algumas notas específicas de Tertuliano sobre o matrimónio.

Ao traduzirmos e retermos criticamente o *Ad Uxorem* no intuito de entender como o nosso autor olha a união conjugal e como esta deve ser vivida entre cristãos, fizemo-lo procurando o patente no latente: de facto o texto não é sobre o casamento em si mesmo, aliás como observámos é exatamente o oposto: o nosso autor apela vigorosamente a viver na viuvez ao invés de contrair casamento, na primeira parte da obra. Ainda assim acreditámos, e parece que não erroneamente, que ao longo do tratado, o texto nos abriria portas para ver mais além, desvelando o pensamento do Cartaginês sobre o matrimónio.

O caminho percorrido permitiu-nos descobrir um Tertuliano que valoriza, na linha da melhor tradição cristã, o casamento por si, como um bem, criado e querido por Deus, desde a criação. E ainda que tenha sido desvirtuado pelos homens, incluindo os antigos Patriarcas, não significa que não tenha valor e por isso Cristo e o Apóstolo Paulo retornaram e retificaram o mesmo apontando para a forma correta como este deve ser vivido. Para sublinhar a positividade do matrimônio, o nosso autor recorre às Escrituras, a fim de sublinhar o ideal do matrimônio como um compromisso de amor entre os esposos querido pelo Criador desde o princípio, sendo que esta mesma ideia é recuperada por Jesus e Paulo, restabelecendo desta forma o matrimônio na sua integridade original.

Simultaneamente Tertuliano não absolutiza o bem do matrimônio, reconhecendo o bem maior e excelência da continência, reiterando que, o matrimônio é um bem, ainda que menor, que quando vivido de forma corretamente orientada, ou seja, quando Deus, a Igreja, o consorte e o próximo têm o lugar que lhes pertence, contribui para o bem dos esposos. O Cartaginês ainda que não veja o casamento como meio para a propagação da prole, aliás até considera esta dimensão de inferior importância, especialmente face ao que mais tarde será tão valorizado por diversos autores, explica como os filhos devem ser acolhidos e aceites no seio do casal, e educados para a salvação, valorizando assim a dimensão procriativa mas não a colocando num patamar exclusivo.

A dimensão unitiva do casal também não é esquecida, pelo contrário é amplamente valorizada. Os esposos influenciam-se mutuamente e devem nutrir entre si sentimentos de ternura, cuidado e de partilha de quem são e do que possuem, cabendo ao marido zelar pela segurança e proteção da sua mulher, num amor delicado e atento. É-nos ainda revelado como o nosso autor recusa absolutamente o divórcio, lançando as bases da indissolubilidade do matrimônio. A sexualidade tem também um papel importante, não a descarta, aliás considera-a uma característica própria do casamento e por isso deve ser valorizada, ainda que no recato que lhe é próprio. Mas é de salutar que não a veja associada ao pecado ou desvirtuada. O autor não aplica nenhum fim ao matrimônio, contudo a visão beatífica, o céu, é o objetivo final de toda a pessoa, e por isso parece seguro afirmar que o casamento quando orientado para tal, cumpre o seu fim.

O Apologista apresenta-nos o retrato idílico do que será o matrimônio entre cristãos, onde ambos se entregam a Deus, quer através de orações conjuntas, na vivência da liturgia na Igreja, no cuidado um pelo outro, pelos pobres e peregrinos. Desta forma o próprio Cristo rejubila com esta união e abençoa-a com a sua presença. Tertuliano serve-nos assim de porta para nos adentrarmos de algumas características do matrimônio que fruto da posterior reflexão teológica não possuíram a valorização que lhes era devida. Mormente o caminho para a

salvação que os esposos, enquanto tal são chamados, num cuidado um-com-o-outro e um-para-o-outro, tendo sempre presente o amor divino e o seu crescimento neste. Este amor primeiro de Deus que ilumina o casal e pelo qual os esposos são chamados a iluminarem-se mutuamente e à realidade que os rodeia, não esquece a sua dimensão atenta, carinhosa e ternurenta. Há um chamamento a viver o matrimónio numa relação com Cristo, que se assume como primordial e que inaugura uma nova forma de estar no mundo. Assim o casamento existe em favor da fé e os esposos devem poder vivenciá-la livremente colhendo assim os frutos espirituais que esta união permite e oferece.

Parece-nos que uma limitação do nosso autor é não apresentar quaisquer dificuldades no casamento vivenciado pelos cristãos, essas apenas se encontram quando uma das partes não é cristã. É certo que a tónica de parte desta sua obra é apelar ao casamento entre cristãos e por isso encontramos sentido nesta opção. Contudo a realidade demonstra, e parece-nos que esta dimensão atravessa todos os tempos que as relações no geral, e especificamente as matrimoniais, apresentam grandes desafios, e o Cartaginês, homem atento à realidade que o envolve deve a ela ter tido acesso e conhecimento, talvez até por experiência própria.

Finalmente, não deixa de nos surpreender como Tertuliano possui um conhecimento e uma compreensão muito completa e abrangente do matrimónio, especialmente tendo em conta que nos encontramos em Cartago no século III, e que grande parte da reflexão teológica sobre o matrimónio está ainda por realizar. Da nossa parte, de forma alguma pretendemos ter esgotado o assunto, nem a dimensão de Tertuliano o permitiria, nem a nossa pequenez o deixaria admitir. Contudo é inegável que este autor, no *Ad Uxorem*, ilumina a vivência do matrimónio nos dias de hoje. Há sem dúvida uma riqueza no pensamento de Tertuliano sobre a união dos esposos, mesmo que a sua perspectiva seja predominantemente moral e pastoral, que pode alimentar a reflexão sobre a família cristã. Continua a ser atual e necessário assinalar a beleza que se constitui o casal cristão, sustentado pela graça de Deus, chamado a viver o amor, carinhoso e ternurento, como comunhão e serviço, como dom recíproco e abertura aos outros, refletindo no mundo o esplendor de Cristo e a beleza da Trindade divina.

BIBLIOGRAFIA

Fontes

- Ambrosius. *De institutione virginis et sanctae Mariae virginitate perpetua ad Eusebium*, em Opera Omnia (305-334), Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1966 (PL 16).
- Anonyme. *A Diognète*. Traduzido por Henri Irénée Marrou. Sources Chrétiennes, 33 bis. Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.
- Anonyme. *Rhétorique à Herennius*. Traduzido por Guy Achard. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- Aristote. *Rhétorique*. Livre I. Traduzido por Médéric Dufour e André Wartelle. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1991.
- . *Rhétorique*. Livre III. Traduzido por Médéric Dufour e André Wartelle. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2011.
- Aristóteles. *Retórica: obras completas de Aristóteles*. Traduzido por Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, e Abel do Nascimento Pena. 2.^a ed. Biblioteca de autores clássicos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- Augustinus. *Discorsi. 5: (273-340/A) Su i santi*. Traduzido por Marcella Recchia e Antonio Quacquarelli. Opere di Sant'Agostino 33. Roma: Città Nuova Editrice, 1986.
- . *Opere antieretiche*. Traduzido por Mauro Falcioni, Vincenzo Tarulli e Franco Monteverde. Nuova biblioteca agostiniana 12/1. Roma: Città Nuova Editrice, 2003.
- . *Epistulae I-LV*, cura et studio Kl. D. Daur, Turnholti, Brepols Publishers, 2004 (CCL 30).
- Cicéron. *De l'Invention*. Traduzido por Guy Achard. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2023.
- . *Divisions de l'art oratoire*. Traduzido por Henri Bornecque. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2012.

- . *L'Orateur: du meilleur genre d'orateurs*. Traduzido por Albert Yon. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- Clément d'Alexandrie. *Les Stromates. Stromate III*. Traduzido por Alain Le Boulluec e Patrick Descourtieux. [Éd. avec] traduction révisée. Sources Chrétiennes 608. Paris: Les Éditions du Cerf, 2020.
- Eusèbe de Césarée. *Histoire ecclésiastique*. Traduzido por Gustave Bardy e Pierre Péricchon. 3^e éd. rev. et corr. Sources Chrétiennes 73. Paris: Les Éditions du Cerf, 1987.
- Eusebii Hieronymi. *De Viris Illustribus*, em Opera Omnia (731-766), J.-P. Migne Editorem, Parisiorum, 1845 (PL 23).
- . *Aduersus Heluidium de Mariae uirginitate perpetua*, em Opera Omnia (183-206), J.-P. Migne Editorem, Parisiorum, 1845 (PL 23).
- . *Aduersus Iouinianum*, em Opera Omnia (211-338), J.-P. Migne Editorem, Parisiorum, 1845 (PL 23).
- Eusebii Pamphili. *Chronicorum liber II* (315-598) em Opera Omnia, Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1966 (PG 19).
- Flavius Josèphe. *Contre Apion*. Traduzido por Théodore Reinach e Léon Blum. 4. tirage. Collection des universités de France Série grecque 58. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- Gaius. *Institutes*. Traduzido por Julien Reinach e Michèle Ducos. 5. tir. Collection des universités de France Série latine. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- Grégoire de Nazianze. *Βιταλιανῶ* (*A Vitalianos*), Epistula CXCIII, em Lettres (p. 84), tomo II. Traduzido por Paul Gallay. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- Grégoire de Nysse. *La création de l'Homme*. Traduzido por Jean Laplace e Jean Daniélou. Réimpr. de la 1^{ère} éd. révisée et corr. Sources Chrétiennes 6. Paris: Les Éditions du Cerf, 2002.
- Hieronymus. *Epistolae*. Traduzido por Juan B. Valero. Nueva ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- . *Gli uomini illustri*. Editado por Aldo Ceresa-Gastaldo. Bologna: EDB, 2014.

- Hippolyte de Rome. *La tradition apostolique d'après les anciennes versions*. Traduzido por Bernard Botte. Sources chrétiennes. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.
- Ignace. *Lettres*. Traduzido por Pierre-Thomas Camelot. Réimpr. de la 4^e éd. rev. et corr. Sources Chrétiennes 10. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- Ignatius, e Polycarpus. *Cartas*. Editado por Juan José Ayán Calvo. Fuentes patristicas 1. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1991.
- Jean Chrysostome. *La Virginité*. Traduzido por Bernard Grillet. Sources Chrétiennes 125. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.
- Jerónimo. *Cartas*. Traduzido por Daniel Ruiz. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.
- Joannis Chrysostomi. *Υπόμνημα εις την προς Τιμόθεον Επιστολήν πρώτην Ομιλία Ε΄*, (In Epistulam Primam ad Timotheum Homilia V) em Opera Omnia (526-530), Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1863 (PG 62).
- . *Υπόμνημα εις τον Άγιον Ματθαίον τον Ευαγγελιστήν. ομιλία ΑΒ΄* (Commentarius in Sanctum Matthæum Evangelistam Homilia XXXII) em Opera Omnia (377-388), Typographi Brepols Editores Pontificii, Turnholti, 1862 (PG 57).
- Juvenal. *Satires*. Editado por Pierre Champagne de Labriolle. Traduzido por Jean Gérard. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1996.
- Origéne. *Homélie sur Jérémie. Homélie XII - XX et homélie latines*. Traduzido por Pierre Husson e Pierre Nautin. Nachdr. Vol. tomo II. Sources Chrétiennes 238. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- Origenes. *Opere*: edizione greco/latino - italiana. 11,3 3: Commento a Matteo Libri XIV e XV. Editado por Guido Bendinelli. Traduzido por Maria Ignazia Danieli e Rosario Scognamiglio. Roma: Città Nuova Editrice, 2015.
- Ovide. Publius. *Les Amours*. Traduzido por Henri Bornecque. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Platon. *Oeuvres complètes: Théétète*. Traduzido por Auguste Diès. Vol. Tome 8. Collection des universités de France Série grecque 12. Paris: Les Belles Lettres, 2010.

- . *Gorgias - Ménon*. Editado por Alfred Croiset. 20. tirage. Œuvres complètes / Platon, Tome 3. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- . *Oeuvres complètes: Phédon*. Editado por Léon Robin. Traduzido por Paul Vicaire. Vol. Tome 4. Collection des universités de France Série grecque. Paris: Les Belles Lettres, 2019.
- Pline L' Ancien. *Histoire Naturelle*. Livre XXXIII. Traduzido por Hubert Zehnacker. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Pline le Jeune. *Lettres*. Livre X. Traduzido por Hubert Zehnacker e Nicole Méthy. Nouvelle éd. Collection des universités de France 414^e. Paris: Les Belles Lettres, 2017.
- Quintiliano. *Instituição Oratória*. Traduzido por Bruno Bassetto. Vol. Tomo I. Brasil: UNICAMP, 2015.
- Quintilianus, Marcus Fabius. *The Institutio Oratoria of Quintilian I*. Traduzido por Harold Butler. Vol. I. IV vols. London: William Heinemann Ltd, 1958.
- . *The Institutio Oratoria of Quintilian II*. Traduzido por Harold Butler. Vol. II. IV vols. London: William Heinemann Ltd, 1958.
- . *The Institutio Oratoria of Quintilian III*. Traduzido por Harold Butler. Vol. III. IV vols. London: William Heinemann Ltd, 1958.
- . *The Institutio Oratoria of Quintilian IV*. Traduzido por Harold Butler. Vol. IV. IV vols. London: William Heinemann Ltd, 1958.
- Saint Cyprien. *Correspondance*. Traduzido por Chanoine Bayard. Vol. Tome I e II. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- Sant'Agostino. *Polemica con Giuliano*. Traduzido por Nello Cipriani, Italo Volpi, e Franco Monteverde. Nuova biblioteca agostiniana 19/2. Roma: Città Nuova Editrice, 1994.
- Tertuliano. *A Moda Feminina/ Os Espectáculos*. Traduzido por Fernando Melro e João Maia sj. Origens do Cristianismo 3. Lisboa-São Paulo: Verbo, 1974.
- . *Ad Scapulam*. Traduzido por Antonio Quacquarelli. Roma: Desclèe & C.i, 1957.
- . *Apologético*. Traduzido por José Carlos de Miranda. Lisboa: Alcalá, 2002.

- . *Direito de Prescrição contra os Hereges*. Lisboa: Edições Paulinas, 1960.
- . «Prescripciones» *contra todas las Herejías*. Traduzido por Salvador Vicastillo. Fuentes patrísticas 14. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.
- . *Tratado de la Paciencia y Exhortacion a los Martires*. Traduzido por Arsenio Seage. Los Santos Padres 4. Sevilla: Apostolado Mariano, 2004.
- Tertuliano, Quinto Septimio Florente. *Apologético. A los gentiles*. Madrid: Gredos, 2001.
- . *El Apologético*. Traduzido por Julio Andi6n Marán. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1997.
- Tertullian. *Contre Hermogène*. Traduzido por Frédéric Chapot. Sources Chrétiennes 439. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.
- . *Contre les Valentiniens*. Traduzido por Jean Claude Fredouille. Sources Chrétiennes 280–281. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- . *De la Patience*. Traduzido por Jean Claude Fredouille. Sources Chrétiennes 310. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.
- . *El Adorno de las Mujeres: De Cultu Feminarum*. Traduzido por Virginia Alfaro Bech e Victoria Eugenia Rodríguez Martín. Clásicos Universidad de Málaga. Málaga: Universidad de Málaga, 2001.
- . *El Bautismo: La Oración*. Traduzido por Salvador Vicastillo. Fuentes patrísticas 18. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2006.
- . *La Corona; A Escápula; La Fuga en la Persecución*. Traduzido por Salvador Vicastillo. Fuentes patrísticas 32. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2018.
- . *Le Mariage Unique: De Monogamia*. Traduzido por Paul Mattei. Sources Chrétiennes 343. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- . *Le Voile des Vierges: De Virginibus Velandis*. Traduzido por Eva Schulz-Flügel e Paul Mattei. Sources Chrétiennes 424. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997.
- Tertulliani. *Opera Omnia*, J.-P. Migne Editorem, Parisiorum, 1879 (PL 1)

- , *Quinti Septimi Florentis. Opera Montanistica*, cura et studio A. Gerlo, Turnholti, Brepols, 1954 (CCL 2)
- Tertulliano. *De Virginibus Velandis: la condizione femminile nelle prime comunità cristiane*. Traduzido por Pier Angelo Gramaglia. Roma: Borla, 1984.
- . *La Corona*. Letture cristiane delle origini 4. Roma: Edizioni paoline, 1980.
- Tertullianus, Quintus Septimius Florens. *El Alma*. Editado por Salvador Vicastillo. Edición bilingüe. Fuentes patrísticas 29. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2016.
- . *La Toilette des Femmes: De Cultu Feminarum*. Traduzido por Marie Turcan. Nachdr. Sources Chrétiennes 173. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- . *Le Chair du Christ: Introduction*, texte critique, traduction et commentaire. Traduzido por Jean-Pierre Mahé. Sources Chrétiennes 216. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- . *Traité de la Prescription contre les Hérétiques*. Traduzido por R. F. Refoulé e Pierre Champagne de Labriolle. Sources Chrétiennes 46. Paris: Les Éditions du Cerf, 2006.
- . *Treatises on Marriage and Remarriage*. Traduzido por William P. Le Saint. Ancient Christian Writers 13. New York: Newman, 1978.
- Tertullien. *A son Épouse*. Traduzido por Charles Munier. Sources Chrétiennes 273. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- . *Contre Marcion*. Traduzido por Claudio Moreschini e René Braun. Sources Chrétiennes 483. Paris: Les Éditions du Cerf, 2004.
- . *De Corona (Sur la Couronne)*. Traduzido por Jacques Fontaine. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- . *De Praescriptione Haereticorum*. Traduzido por Pierre Labriolle. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1907.
- . *Exhortation à la Chasteté*. Traduzido por Jean-Claude Fredouille. Sources Chrétiennes 319. Paris: Les Éditions du Cerf, 1985.
- . *La Pudicité*. Traduzido por Charles Munier e Claudio Micaelli. Sources Chrétiennes 394–395. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.

- . *La Résurrection des Morts*. Traduzido por Madeleine Moreau e Jean-Pierre Mahé. Collection Les Pères dans la foi. Paris: Desclée De Brouwer, 1980.
- . *La Toilette des Femmes: De Cultu Feminarum*. Traduzido por Marie Turcan. Sources Chrétiennes 173. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.
- . *Les Spectacles*. Traduzido por Marie Turcan. Sources Chrétiennes 332. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

Subsídios

- Altaner, Berthold. *Patrología*. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.
- Bardenhewer, Otto. *Geschichte der Altkirchlichen Literatur*. Vol. II. Freiburg im Bresgau: Herder, 1903.
- Berardino, Angelo di. ed. *Diccionario patristico y de la antigüedad Cristiana*. Vol. II. Salamanca: Sigueme, 1992.
- Blaise, Albert, e Henri Chirat. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Rééd. suivie d'addenda et de corrigenda. Turnhout: Brepols, 1997.
- Campenhansen, Hans von. *Les Pères latins*. Traduzido por Claude Albert Moreau. Livre de vie 96. Paris: Seuil, 1988.
- Claesson, Gösta. *Index Tertullianeus*. Paris: Études Augustiniennes, 1974.
- Dicionário de latim-português*. 4ª ed. Porto: Porto, 2017.
- Drobner, Hubertus. *Manual de patrologia*. Barcelona: Herder, 1999.
- Glare, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Harnack, Adolf. *Die Chronologie der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. Vol. II. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1904.
- Lamelas, Isidro Pereira. *Os Padres da Igreja: dos Apóstolos a Constantino*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.
- Lewis, Charlton Thomas. *A Latin dictionary: founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*. Chapel-en-le-Frith: Nigel Gourlay, 2020.

Lourenço, Frederico. *Nova gramática do Latim*. 1.^a edição, 2.^a reimpressão. Lisboa: Quetzal Editores, 2021.

Quasten, Johannes. *Patrology: the ante-nicene literature after Irenaeus*. Utrecht: Spectrum, 1953.

———. *Patrology: the beginnings of patristic literature*. Utrecht: Spectrum, 1950.

Smith's English-Latin Dictionary. Mundelein, Illinois: Bolchazy-Carducci Publishers, 2015.

Estudos

Alfaro Bech, Virginia, e Victoria Eugenia Rodríguez Martín. «Introducción». Em *El adorno de las mujeres: De cultu feminarum*, por Tertullian. Clásicos Universidad de Málaga. Málaga: Universidad de Málaga, 2001.

Alföldy, Géza. *Historia social de Roma*. Alianza Universidad 482. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

Aliaga Girbés, Emilio. *Compendio de teología del matrimonio*. Colección compendios. Valencia: EDICEP, 1991.

Andreau, Jean, e Andrea Giardina. *O homem romano*. Traduzido por Maria Jorge Vilar de Figueiredo. 1.^a ed. Lisboa: Presença, 1992.

Bailey, Cyril. «Religion Y Filosofía». Em *El legado de Roma*, editado por Cyril Bailey, 315–51. Madrid: Ediciones Pegaso, 1947.

Balthasar, Hans Urs von. *La Teologia di Karl Barth*. Milano: Jaca Book, 1985.

Barilli, Renato. *Retórica*. Traduzido por Graça Dias. Lisboa: Editorial Presença, 1985.

Barnes, Timothy David. *Tertullian: a historical and literary study*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Beauvoir, Simone de. *O Segundo Sexo I: os factos e os mitos*. Vol. I. Lisboa: Quetzal Editores, 2008.

Bíblia Sagrada: Versão dos textos originais, 5.^a ed., Lisboa-Fátima: Difusora Bíblica, 2008.

- Bleeker, Jouco. «The Religion of Ancient Syria». Em *Historia Religionum: Handbook for This History of Religions*, Volume 1 Religions of the Past, editado por Geo Widengren e Jouco Bleeker, 195–222. Leiden: Brill, 1988.
- Bourdillon, M.F.C. «Anthropological approaches to the study of african religions». *Numen* 40, n.º 3 (1993): 217–39. <https://doi.org/10.1163/156852793X00167>.
- Brandão, José Luís, e Francisco de Oliveira. *História de Roma antiga volume I - das origens*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015.
- Braun, René. *Approches de Tertullien: vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre* (1955–1990). Collection des études augustiniennes 134. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- . *Deus christianorum: recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. 2.^a ed. Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- Briand-Ponsart, Claude. «Autocélébration des femmes dans les provinces d'Afrique: entre privé et public». Em *Autocélébration des élites locales dans le monde romain: contextes, images, textes*, editado por Mireille Cébeillac-Gervasoni, Laurent Lamoine, e Frédéric Trément, 173–86. Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2007.
- Bullough, Vern L., e Bonnie Bullough. *The subordinate sex: a history of attitudes toward women*. Urbana: University of Illinois Press, 1973.
- Buonaiuti, Ernesto. *Il cristianesimo nell'Africa romana*. Bari: Gius, Laterza & Figli, 1928.
- Carcopino, Jérôme. *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire*. Paris: Librairie Hachette, 1939.
- Charles-Picard, Gilbert. *La Carthage de Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1965.
- . *La civilisation de l'Afrique romaine*. Paris: Plon, 1959.
- Charles-Picard, Gilbert, e Colette Charles-Picard. *A vida quotidiana em Cartago no tempo de Aníbal*. Lisboa: Livros do Brasil, 1959.
- Church, Frank Forrester. «Sex and Salvation in Tertullian». *The Harvard Theological Review* 68, n.º 2 (1975): 83–101.

- Clark, Elizabeth A. «Women». Em *Encyclopedia of Early Christianity*, editado por Everett Ferguson, 940–43. Garland Reference Library of the Humanities 846. New York: Garland, 1990.
- Cooper, Donna-Marie. «Was Tertullian a Misogynist? A re-examination of this charge based on a rhetorical analysis of Tertullian's work». University of Exeter, 2009.
- Costa, Benjamí, e Jorge H. Fernández, eds. *Arquitectura urbana y espacio doméstico en las sociedades fenicio-púnicas*. Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 70. Eivissa: Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2014.
- Curtius, Ernst Robert. *Literatura europea y edad media latina*. Traduzido por Margit Frenk Alatorre e Antonio Alatorre. Vol. I. México: Fondo De Cultura Economica, 1955.
- D' Alès, Adhémar. *La théologie de Tertullien*. Paris: Beauchesne, 1905.
- Daly, Mary. *Beyond God the Father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, 1985.
- Daniélou, Jean Guérolé, Henri-Irénée Marrou, e Gregorius, eds. *Des origines à Grégoire le Grand. Nouvelle histoire de l'Église I* sous la dir. de L.-J. Rogier; R. Aubert; M.D. Knowles 1, 1963.
- Davier, Fabien. «Les écrits catholiques de Tertullien: formes et normes». Thèse de doctorat, Université de Franche-Comté, 2009.
- Decret, François. *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*. Paris: Edition du Seuil, 1996.
- Ernout, Alfred. *Morphologie historique du latin*. Paris: Klincksieck, 1974.
- Falcão, Miguel. *Las prohibiciones matrimoniales de carácter social en el imperio romano*. Colección canónica de la Universidad de Navarra 20. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1973.
- Ferguson, Everett. *Early Christians speak: faith and life in the first three centuries*. 3rd ed. Abilene, TX: ACU Press, 1999.
- Finlay, Barbara. «Was Tertullian a Misogynist? A Reconsideration». *The Journal of The Historical Society* III, n.º 3–4 (Summer/Fall de 2003): 503–25.

- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Second impression. London: SCM Press, 1983.
- Flórez García, Gonzalo. *Matrimonio y familia*. 2ª ed. (reimp.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.
- Fontaine, Jacques. «Introduction». Em *De Corona (Sur la Couronne)*, por Tertullien. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- Fournier, Julien. «Rome et l'administration judiciaire provinciale». Em *Rome et l'Occident*, editado por Frédéric Hurlet, 207–27. Presses Universitaires de Rennes, 2009.
- Fredouille, Jean Claude. «Carthage». Em *Dictionnaire de la civilisation romaine*, 53–54. Paris: Larousse, 1968.
- . «Introduction». Em *De la Patience*, por Tertullian, 7–46. Sources Chrétiennes 310. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.
- Fredouille, Jean-Claude. «L'activité littéraire de Tertullien: les traités perdus». *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 54, n. ° 1 (janeiro de 2008): 1–29.
- . *Tertullien et la conversion de la culture antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1972.
- Freire, sj, António. *Gramática Latina*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia e Livraria A.I., 1987.
- Gardner, Jane F. *Being a Roman Citizen*. London: Routledge, 1993.
- . «Gender-Role Assumptions in Roman Law». *Echos du monde classique: Classical news and views* 39, n.º 3 (1995): 377–400.
- Gramaglia, Pier Angelo, trad. «La condizione femminile nel mondo ellenistico-romano». Em *De Virginibus Velandis: la condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, 7–19. Cultura cristiana antica. Borla, 1984.
- Greene, Ellen. «Travesties of Love: Violence and Voyeurism in Ovid “Amores” 1.7». *The Classical World* 92, n.º 5 (1999): 409–18.
- Greshake, Gisbert. *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*. Traduzido por Roberto Heraldo Bernet. Barcelona: Herder, 2007.

- Hamman, Adalbert G. *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*. Paris: Hachette, 1979.
- . *Matrimonio y virginidad en la Iglesia antigua*. Traduzido por Ramón Aragón e María Moreno. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- Harnack, Adolf. *Tertullian in der Literatur der Alten Kirche*. Berlin: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1895.
- Hemelrijk, Emily Ann. «Public Roles for Women in the Cities of the Latin West». Em *A Companion to Women in the Ancient World*, editado por Sharon L. James e Sheila Dillon, 478–90. Wiley, 2012.
- . *Hidden lives, public personae: women and civic life in the Roman West*. Oxford New York: Oxford University Press, 2015.
- Hoornaert, Eduardo. *A memória do povo cristão*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- Hoppe, Heinrich. *Sintassi e stile di Tertulliano*. Antichità classica e cristiana 26. Brescia: Paideia Editrice, 1985.
- Jedin, Hubert, e Karl Baus. *Manual de historia de la Iglesia*. Vol. Tomo I. Barcelona: Herder, 1966.
- Jones, Arnold. H. M. *The later Roman Empire 284-602: a social economic and administrative survey*. Vol. II. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- Júnior, Manuel Alexandre. «Introdução». Em *Retórica: obras completas de Aristóteles*, por Aristóteles, Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto, e Abel do Nascimento Pena, 15–84. Biblioteca de autores clássicos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- Katz, Steven T. *The Cambridge History of Judaism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Koch, Hugo. «War Tertullian Prieffer?» *Historisches Jahrbuch*, n.º 28 (1907): 95–103.
- Labriolle, Pierre. *Histoire de la littérature latine chrétienne*. Paris: Les Belles Lettres, 1920.

- . «Introduction». Em *De Praescriptione Haereticorum*, por Tertullien, V–XLVIII. Paris: Libraire Alphonse Picard et Fils, 1907.
- . *La Crise montaniste*. Paris: Ernest Leroux, 1913.
- . «Tertullien jurisconsulte». *Nouvelle revue historique de droit français et étranger* 30 (1906): 5–27.
- Lancel, Serge. «Carthago». Em *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, I:759–71. Basel: Schwabe, 1986.
- Lausberg, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Traduzido por Raul Miguel Rosado Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. Serviço de Educação e Bolsas, 1982.
- Lepelley, Claude. «Africa». Em *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, I:180–218. Basel: Schwabe, 1986.
- Martínez, Fernando. «El espacio doméstico en el área de Cartago. Arquitectura y sociedad ante la conquista romana». Em *Arquitectura urbana y espacio doméstico en las sociedades fenicio-púnicas*, editado por Benjamí Costa e Jorge H. Fernández. Treballs del Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera 70. Eivissa: Museu Arqueològic d'Eivissa i Formentera, 2014.
- Martini, Remo. «Tertulliano giurista e Tertulliano padre della Chiesa». *Studia et documenta historiae et iuris* 41 (1975): 79–124.
- Mathon, Gérard. *Le mariage des chrétiens*. Vol. I. Bibliothèque d'histoire du christianisme 31. Paris: Desclée de Brouwer, 1993.
- Mattei, Paul. «Introduction». Em *Le Mariage Unique, De Monogamia*, por Tertullian, 7–118. Sources Chrétiennes 343. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- Meyers, Rachel. «Female Portraiture and Female Patronage in the High Imperial Period». Em *A Companion to Women in the Ancient World*, editado por Sharon L. James e Sheila Dillon, 453–66. Wiley, 2012.
- Michaelides, Dimitri. *Foi, Écritures et tradition ou Les «Praescriptiones» chez Tertullien*. Paris: Éditions Montaigne, 1969.

- Miranda, José Carlos de. «Introdução». Em *Apologético*, por Quintus Septimius Florens Tertullianus, 5–74. Lisboa: Alcalá, 2002.
- Mohrmann, Christine. *Études sur le latin des chrétiens*. Vol. II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.
- Moingt, Joseph. *Théologie trinitaire de Tertullien: histoire, doctrine, méthodes*. Vol. I. Paris: Aubier, 1966.
- Monceaux, Paul. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris: Ernest Leroux, 1901.
- Monier, Raymond. *Manuel élémentaire de droit romain*. Paris: Domat Montchrestein, 1945.
- Moreschini, Claudio e Enrico Norelli. *História da literatura cristã antiga grega e latina*. Vol. I. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- Mouro, Manuel Pinto. «Introdução». Em *Apologeticum: Introdução, Versão Portuguesa e Comentário*, por Quintus Septimius Florens Tertullianus, 9–74. Lisboa, 1974.
- Munier, Charles. «Commentaire». Em *A son Épouse*, por Tertullien, 153–94. traduzido por Charles Munier. Sources Chrétiennes 273. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- . «Introduction». Em *A son Épouse*, por Tertullien, 9–87. traduzido por Charles Munier. Sources Chrétiennes 273. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- . «Texte et traduction». Em *A son Épouse*, por Tertullien, 92–151. traduzido por Charles Munier. Sources Chrétiennes 273. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.
- , ed. *Mariage et virginité dans l'Église ancienne: I^{er}-III^e siècles*. Traditio Christiana 6. Berne ; New York: P. Lang, 1987.
- Norden, Eduard. *Die Antike Kunstprosa*. Leipzig: Darmstadt, 1898.
- O'Malley, T.P. *Tertullian and the bible: language, imagery, exegesis*. Utrecht: Dekker & Van de Vegt, 1967.
- Oroz Reta, José. *San Agustín: cultura clásica y cristianismo*. Bibliotheca Salmanticensis 110. Salamanca: Universidad Pontificia, 1988.
- Osiek, Carolyn. «The Widow as Altar: The Rise and Fall of a Symbol». *Second Century* 3 (1983): 159–69.

- Palmer, Robert E. A. *Rome and Carthage at Peace*. *Historia Einzelschriften* 113. Stuttgart: Steiner, 1997.
- Perrot, Georges. *L'Éloquence politique et judiciaire à Athènes*. Paris: Hachette, 1873.
- Pinheiro, António Soares. *Opúsculos selectos da filosofia medieval*. 3ª revista. Braga: Faculdade de Filosofia, 1991.
- Plebe, Armando. *Breve história da retórica antiga*. São Paulo: EPU, 1978.
- Podolak, Pietro. *Introduzione a Tertulliano*. *Letteratura cristiana antica* 8. Brescia: Morcelliana, 2006.
- Rambaux, Claude. «La composition et l'exégèse dans les deux lettres Ad Uxorem, le De Exhortatione Castitatis et le De Monogamia, ou La construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage». *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 22, n.º 1–2 (1976): 3–28.
- . *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*. Collection d'études anciennes. Paris: Les Belles Lettres, 1979.
- Ramsay, William. «Flamen». Em *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, editado por William Smith, 540–41. London: John Murray, 1875.
- Rankin, David. *Tertullian and the church*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.
- Raven, Susan. *Rome in Africa*. 3rd ed. London; New York: Routledge, 1993.
- Rawlinson, George. *History of Phoenicia*. London; New York: Longmans, Green, and Co, 1989.
- Reid, James S. *The Municipalities of the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1913.
- Revel, Jean-Philippe. *Le mariage: sacrement de l'amour*. *Traité des sacrements* 7. Paris: Les Éditions du Cerf, 2012.
- Ricoeur, Paul. *Sobre a tradução*. Traduzido por Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Cotovia, 2005.

- Ritzer, Korbinian. *Le mariage dans les Églises chrétiennes du I^{er} au XI^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.
- Rives, James B. «Imperial Cult and Native Tradition in Roman North Africa». *The Classical Journal* 96, n.º 4 (maio de 2001): 425–36.
- . *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1995.
- Roberts, Robert E. *The theology of Tertullian*. London: Epworth, 1924.
- Ros, Karen E. «The roman theater at Carthage». *American Journal of Archaeology* 100, n.º 3 (1996): 449–89.
- Rostovtzeff, Mikhail. *Rome*. New York: Oxford University Press, 1960.
- Ruether, Rosemary Radford. *Religion and sexism; images of woman in the Jewish and Christian traditions*. New York: Simon and Schuster, 1974.
- Ruggiero, Fabio. *Atti dei martiri Scilitani : introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1991.
- Sá, Vítor Matos e. *Da tradução como lição de alteridade*. Lisboa, 1968.
- Salzman, Michele Renee. *On Roman time: the codex-calendar of 354 and the rhythms of urban life in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Salzman, Michele Renee, e William Adler, eds. *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. 2: From the Hellenistic Age to Late Antiquity*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Santos Justo, António. *Manual de direito privado romano*. Lisboa: Petrony Editora, 2018.
- Sardella, T. «Agrippino di Cartagine». Em *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, 163–64. Genova-Milano: Marietti, 2006.
- Saxer, Victor. *Pères saints et culte chrétien dans l'Église des premiers siècles*. Aldershot, Brookfield: Variorum, 1994.

- . *Vie liturgique et quotidienne a Carthage vers le milieu du III^e siècle: Le témoignage de Saint Cyprien et des ses contemporains d'Afrique*. Roma: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1969.
- Schatkin, Margaret S. «Widows». Em *Encyclopedia of Early Christianity*, editado por Everett Ferguson, 938–39. Garland Reference Library of the Humanities 846. New York, NY: Garland, 1990.
- Schrijnen, Joseph. «Le Latin chrétien devenu langue commune». *Revue des études latines*, n.º 12 (1934): 96–116.
- Scullard, Howard Hayes. «Carthage». *Greece & Rome* 2, n.º 3 (1955): 98–107.
- Shaw, Brent D. «Cult and Belief in Punic and Roman Africa». Em *The Cambridge History of Religions in the Ancient World. 2: From the Hellenistic Age to Late Antiquity*, editado por Michele Renee Salzman e William Adler, 235–63. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Simon, Marcel, e André Benoît. *Le Judaïsme et le christianisme antique: d'Antiochus Épiphane à Constantin*. Nouvelle Clio. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- Smith, William. «Carthago». Em *A new classical dictionary of Greek and Roman biography, mythology and geography.*, 175–77. New York: Harper & Brothers, 1884.
- Spanneut, Michel. *Le Stoïcisme des Pères de l'Église: de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1957.
- Tertullien, e Alfonso Roperio. *Lo mejor de Tertuliano*. Terrassa (Barcelona): Editorial Clie, 2001.
- Thostenson, Kathryn Marie. «Fellow Servants in the Lord: Tertullian on Women, the Body, and Sexual Difference in Roman Carthage». University of Edinburgh, 2019.
- Torres, Juana. «La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV». Em *Herejes en la historia*, editado por Mar Marcos. Madrid: Editorial Trotta, 2010.
- Turcan, Marie. «Introdução». Em *A Moda Feminina/ Os Espectáculos*, por Tertuliano, 16–34. traduzido por Fernando Melro e João Maia sj. *Origens do Cristianismo* 3. Lisboa-São Paulo: Verbo, 1974.

- . «Introduction». Em *La Toilette des Femmes: De Cultu Feminarum*, por Tertullien, 11–41. traduzido por Marie Turcan. Sources Chrétiennes 173. Paris: Les Éditions du Cerf, 1971.
- Turcan, Robert. «Les guirlandes dans l’antiquité classique». *Jahrbuch für Antike und Christentum*, n.º 14 (1971): 92–139.
- Turpin, William. «Commentary». Em Ovid, *Amore*, Book 1, 85–97. Cambridge: Open Book Publishers, 2017.
- Van Geest, Paul. «Matrimonium». Em *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, I:1206–9. Basel: Schwabe, 1986.
- . «Nuptiae». Em *Augustinus-Lexikon*, editado por Cornelius Petrus Mayer e Erich Feldmann, I:243–61. Basel: Schwabe, 1986.
- Van Vuuren, Nancy. *The subversion of women as practiced by churches, witch-hunters, and other sexists*. Philadelphia: Westminster Press, 1973.
- Vicastillo, Salvador. «Introducción». Em «*Prescripciones*» *contra todas las Herejías*, por Tertuliano, 13–138. Fuentes patristicas 14. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.
- . «Introducción al autor». Em «*Prescripciones*» *contra todas las Herejías*, por Tertuliano, 13–52. Fuentes patristicas 14. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.
- . «Introducción al tratado». Em «*Prescripciones*» *contra todas las Herejías*, por Tertuliano, 53–131. Fuentes patristicas 14. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2001.
- . *Tertuliano y la muerte del hombre*. Publicaciones de la Fundación Universitaria Española 8. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1980.
- Viciano, Alberto. *Cristo salvador y liberador del hombre: estudio sobre la soteriología de Tertuliano*. Colección teológica 51. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.
- Waltzing, Jean Pierre. «Introduction». Em *Apologétique*, por Tertullien. Paris: Librairie Alphonse Picard et Fils, 1961.
- Widengren, Geo, e Jouco Bleeker, eds. *Historia Religionum: Handbook for This History of Religions*, Volume 1 Religions of the Past. Leiden: Brill, 1988.

Witschel, Christian. «The Public Presence of Women in the Cities of Roman North Africa. Two Case Studies: Thamugadi and Cuicul». Em *Women and the Roman City in the Latin West*, editado por Emily Ann Hemelrijk e Greg Woolf, 85–106. Leiden-Boston: Brill, 2013.

Na medida em que pude, na medida em que tu me fizeste poder, procurei-te e desejei ver com a inteligência aquilo em que tenho crido, e dissertei muito e muito me empenhei. Senhor Deus [...] dá-me forças para procurar, tu que fizeste com que fosses encontrado e me deste a esperança de mais e mais te encontrar. Diante de ti está a minha fortaleza e a minha fraqueza, [...] diante de ti está a minha ciência e a minha ignorância. [...] Quando, pois, chegarmos a ti, cessarão estas muitas palavras que dizemos. [...] Tu permanecerás um só, tudo em todos, [...] Senhor Deus uno, Deus Trino.

Santo Agostinho, *De Trinitate*, liber XV, 28, 51.