



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO MARQUES FERREIRA DOS SANTOS

**A paternidade dos Padres da Igreja segundo o
Commonitorium de Vicente de Lérins**

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

Lisboa
2014

Índice

Introdução	1
1. Enquadramento eclesial de Vicente de Lérins	9
1.1. Igreja na Gália: Contexto histórico-teológico	9
1.2. Monaquismo na Gália	17
1.3. O monaquismo no arquipélago de Lérins	20
1.4. Vicente de Lérins	24
2. As diferentes compreensões da paternidade	27
2.1 Deus Pai, fonte de toda a paternidade	27
2.1.1 A compreensão da paternidade divina no mundo grego	30
2.1.2 A compreensão da paternidade divina no Antigo Testamento	33
2.1.3 A compreensão da paternidade divina no Novo Testamento.....	36
2.2 A paternidade humana	41
2.2.1 A compreensão da paternidade humana no mundo greco-latino	41
2.2.2 A compreensão da paternidade humana no Antigo Testamento.....	45
2.2.3 A compreensão da paternidade humana no Novo Testamento	48
2.2.4 A paternidade nas relações eclesiais	51
3. Vicente de Lérins e a Identidade dos <i>Patres Ecclesiae</i>	58
3.1 Obra do <i>Commonitorium</i>	58
3.1.1 Datação, género e destinatários.....	58
3.1.2 Estrutura do texto	60
3.2 A Tradição e a Paternidade dos <i>Patres Ecclesiae</i>	63
3.2.1 Análise do texto	63
3.2.1.1 Critérios para a escolha dos trechos.....	63
3.2.1.2 Comentário aos textos seleccionados.....	64
A) A interpretação da Sagrada Escritura na Igreja	64
B) A autoridade dos Padres da Igreja.....	68
C) A tipologia do comportamento herético.....	75
D) O progresso do dogma	78
E) A actualidade dos Padres no progresso da teologia	80
3.2.1.3 Síntese: reptos de actualidade	83
CONCLUSÃO	90
BIBLIOGRAFIA	97
ANEXO I: Igreja da Gália nos séculos IV-V.....	104
ANEXO II: Textos traduzidos	105

Lista de abreviaturas

Siglas dos livros da Sagrada Escritura

Act	-	Actos dos Apóstolos
Col	-	Carta aos Colossenses
1 Cor	-	1. ^a Carta aos Coríntios
2 Cor	-	2. ^a Carta aos Coríntios
1 Cr	-	1.º Livro das Crónicas
Dt	-	Deuterónimo
Ef	-	Carta aos Efésios
Ex	-	Êxodo
Ez	-	Profeta Ezequiel
Fil	-	Carta aos Filipenses
Fm	-	Carta a Filémon
Gal	-	Carta aos Gálatas
Gn	-	Génesis
Heb	-	Carta aos Hebreus
Is	-	Profeta Isaías
Jd	-	Carta de Judas
Jo	-	Evangelho de S. João
1 Jo	-	1. ^a Carta de S. João
Jer	-	Profeta Jeremias
Jz	-	Juízes
Lc	-	Evangelho de S. Lucas
Lv	-	Levítico
Mc	-	Evangelho de S. Marcos
Mal	-	Profeta Malaquias
Mt	-	Evangelho de S. Mateus
Nm	-	Números
Os	-	Profeta Oseias
Prov	-	Provérbios
Rm	-	Carta aos Romanos
2 Re	-	2.º Livro dos Reis
Sir	-	Ben Sira (antigo Eclesiástico)
Sal	-	Salmos
2 Sm	-	2.º Livro de Samuel
Tb	-	Tobite
1 Tim	-	1. ^a Carta a Timóteo
2 Tim	-	2. ^a Carta a Timóteo
1 Tes	-	1. ^a Carta aos Tessalonicenses
2 Tes	-	2. ^a Carta aos Tessalonicenses
Tit	-	Carta a Tito
Zc	-	Profeta Zacarias

Outras siglas

AAS	–	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
BAC	–	Biblioteca de Autores Cristianos
CC	–	<i>Corpus Christianorum</i>
CCSL	–	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i>
CEC	–	<i>Cathechesimus Ecclesiae Catholicae</i>
CSEL	–	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
INMC	–	Imprensa Nacional-Casa da Moeda
PL	–	<i>Patrologia Latina</i> (J. P. Migne)
SCh	–	Sources Chrétiennes

Abreviaturas

a. C.	–	Antes de Cristo
AA.vv.	–	Vários Autores
Const. Dogm.	–	Constituição Dogmática.
ed.	–	Editor
par.	–	paralelo
ss.	–	Seguintes
Vol.	–	Volume

Agradecimentos

No final deste percurso quero deixar o meu muito obrigado a todos aqueles cujo contributo foi decisivo para concluir esta dissertação.

O meu primeiro agradecimento dirige-se ao meu orientador, o Prof. Doutor Isidro Lamelas. Agradeço toda a paciência, sobretudo dos momentos iniciais, disponibilidade, conselhos, correcções e indicações, permitindo um aprofundamento do tema em estudo.

O meu agradecimento estende-se à Ana, que em amizade e dedicação, se esforçou para poder fazer a revisão, tendo introduzido preciosas correções que me teriam escapado. À Helena, pela sua amizade e que em abnegado esforço, reviu os textos traduzidos e com quem apurei o sentido do texto latino.

Uma palavra de agradecimento fica para a todos aqueles que me apoiaram com a sua amizade e me incentivaram, em especial os amigos de sempre, mas também os companheiros de seminário e respectivos formadores.

Quero ainda agradecer à Diocese de Aveiro, em especial ao Senhor D. António Francisco dos Santos, que me acolheu como seminarista nesta diocese e a quem devo a possibilidade da formação teológica e sacerdotal que recebi. O meu agradecimento alarga-se naturalmente aos padres formadores do Seminário de Santa Joana em Aveiro.

Quero agradecer à minha família, em especial aos meus pais, pelo cuidado e paciência que tiveram nos momentos de trabalho que passei em casa e por tudo o que têm feito por mim. Alargo os meus agradecimentos a todos aqueles que para mim foram verdadeiros pais (e mães) na fé.

A Deus, *Abba*, fonte de toda a paternidade, agradeço o dom da vida nova como seu filho.

Introdução

A espécie humana diz-se em dois modos de ser: homem e mulher. Este dinamismo é querido por Deus, como se constata pelo livro dos Génesis (cf. Gn 1, 27), que nos remete para um dos desígnios do *Princípio*. Esta complementaridade dos sexos traduz-se na transmissão da vida, em que cada um é chamado a uma vocação distinta mas complementar: paternidade e maternidade.

A questão da identidade de cada pessoa remete para a pergunta da origem da pessoa. Ora cada um não é causa de si mesmo, mas descende de uma maternidade e paternidade. Por isso, cada pessoa humana geralmente responde à pergunta “quem sou eu?” a partir da identidade dos próprios progenitores, reconhecendo-se receptor do dom da vida. Mas a pergunta pelo próprio ser transcende os pais e remete para a fonte do ser.

A pos-modernidade vive o esquecimento do ser. O recente debate filosófico sobre a ontologia tem-se ocupado sobretudo por questões mais circunstanciais do que pelo próprio ser. Esta tendência implica o risco do esquecimento do carácter de dom do próprio ser, donde desponta a hodierna cultura do niilismo. Com efeito, ao abandonar-se a pergunta pelo ser, esquece-se igualmente o lugar que a paternidade e da maternidade ocupam na vida do indivíduo e da sociedade¹.

Na complementaridade esposal é geralmente reconhecido o lugar da paternidade como aquele que realiza um papel importante na socialização do filho. Segundo alguns psicólogos, o pai é aquele que surge como o “outro” na relação mãe-filho, libertando o filho de uma aparente onipotência materna, para fomentar a individualização

¹ A. POLAINO-LORENTE, *La cuestión acerca del origen: El olvido del ser y la necesidad de la anamnesis en la actual paternidad humana*, in *Familia et vita* IV, 2-3, Vaticano 1999, 68.

individualização da criança, fortalecendo a sua autonomia, competência e fortaleza². Gérard Mendel considera que no processo educativo de uma criança se forma uma “trindade” – pai, mãe e filho. Neste triangular de relações, o pai surge como o outro, como aquele que possui a “autoridade” que regula os conflitos interiores, processando-se a socialização da criança, que a permite crescer para entrar no mundo dos adultos³. Pela acção paterna, a criança faz a experiência da alteridade e da distinção, desenvolvendo a sua personalidade e libertando-se da sensação de agir num mundo que procede da mãe⁴.

A normatividade que o pai proporciona na relação com o filho através do seu comportamento permite a sua socialização. Mas esta nota está, ou melhor deve estar, intimamente unida à afectividade. De facto, a aprovação paterna da acção da criança da sua acção, confere-lhe um espaço essencial para esta desenvolver uma importante auto-segurança, que a tornará autónoma para agir. Como tal, a experiência paterna não se reduz a uma normatividade, mas está igualmente informada de uma afectividade que alicerça a autoridade, que muito importam na construção moral da pessoa humana⁵.

A associação da liberdade, socialização e alteridade à experiência paterna evidenciam a importância do pai no nível relacional da pessoa. João Duque, enquadra a paternidade, com base nos escritos de Lévinas, na alteridade, a qual é mais originária do que a *diferença ontológica*, que distingue entre ser e ente. Esta realidade supera o primeiro nível da alteridade, que é o da comunicação recíproca e encaminha-se para a alteridade fundamental, onde se reconhece radicalmente a transcendência do outro como

² Cf. A. POLAINO-LORENTE, *La cuestión acerca del origen*, 75. Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques du sens de la paternité dans la société actuelle*, in *Familia et Vita* IV, 2, Vaticano 1999, 47. Cf. J. DUQUE, “Pai” ou a alteridade do nome, in AA.vv., *Em nome de Deus Pai*, Edições Didaskalia, Lisboa 1999, 274.

³ Cf. G. MENDEL, *Pour décoloniser l’ enfant. Sociopsychanalyse de l’ Autorité*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1971, 191-194.

⁴ Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques du sens de la paternité dans la société actuelle*, 47.

⁵ Cf. A. POLAINO-LORENTE, *La cuestión acerca del origen*, 77.

mistério. De facto, na relação de paternidade, o pai não tem apenas um filho, mas, de algum modo, *é* o seu filho⁶. O que o filho (tu) faz, afecta o pai (eu), assim como o que o pai (eu) faz, afecta o filho. Os conhecimentos e afectos do filho afectam o pai, que se sente naturalmente atingidos por eles. Mas também o filho, ao pronunciar o “tu” do pai, se reconhece a si mesmo como um “eu”, como filho⁷. Simeão, o Novo Teólogo, resume este dinamismo numa expressão simples: «aqueles que não tiveram pai, não se tornaram filhos. Aqueles que não se tornaram filhos, é claro que não chegaram a existir»⁸. Neste desenvolvimento o filho percebe-se que não está nem abandonado, mas abre-se em relação, deixando de se ser ver como o centro, mas encarando a existência em chave relacional, ou dito de outra forma, de forma descentrada ou *excêntrica*⁹.

É reconhecido que a modernidade regista uma crise de paternidade. Verifica-se no actual panorama social uma redução da relevância social do pai, situação que se agrava no caso das famílias monoparentais. Em 1971, Gérard Mendel, descrevia a perda do sentido da autoridade comum, potenciada pelo desenvolvimento da revolução tecnológica, que estaria a abalar a relação do indivíduo com a própria sociedade¹⁰. A perda (pelo menos simbólica) da autoridade paterna e da sua presença na família deixa o filho desamparado, indefeso e anormativo, ou seja, prisioneiro do seu mero desejo instintivo e instantâneo¹¹. Um dos sinais da perda dos pais na sociedade (ou da reconfiguração do seu papel) é, segundo Alexander Mitscherlich (*Society without the father*), a recusa das tradicionais formas de expressão, para se centrar apenas na expressão objectiva do seu subjectivismo. Este autor destaca ainda que o esquecimento do pai na sociedade se nota ainda em inibição social, perda de concentração, diminuição do sentido da realidade,

⁶ Cf. J. DUQUE, “Pai” ou a alteridade do nome, in AA.vv., *Em nome de Deus Pai*, Edições Didaskalia, Lisboa 1999, 272-274.

⁷ Cf. A. POLAINO-LORENTE, *La cuestión acerca del origen*, 80.

⁸ SIMEÃO, O NOVO TEÓLOGO, *Epístola 4*, COISL 292, 103-109 citado em B. KRIVOCHÉINE, *Dans le lumière du Christ. Symeon le Nouveau Theologien*, Chevetogne, Bélgica 1980, 101.

⁹ Cf. A. POLAINO-LORENTE, *La cuestión acerca del origen*, 79.

¹⁰ Cf. G. MENDEL, *Pour décoloniser l' enfant*, 7-11.

¹¹ Cf. A. POLAINO-LORENTE, *La cuestión acerca del origen*, 84-85.

do sentido da realidade, assim como violência descontrolada, tendências destrutivas e indiferença ao mundo envolvente¹². Por exemplo, Robert Rector em 1999, estabelece relações estatisticamente significativas entre os nascimentos em famílias desestruturadas nos Estados Unidos da América, com problemas de dependência económica, pobreza infantil, violência e atrasos cognitivos¹³. Outros estudos retomam o lugar da paternidade como aquele alicerce de autoridade sobre o qual se constrói a personalidade social e moral da criança. De facto, ainda que o pai esteja fisicamente ausente, pode continuar a ser falado e tido presente, ainda que isso de facto muitas vezes não aconteça¹⁴. De notar que volvidos cerca de trinta à obra de Alexander Mitscherlich, *Society without the father*, Tony Anatrella constatava que começavam a surgir grupos de reflexão e terapia para homens jovens adultos que não sabiam desempenhar o papel de pai¹⁵.

A crise da paternidade hoje vivida tem repercussões na vivência religiosa. Ao não se promover a liberdade individual, a pergunta pelas questões essenciais da vida – “quem sou eu?”, “qual o sentido da minha vida?” – demoram mais tempo a serem feitas e minam a vivência religiosa¹⁶. A pergunta sobre o ser próprio, remetendo para o ser dos pais, transcende-os no sentido da fonte de todo o Ser. Não porque, como assegura S. Paulo, a paternidade divina proceda da paternidade humana, mas antes porque toda a paternidade procede de Deus (cf. Ef 3, 14). Podemos dizer que a paternidade humana ocupa um lugar primeiro na ordem experiencial, ao passo que paternidade divina é primeira na ordem causal¹⁷.

¹² Cf. A. MITSCHERLICH, *Society without the Father. A Contribution to Social Psychology*, Schocken Books, New York 1970, 162-163.

¹³ Cf. R. RECTOR, *Out-of-Wedlock Childbearing and Paternal Absence: Trends and Social Effects*, in *Família et Vita IV*, 2, Vaticano 1999, 102-115.

¹⁴ Cf. J. LE CAMUS, *O verdadeiro papel do pai*, Ambar, Porto 2002, 20-25.

¹⁵ Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques dus sens de la paternité dans la société actuelle*, in *Família et Vita IV*, 2, 1999, 37.

¹⁶ A. TRUJILLO, *La paternidad de Dios, modelo de la paternidade en la familia*, in *Família et Vita IV*, 2, Vaticano 1999, 30.

¹⁷ Cf. A. POLAINO-LORENTE, *La cuestion acerca del origen*, 86.

A paternidade e maternidade manifestam assim o seu valor espiritual ao serem imagem de Deus Trindade ou do Deus-relação. Nem o pai, nem a mãe são a origem da vida da criança, mas é na união dos dois que acontece a mediação de uma nova vida. Pelo amor conjugal, homem e mulher tornam-se cooperadores na obra da criação ao se entregarem no dom mútuo, pai e mãe. Pela acção deles, o filho desenvolve a consciência do dom gratuito da vida, e da paternidade de Deus como o “Outro” absoluto¹⁸.

A afirmação da paternidade de Deus e a desvinculação de uma imagem de Deus do registo da maternidade é específica do judaísmo e do cristianismo. Trata-se da afirmação da transcendência de Deus como o Outro, que permite uma configuração social da liberdade. Esta distinção nada tem que ver com a distinção sexual, a qual seria completamente desadequada a Deus; nem tão pouco se pode equiparar Deus Pai a um *pater familias*. Ao aparecer como Pai, Deus aparece como o Outro, como aquele que põe em relação e abre a uma história, ao passo que se verifica na mãe a tendência para manter o indiferenciado. Com efeito, a maior parte das religiões pagãs sustenta-se na psicologia da mãe, afirmando-se o poder extraordinário de Deus, negligenciado o sentido do tempo e da história¹⁹.

A tese das religiões das deusas-mães promove uma relação com a realidade como projecção mítica da maternidade e uma concepção da divindade como útero de tudo o que existe, promovendo uma ausência de liberdade²⁰. Tony Anatrella constata que a desestruturação das instituições, da autoridade, de referências, de normas e de dogmas, para o individualismo e de acentuação de grupos que fragmentam o tecido social, é a experiência do regresso da grande deusa mãe. As relações indiferenciadas, a recusa da realidade, a insensibilidade são sintomas de sociedades dominadas pelo prin-

¹⁸ Cf. X. LACROIX, *Paternité et maternité dans leurs différences et dans leurs liens*, Familia et vita IX, 2, 2004, 144-145.

¹⁹ Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques du sens de la paternité dans la société actuelle*, 47-48.

²⁰ Cf. L. DÍAZ, *Parternidade. Pais, Filhos e Irmãos*, Paulus, Apelação 2001, 79.

princípio maternal. A “toda-poderosa” é sempre sinal da mãe primitiva, já que a relatividade é atributo do pai e é apenas ele que permite a liberdade e a abertura ao futuro que a mãe não pode representar²¹.

Os elementos da paternidade são geralmente descritos como autoridade e afectividade. Neste âmbito importa ressaltar que a paternidade não tem a sua atribuição exclusiva em ambiente familiar; pelo contrário, alargou-se a outros contextos indutores de socialização. Não admira, pois, que a paternidade constitua um dos paradigmas mais importantes que, desde o apóstolo Paulo até aos grandes Padres da Igreja, lançaram as bases da pedagogia espiritual e estrutura eclesial.

O nosso interesse pelo estudo da paternidade nos Padres da Igreja nasceu da leitura dos escritos de Marko Ivan Rupnik e Gabriel Bunge acerca da paternidade espiritual em Evagrio Pôntico. O tema da paternidade espiritual está muito presente em toda a história da Igreja, mas também na literatura mais recente, como no caso da figura do *starets* na obra dos *Irmãos Karamazov* de Fiódor Dostoiévski, que como pai espiritual acompanhava e aconselhava as pessoas que o procuravam. Mais recentemente ouviu-se o Papa Francisco recordar o desejo da paternidade inscrito no coração de cada homem, que no caso dos presbíteros se concretiza em paternidade espiritual²². Movido por estes sinais, foi crescendo o desejo de aprofundar esta noção consagrada pela tradição espiritual e teológica da Igreja.

Como tal, é objectivo deste trabalho a caracterização da paternidade dos Padres da Igreja, pretendendo expor quer o contexto teológico, quer histórico em que se consolidou esta noção enquanto categoria teológica e referência fundamental de toda a reflexão e significação. Para tal, assumimos como marco documental principal a obra de

²¹ Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques dus sens de la paternité dans la société actuelle*, 47.

²² Cf. PAPA FRANCISCO, *Homilia de 26.6.2013* in, *L'Osservatore Romano. Edição semanal em português*, Ano XLIV, 26, 30 de Julho de 2013, 10.

Vicente de Lérins, *Commonitorium*. Como é sabido, este Padre da Igreja assinala, com a sua obra *Commonitorium*, um momento importante na consolidação do conceito que nos propomos estudar. Nesta obra, o monge retoma toda a sua sabedoria e memória passada para expor a doutrina e lugar que os Padres (da Igreja) ocupam na reflexão actual.

O esforço de compreensão do lugar teológico dos Padres da Igreja no *Commonitorium* deve ser enquadrado no seio de uma Igreja concreta, a qual é apresentada no primeiro capítulo. Esta reflexão conheceu novos desenvolvimentos no período seguinte ao Concílio de Niceia, na Igreja da Gália. O crescimento desta Igreja aconteceu em estreita relação com o aumento do número das sedes episcopais e com as comunidades de vida monástica. Nos finais do século IV e início do V iniciou-se a experiência monástica do arquipélago de Lérins, a qual marcou a vida da Igreja nestas terras e influenciou outras vivências. O primeiro capítulo caracteriza a vida da Igreja da Gália até ao século IV, identificando as principais controvérsias teológicas, assim como os momentos históricos mais relevantes.

A evolução da compreensão da paternidade divina e humana é o tema do segundo capítulo. Este capítulo faz uma resenha histórica dos matizes específicos da paternidade, quer divina, quer humana. Neste procura-se distinguir os elementos típicos das religiões pagãs, do judaísmo e ainda na novidade cristã. Com este conhecimento é possível posteriormente identificar o papel dos Padres da Igreja na vida eclesial até ao século IV.

Por fim, e em articulação com os conteúdos abordados, o terceiro capítulo centra-se no estudo mais detalhado da obra do *Commonitorium*, parte essencial da dissertação. Para além de outros elementos de análise, centra-se a atenção no texto do monge de Lérins, tornando-se importante uma tradução de algumas partes do mesmo.

Quanto ao *Commonitorium*, tomámos como texto-fonte do nosso trabalho a edição crítica mais recente, presente na colecção *Corpus Christianorum* 64. Na nossa tradução, socorremo-nos do auxílio da correspondente tradução italiana, assim como de outras versões em língua francesa e inglesa referidas na bibliografia geral.

Esperamos assim contribuir para o aprofundamento de noção de paternidade espiritual e eclesial e, por outro lado, repensar algumas linhas do contributo patrístico para a vida da Igreja na actualidade, sobretudo no que concerne ao perfil teológico, pastoral e espiritual dos “Padres da Igreja” hoje.

1. Enquadramento eclesial de Vicente de Lérins

A compreensão da identidade de Vicente de Lérins, assim como de seus escritos, necessita de ser enquadrada no ambiente histórico, com as alterações sociais registadas nos primeiros séculos e surgimento de formas de espiritualidade que configuraram a vida da Igreja. Por outro lado, importa ter consciência das questões teológicas mais relevantes nessas épocas para compreender o motivo e alcance de muitas afirmações feitas na obra do *Commonitorium*. Neste sentido, este primeiro capítulo é dedicado ao estudo da história da Igreja da Gália.

1.1. Igreja na Gália: Contexto histórico-teológico

A Igreja na província romana da Gália apresenta os seus registos escritos mais antigos no século II, com as Actas dos mártires Leão e Vienne, e com os testemunhos de S. Ireneu de Lião²³. A certeza destes dados não elimina, antes pressupõe a possibilidade da presença prévia da Igreja neste território, discutindo-se se esta não terá mesmo acontecido com S. Paulo. Esta hipótese assenta na Carta aos Romanos, escrita em Corinto, onde Paulo afirma o desejo de rumar à Hispânia (cf. Rm 15, 23-24). A ter sido cumprido este desejo, é provável que Paulo pudesse ter estado na Gália, algo que não se pode afirmar com certeza²⁴.

A evolução desta Igreja aconteceu no seio da província romana, sendo possível identificar alguns elementos entre os séculos II a IV. Alguns são anteriores à paz de Constantino, como é o caso de locais de reunião junto das necrópoles. Todavia a quanti-

²³ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione, Commonitorio*. Estratti, Paoline, Milano 2008, 31.

²⁴ Cf. É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. Vol. I: Des origines chrétiennes a la fin du IV^e siècle*, Letouzey et Ané, Paris 1964, 15-18.

quantidade de informações é reduzida, pois alguns foram destruídos por Latanzio, por ordem de Diocleciano (por exemplo, Sulpício Severo descreve, na *Vita Martini*, a presença de estruturas eclesiais em Tours ou em Paris²⁵); noutros casos, edificaram-se templos pagãos e até posteriores igrejas nesses locais, o que dificulta a identificação de elementos de paleo-cristianismo²⁶.

O desenvolvimento da Igreja na Gália aconteceu de forma mais notória após o século IV, como se denota da observação do mapa presente no Anexo I. Um dos sinais mais evidentes do desenvolvimento de uma Igreja é o aumento do número de sedes episcopais, ainda que muitas vezes as fronteiras das dioceses não estivessem claramente definidas²⁷. Existem diversos dados que permitem fazer uma avaliação da configuração das sedes episcopais na Igreja da Gália. No ano de 314, estiveram presentes no concílio de Arles dezasseis bispos da Igreja da Gália, sendo que quase metade eram originários do Sudeste desta província²⁸. Na segunda metade do século IV, no ano de 346 e no contexto da crise ariana, Atanásio de Alexandria, exilado, recolhe na obra *Apologia contra Arianos* o nome de trinta e quatro nomes de bispos que aceitavam os cânones aprovados no Concílio de Niceia (325)²⁹. A mesma informação é relatada nas Actas do pseudo-concílio de Colónia; importa salientar que ainda que o estudo da autenticidade deste último documento o remeta para o século VIII, é possível perceber que o seu autor utilizou dados históricos importantes, incluindo a sede de cada prelado³⁰.

Como já se assinalou, a crise ariana marcou a vida eclesial no século IV. Na Gália, Hilário de Poitiers foi um dos muitos que combateu esta heresia em unidade com outros bispos. Todavia a difusão do arianismo durante o império de Constantino II

²⁵ Sulpício Severo, *Vita Martini* 2, 3-4; 6 (ed. J. Fontaine), Sch133, Cerf, Paris 1967, 254; 264-266.

²⁶ Cf. L. Pietri, *La Gallia e la Bretagna*, in *Storia del Cristianismo. Religione-Politica-Cultura. La nascita di una nuova cristianità (250-430)* (ed. C. e L. Pietri), Borla. Città Nuova, Roma 2000, 784.

²⁷ Cf. ANEXO I.

²⁸ Cf. L. Pietri, *La Gallia e la Bretagna*, 776.

²⁹ Cf. L. Pietri, *La Gallia e la Bretagna*, 776.

³⁰ Cf. L. Pietri, *La Gallia e la Bretagna*, 776-777.

desviou muitos da fé eclesial e obrigou à realização de vários concílios (Arles em 353, Milão em 355, Béziers em 356, Rimini em 359). Hilário foi impedido de se exprimir em Béziers, motivo que o levou a escrever contra dois protagonistas do movimento ariano – *Adversus Valientium et Ursacium*. Estes obtêm do imperador a condenação de Hilário, o qual ficou exilado na Ásia, onde pôde aprofundar a sua formação teológica trinitária, como o próprio no-lo documenta no seu texto *De Synodis*, escrito aos bispos após o seu regresso³¹. Entre 360 e 361 e sob a influência de Hilário, o episcopado gaulês reuniu-se em Paris, onde repudiou a fé ariana e redigiu uma carta colectiva aos prelados orientais. Duas décadas mais tarde, em 381, no concílio de Aquileia, o episcopado da Gália foi oficialmente representado por três dos seus membros, com o título de *legatus Gallorum*³².

Em meados do século V regista-se um número de sedes episcopais que oscila entre as setenta e as oitenta. Embora esta quantidade não pareça elevada face às existentes no norte de África, a situação demográfica na Gália era distinta. De facto, as *Notitia Galliarum* registavam cento e catorze *civitates*³³. Existiam sedes episcopais que abrangiam cinco *civitates*; por exemplo, a maioria das sedes episcopais setentrionais incluíam grandes extensões de terreno, ao passo que as da região sudeste, com maior densidade populacional, eram de menor dimensão.

O desenvolvimento das sedes episcopais permitia integrar os fiéis sob a autoridade do bispo, o que implicava uma disciplinarização da vida cristã. Este crescimento acontece em comunhão com a Igreja Romana, como se denota na intervenção dos Papas Dâmaso (366-384) e Inocência I (404-417), que desenvolveram um código de disciplina à luz do Direito romano, dando critérios para o recrutamento dos ministros do altar, exigindo a continência para os clérigos maiores e a necessidade de se prover a alguma for-

³¹ Cf. L. PIETRI, *La Gallia e la Bretagna*, 788.

³² Cf. L. PIETRI, *La Gallia e la Bretagna*, 781.

³³ Cf. L. PIETRI, *La Gallia e la Bretagna*, 777.

de se prover a alguma formação intelectual. Com efeito, Roma preocupava-se com alguns dos acontecimentos registados durante o século IV, em especial com as consagrações episcopais por aclamação popular, como foi o caso de Martinho em Tours ou de Germano na cidade de Auxerre. Na verdade, ainda que estas consagrações tivessem sido presididas por bispos de cidades adjacentes, foram alvo de críticas, como testemunham Paulino de Nola e Sulpício Severo, autor da *Vita Martini*³⁴. Posteriormente, o Papa Celestino I (Século V), em carta enviada aos bispos de Viena e Narbona, critica a prática de elevar leigos ao episcopado, sobretudo se são “estrangeiros e peregrinos”, fossem ou não monges³⁵.

Outro dado muito importante para a compreensão da vida da Igreja na Gália no século IV é o debate entre Pelágio e Agostinho sobre a relação da liberdade e da graça. Pelágio, negando a existência do pecado original, afirmava um optimismo antropológico, centrando-se na capacidade da vontade humana. Contrapondo os que consideravam o ser baptizado como condição suficiente para a salvação, afirmava a necessidade da perfeição moral, sendo que o homem possuiria em si força para não pecar. Assim a graça, que Deus dá por meio de Cristo, entende-se antes de mais como o exemplo que Cristo dá aos seus discípulos, para que estes o imitem no cumprimento dos mandamentos de Deus³⁶.

Agostinho conheceu a posição de Pelágio pelo escrito *De natura*. O Hiponense rebateu Pelágio na obra *De Natura et gratia* (415) afirmando que para a salvação era imprescindível o papel da graça de Deus e a acção redentora de Cristo, pois o pecado de Adão havia enfraquecido a natureza humana – *natura vulnerata*³⁷. Considerava mesmo

³⁴ Cf. L. PIETRI, *La Gallia e la Bretagna*, 784. Cf. Sulpício Severo, *Vita Martini*, 9, 270-272.

³⁵ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 33.

³⁶ Cf. K. BAUS e E. EWIG, *Parte primeira: Desde Niceia a Calcedónia*, in H. JEDIN, *Manual de la historia de la Iglesia. Vol. II: La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Herder, Barcelona 1980, 235-239.

³⁷ Cf. K. BAUS e E. EWIG, *Parte primeira: Desde Niceia a Calcedónia*, 241.

a posição de Pelágio como perigosa, em virtude do seu entendimento que a misericórdia divina fosse apenas referente aos pecados passados, tendo depois o homem em si a capacidade de não pecar. Para este bispo, a graça de Cristo não só curava o pecador, como era por ela que o homem era preservado de não pecar no futuro; para Agostinho, a doutrina de Pelágio, ainda que inconscientemente, poderia levar o homem a cair na tentação de deixar de rezar, por considerar que já estaria livre da tentação³⁸.

Os protestos contra a doutrina agostiniana fizeram-se sentir de diversas partes, o que fez endurecer a posição do Bispo de Hipona sobre a graça e a predestinação. A primeira reacção proveio dos monges de Hadrumantum (actual Soupe, Tunísia) em 425, que viam nas palavras do Hiponense «dai-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes»³⁹ uma desvalorização do esforço de ascese. Agostinho respondeu com dois tratados – *De gratia et libero arbitrio* (426) e *De correptione et gratia* (426/427) – que concluíam que é Deus quem dá a vontade de querer e fazer o bem⁴⁰.

Em *De correptione et gratia* Agostinho declara que a graça, que está associada ao sacramento do baptismo, era dada a todos os eleitos. Mas se estes abandonassem a vida cristã e regressassem à vida pagã, seria por estarem predestinados à condenação como a restante *massa damnata* ou *perditionis*. O motivo da predestinação divina à condenação daqueles que são eleitos – mas não escolhidos – é ignorado pelo hiponense, salvaguardando que Deus é sempre justo nos seus desígnios⁴¹.

Este debate acentuou-se, registando-se também ecos de contestação à posição de Agostinho na província da Gália, os quais foram apelidados de semi-pelagianos. Esta

³⁸ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De natura et gratia*, XXIV, 39, CSEL 60, Londres. Nova Iorque 1962, 261-262. Tradução em AGOSTINHO DE HIPONA, *De natura et gratia*, XXIV, 39, Desclée de Brouwer, Paris 1966, 316-319.

³⁹ «*Da quod iubet et iube quod uis*». AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, XXIX, 40, INCM, Lisboa 2004, 492.

⁴⁰ Cf. M. PAÑO, *Historia del cristianismo. Vol. I: El Mundo Antigo* (ed. M. SOTOMAYOR e J. F. UBIÑA), Editorial Trotta, Granada³ 2006, 457-458.

⁴¹ Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, *De correptione et gratia*, VII,16-VIII,17, PL 44, Paris, 925-926. Tradução em AGOSTINHO DE HIPONA, *Aux Moines D' Adrumète et de Provence. De correptione et gratia*, Desclée de Brouwer, Paris 1962, 303-305.

porção da Igreja da Gália estava especialmente influenciada pela presença de João Cassiano, que se havia estabelecido em Marselha em 416, após a sua itinerância e contactos com Evágrio Pôntico no Egipto e João Crisóstomo em Constantinopla⁴². Em Marselha, Cassiano fundou dois mosteiros – uma comunidade masculina, que tinha por patrono São Victor, e outro de vida feminina. A sua experiência foi extremamente valorizada pelo bispo Leôncio de Fréjus, factor que contribuiu indubitavelmente para a decisão do prelado de apoiar Honorato na fundação de uma comunidade monástica na ilha de Lerina⁴³.

João Cassiano, no seguimento da teologia tradicional oriental sobre a graça e o livre arbítrio, expressa que Deus concede a todo o ser humano a possibilidade da salvação, sendo que o homem pode ter a iniciativa de dar o primeiro passo no caminho do bem, pois o *bem natural* da pessoa não foi totalmente destruído⁴⁴. Desta maneira, a graça não pode não recompensar esta atitude. Esta é herança dos Padres orientais que haviam combatido o maniqueísmo no Oriente, exaltando a liberdade e o poder eficaz do homem para fazer o bem, a qual estava fortemente enraizada no ambiente de Lérins⁴⁵. Neste âmbito, são especialmente importante dois textos deste autor, *Instituta cœnobiorum* (424) e *Collationes* (426-428), e que tiveram um especial impacto nestas comunidades, fazendo dele mestre da ascese naquela ilha do mediterrâneo⁴⁶.

Por outro lado, desconfiava-se que a doutrina agostiniana pudesse conduzir à passividade, propondo por isso uma fé mais militante. Estas obras de João Cassiano retratavam a vida monástica no Egipto, assim como os seus hábitos e vida litúrgica que

⁴² Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 19.

⁴³ Cf. P. COUSIN, *La vie de l'Église. Précis d'histoire monastique*, Bloud & Gay, Belgica 1956, 121.

⁴⁴ Cf. JOÃO CASSIANO, *Collationes* III, XI-XXII, (ed. E. PICHERY), SCh 42, Cerf, Paris 1955, 155-165.

⁴⁵ H. LECLERCQ, *Lérins* in *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie* (ed. F. CABROL e H. LECLERCQ). Vol. VIII (2): *Latran-Lexique*, Paris-VI. Librairie Letouzey et Ané, Paris 1928, 2617.

⁴⁶ Cf. P. COUSIN, *La vie de l'Église*, 121.

informaram a vida monástica no ocidente⁴⁷. A primeira obra de Cassiano é especialmente importante e marcante na vida do mosteiro de Lérins, pois Euquério ao tomar contacto com este escrito, exortou o seu autor a publicar sete novas conferências, as quais foram dedicadas em 428 a Honorato e Euquério⁴⁸.

Foi neste ambiente que surgiram acusações que fizeram desconfiar que se estaria diante de uma nova heresia, o semi-pelagianismo. Agostinho respondeu, nos opúsculos *De praedestinatione sanctorum* e *De dono perseveratione*, reiterando que tanto o começo, como a perseverança na fé eram dons de Deus. Próspero de Aquitania veio em defesa de Agostinho, reafirmando as posições do seu antigo mestre⁴⁹. O seu objectivo era explicar a teologia da graça de Agostinho mediante extractos da obra do Hiponense – *Liber sententiarum ex operibus s. Augustini, Liber epigrammatum ex sententiis sancti Augustini* – e ao mesmo tempo evidenciar os pontos fracos da doutrina “semi-pelagiana” da graça de Cassiano e Vicente de Lérins – *Liber contra collatorem, Pro Augustino responsiones ad capitula objectionem Vincentianarum*. Próspero defendeu as posições fundamentais de Agostinho; por um lado, evitando os termos mais polémicos como a predestinação; por outro, colocando em primeiro plano as fórmulas mais mitigadas da relação da graça com o livre arbítrio. Depois da morte de Agostinho, Próspero tentou obter o apoio do Papa Celestino, esforçando-se para conseguir a condenação dos seus adversários; o Papa elogiou Agostinho, mas absteve de se pronunciar sobre questões específicas da doutrina agostiniana da graça⁵⁰. Celestino acrescentou que a Igreja não pode desprezar os mestres na fé, mas manter-se fiel à tradição recebida sob pena de naufragar, devendo a Igreja demarcar-se das novidades

⁴⁷ Cf. É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, Letouzey & Ané, Paris 1965, 309-310.

⁴⁸ Cf. JOÃO CASSIANO, *Collationes XI-XVII*, praef. (ed. E. PICHERY), SCh 54, Cerf, Paris 1958, 97. H. LECLERCQ, *Lérins*, col. 2617. Cf. É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, 308.

⁴⁹ Cf. L. PIETRI, *La Gallia e la Bretagna*, 789.

⁵⁰ Cf. CELESTINO I, *Ep. 21, Ad episcopos Galliarum*, PL 50, Paris 1846, 528-530.

ímpias. A fidelidade à herança recebida nesta era posterior à crise ariana tornou-se tema importante, notando-se na discussão entre pelagianos e agostinianos, e que também se encontra na obra do *Commonitorium*⁵¹.

A investigação ao longo do século XX foi inconclusiva se de facto Próspero se dirigia explicitamente contra as figuras de João Cassiano e Vicente de Lérins. Uns defendem que este autor tinha por objectivo refutar as posições de Cassiano, como se depreende do título *Liber contra collatorem*. Todavia, o historiador Leclercq afirma que jamais Próspero se refere explicitamente a estes nas obras citadas, mas aos discípulos de João Cassiano, sobretudo o abade de Lérins, Fausto, que viria a ser bispo de Riez⁵². Fausto, ao combater o pessimismo antropológico de Lúcido⁵³, condenado no Concílio de Arles (473), escreve a obra *De Gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio*, refutando igualmente os erros de pelagianismo; reconhecendo a superioridade da Graça divina ao livre arbítrio, recusava que existisse uma graça especial, pessoal, na medida em que a condição originária do homem como imagem de Deus permanecia inalterada, à semelhança do que se passou com os antigos patriarcas, como Abel, sendo o homem apto para desejar o bem por natureza; de facto, ainda que a liberdade humana pudesse conduzir o homem ao pecado, melhor o levaria ao arrependimento⁵⁴.

A resolução desta crise teológica e pastoral só aconteceu no século VI, a qual afirmou um agostinianismo mais moderado, tendo sido declarada doutrina católica no sínodo gálico de Orange em 529 e ratificada por Bonifácio II em Roma no ano de 531⁵⁵.

⁵¹ Cf. K. BAUS e E. EWIG, *Parte primeira: Desde Nicea a Calcedónia*, 254-255. Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 36-37.

⁵² H. LECLERCQ, *Lérins*, 2619.

⁵³ Lúcido era testemunha de pessimismo antropológico, à semelhança de Joviniano, que acentuava a sua pregação no Inferno, e condenava todos os pagãos, crianças sem baptismo e pecadores. Para ele, o pecado original havia destruído totalmente o livre arbítrio humano, do mesmo modo que era falso que Cristo tivesse morrido por todos os homens; de facto o baptismo era apenas para os predestinados para a salvação (cf. AA.vv., *Historia de la Iglesia. Vol. IV: Los Reinos Germanicos* (ed. A. FLICHE e V. MARTIN), EDICEP, Valencia 1975, 429).

⁵⁴ AA.vv., *Historia de la Iglesia. Vol. IV: Los Reinos Germanicos*, 429-430.

⁵⁵ Cf. M. PAÑO, *Historia del cristianismo*, 458.

1.2. *Monaquismo na Gália*

A vida monástica constituiu-se na Igreja como um dos sinais mais evidentes da fecundidade do Evangelho, da novidade cristã que fazem destes homens e mulheres consagrados sinais da presença de Deus amorosa no mundo. É com este sentido que se compreende o desenvolvimento que a vida monástica foi tendo ao longo dos séculos, a qual quando vivida na radicalidade, exercia uma atracção que configurou a vida eclesial, primeiro a Oriente e depois a Ocidente. Esta realidade, orante e evangelizadora, indutora de novas formas de espiritualidade e sociabilidade, foi recorrentemente estimada pelos bispos, os quais demonstraram abertura à presença de monges dentro dos espaços por eles administrados.

A história do monaquismo, à luz do estudo e compilação de Bento de Aniane († 821)⁵⁶, permite distinguir dois períodos. O primeiro estende-se sensivelmente até à redacção das regras monásticas e apresenta um pendor mais carismático e menos institucional, em que o monge se abandonava ao chamamento de Deus⁵⁷. O desenvolvimento do monaquismo no Ocidente deu-se com directa influência dos modelos já desenvolvidos no Oriente, especialmente pelos Padres do Deserto no Egipto, destacando-se a importância da tradução da Vida de Santo Antão para língua latina⁵⁸.

O conhecimento que se possui da vida monástica é mediado por dois blocos bibliográficos. As primeiras fontes literárias desta forma de vida incluem as narrações e as cartas de homens como Ambrósio, Jerónimo e Agostinho, mas também João Cassiano,

⁵⁶ Bento de Aniane foi um abade do século IX, que na corrente da reforma do monacato francês, compilou um conjunto de regras monásticas na obra *Codex Regularum*. Aqui reuniu as Regras dos quatro Padres, a Segunda Regra dos Padres, a Regra de Macário e de Pacómio (PL 103, 432-702; 717-1380). (Cf. K. BAUS e E. EWIG, *Parte primeira: Desde Niceia a Calcedónia*, 477-478).

⁵⁷ Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, in *Storia del Cristianismo. Religione-Politica-Cultura. La nascita di una nuova cristianità (250-430)* (ed. C. e L. PIETRI), Borla. Citta Nuova, Roma 2000, 702-703.

⁵⁸ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 13.

Cassiano, Paulino de Nola, Rufino de Aquileia, e Vittricio de Rouen. Ainda em estreita proximidade com estes, encontram-se os textos jurídicos, elaborados pelos pontífices e pelos concílios, assim como as prescrições no Códice teodosiano⁵⁹.

As regras monásticas constituem o segundo grupo. O seu desenvolvimento e difusão acontece a partir do século V. A primeira regra conhecida em língua latina é a de Santo Agostinho. Nestas regras pode-se constatar a presença dos conselhos evangélicos, os quais não tinham a actual conotação jurídica, pois o principal acento era dado à rotura com o mundo – “anacorese” – e à obediência. O monge era apelidado de *peregrinus*, nome que expressava o carácter desta mudança descrevendo o estado daquele que havia abandonado a família e todos os benefícios sociais, para entrar em quase estado de exílio. O monge reproduzia tipologicamente a peregrinação de Abraão, mas também a caminhada do Povo hebreu no Êxodo e Exílio. O sentimento de exílio permite vislumbrar que estes homens e mulheres entendiam a sua existência como peregrinação para a sua verdadeira pátria⁶⁰. Deste modo se recuperava o antigo conceito de “paroikia” ou a dimensão escatológica da existência cristã, tão viva nos primeiros séculos.

O testemunho do mais antigo monaquismo na Gália coincide com a figura de Martinho de Tours, o qual influenciou o desenvolvimento desta forma de vida nas cidades de Rouen, Toulouse, Marselha, Auxerre (418), Amboise, Clion e Chinon⁶¹. Martinho abandonou o exército romano no Reno depois de vinte e cinco anos de serviço militar e recolheu-se em Poitiers, onde ficou sob orientação de Hilário que, antes de ser exilado, lhe conferiu a ordem menor de exorcista. Daqui partiu para a sua terra natal no redor de Pannonia, seguindo para Milão, onde se fez eremita por volta de 358-359. Posteriormente

⁵⁹ Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, 702-703.

⁶⁰ Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, 703-704.

⁶¹ Cf. V. DEPRESZ, *Le Monachisme primitif. Des Origines jusqu' au concil d' Éphese*, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1998, 513.

Posteriormente refugiou-se em Gallinara, uma ilha isolada na zona de Albenga, constituindo o eremitismo insular conhecido mais antigo. O regresso do exílio do seu antigo mestre, Hilário, fê-lo voltar a Poitiers. Daqui partiu para Ligugé, tendo habitado um eremitério, e onde atraiu discípulos para um estilo de vida monástica oriental de anacoretas. Esta fundação monástica é por isso a primeira conhecida na Gália e data de 360⁶². Martinho deixou a sua comunidade original depois da eleição episcopal e partiu para Tours, onde fundou uma nova comunidade monástica em Marmoutier⁶³.

Martinho de Tours foi um dos homens que após a sua consagração episcopal, se dedicou mais completamente ao ministério pastoral. O seu esforço de evangelização na cidade de Tours marcou decididamente a evangelização da Europa, em especial pela pregação com vista à conversão dos gentios, pela destruição dos templos pagãos e pela implantação de Igrejas cristãs.

Incentivou a difusão da vida monástica, favorecendo a ocupação do território com eremitérios e mosteiros. Nas zonas rurais incidiu o seu apostolado sobre os grandes proprietários, os quais garantiam condições para os seus súbditos professarem a fé cristã. Assim é o caso de Sulpício Severo, que nas suas terras edificou igrejas, permitindo o culto popular⁶⁴. Entre estes elementos contavam-se muitas vezes bárbaros, os quais ficavam no território como soldados ou prisioneiros de guerra. Nesta época em que o poder romano imperial entrou em crise, ocorreu uma transferência de autoridade executiva civil para as sedes episcopais, pelo que os bispos começaram a exercer

⁶² Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, 703-704. Cf. Sulpício Severo, *Vita Martini*, 7, 1, 266.

⁶³ Cf. Sulpício Severo, *Vita Martini*, 10, 272-274. Cf. K. BAUS e E. EWIG, *Parte primeira: Desde Niceia a Calcedónia*, 519.

⁶⁴ Cf. Sulpício Severo, *Vita Martini*, 13,1-16, 4, 280-286. Cf. L. PIETRI, *La Gallia e la Bretagna*, 785-786.

funções de patronato, defesa das populações, e acordando tratados de paz com os invasores⁶⁵.

A invasão de Roma e as guerras que surgiram nesta altura, levaram à emigração de muitos homens da cultura de Itália para França, onde se começou a estimular o gosto pelo latim, ao mesmo tempo que o grego ia deixando de ser usado. Esta transformação cultural nos séculos IV – V é muito importante pelas implicações que imprimiu. Com efeito, a influência dos estudos clássicos começou a ser notada na escrita de autores eclesiásticos, sobretudo pela arte retórica. Este desenvolvimento é especialmente importante na ilha de Lérins. A ilha não seria tanto um local de estudo, mas sobretudo um local de ascese, pois a idade de entrada no monacato nesta ilha era elevada⁶⁶. De facto, Sulpício Severo narra com admiração que a maioria dos monges provinha da aristocracia, os quais abraçavam voluntariamente a humildade e a mortificação; por exemplo Honorato, monge e depois bispo, tinha ascendência nobre, sendo que muitos outros possuíam cultura refinada como Lupo, Vicente, Euquério, Salviano ou Fausto. Esta ambiente favoreceu o desenvolvimento intelectual e moral da reflexão cristã, assim como da própria cultura⁶⁷.

1.3. O monaquismo no arquipélago de Lérins

O arquipélago de Lérins é constituído por duas pequenas ilhas no sul da actual França, a cerca de 4 quilómetros de Cannes e a 1400 metros do cabo Croisette. Existe referência a estas ilhas desde os tempos antigos por Plínio, Ptolomeu e Estrabo, que distinguiam a ilha mais pequena, Lerina ou Lerino, da maior, Lero ou Lerona. A

⁶⁵ Cf. Sulpício Severo, *Vita Martini*, 20, 294-298. Cf. C. Simonelli, *Introduzione*, 33.

⁶⁶ Cf. H. Hagendahl, *Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertuliano a Cassiodoro*, Borla, Roma 1988, 179.

⁶⁷ Cf. L. Pietri, *La Gallia e la Bretagna*, 787.

introdução do monaquismo na era cristã levou a que a maior fosse apelidada de Santa Margarida, ao passo que a segunda ficou conhecida por Santo Honorato⁶⁸.

O monaquismo na ilha de Lérins terá sido iniciado por volta dos anos de 400-410, tendo-se constituído, segundo Vicente Deprez, como o centro monástico mais influente na Gália no século V⁶⁹. A fundação da comunidade monástica nesta ilha tem origem na peregrinação que Honorato, Venâncio e Caprásio sofreram a Oriente. Esta sofreu uma inversão na costa da Grécia e após a morte de Venâncio os restantes dois monges fixaram-se na Provença com a anuência de Leôncio, bispo de Fréjus, numa das pequenas ilhas do Arquipélago de Lérins, *Lerina*, que tomou o nome de S. Honorato, após a sua morte⁷⁰. As narrações que são feitas da ilha de Lérins, na *Vita Honorati*, escrita por Hilário de Arles, caracterizam a ilha como um local inóspito, que antes da entrada do monaquismo era um local abandonado pelos romanos, havendo-se tornado um espaço pouco fértil e cheio de serpentes⁷¹.

Honorato fundou um mosteiro com uma igreja, a qual tinha presbitério próprio. A vida monástica em Lérins aparenta-se ter sido bastante dependente do seu fundador, como se depreende do texto escrito por Hilário de Arles, *Vita Honorati*⁷², no qual faz o elogio fúnebre feito ao seu antigo mestre. Foram vários os monges provenientes de Lérins elevados ao episcopado: Euquério partiu para Lião, Cesário para Arles, Fausto para Riez, Salviano para Marselha e Lupo para Troyen.

Esta comunidade monástica foi fortemente influenciada pelos modelos monásticos orientais, sobretudo pelos escritos de João Cassiano, *Collationes*, dedicados a Hono-

⁶⁸ Cf. H. LECLERCQ, *Lérins*, 2596-2597.

⁶⁹ Cf. V. DEPREZ, *Le Monachisme Primitif*, 514.

⁷⁰ Cf. HILÁRIO DE ARLES, *Vita Honorati*, 4-14 (ed. M. VALENTIN), SCh 235, Cerf, Paris 1977, 76-106. Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, 713. Cf. K. BAUS e E. EWIG, *Parte primeira: Desde Nicea a Calcedónia*, 521.

⁷¹ Cf. HILÁRIO DE ARLES, *Vita Honorati*, 17, 112-118. Cf. EUQUERIO DE LIÃO, *De laude eremi*, 42, PL 50, 710-711. Tradução em É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, Paris 1965, 338-339.

⁷² Cf. HILÁRIO DE ARLES, *Vita Honorati*, 17, 112-118.

a Honorato e a Euquério, tal como referido anteriormente. Todavia, também contribuíram para a edificação desta comunidade os escritos de Euquério, *De Laude Eremi* e *De Contemptus mundi*⁷³. Os escritos de Cesário de Arles relatam ainda que Honorato acompanhava espiritualmente cada monge, característica muito presente no ambiente oriental cristão⁷⁴.

Existe alguma discussão sobre as regras que se podem considerar autênticas desta experiência monástica. A comunidade dependia fortemente, desde o início, do seu abade e embora não integrasse o monaquismo regular, Sidónio Apolinário referiu a existência de uma regra, a *Instituta Lirinensis*⁷⁵. Bento de Aniano, no século IX, elaborou o *Codex Regularum*, trabalho que alguns estudiosos afirmam ter sido escrito no *asceterium* de Lérins. Aqui a primeira regra – Regra dos quatro Padres – seria da autoria de Honorato, que com o pseudónimo de *abbas*, ao modo dos pais egípcios, seguiu um estilo oriental de acordo com as orientações dadas por Leôncio, bispo de Fréjus⁷⁶. A segunda – Segunda Regra dos Padres – pensa-se ter sido escrita após a ida de Honorato para a sede de Arles, numa altura em que Vicente estaria no mosteiro e em que Sidónio Apolinário já seria superior nesta comunidade, dado que se regista, numa carta de Volusiano a ele dirigida, o tratamento de *patrum lirinensium*⁷⁷. Existe realmente uma proximidade de horizonte desta segunda regra com o *Commonitorium*, ainda que se salientem algumas as diferenças entre estas e ainda outras obras quanto à organização da vida monástica; por esse motivo, discute-se se estes textos compilados se referem efectivamente à comunidade monástica de Lérins⁷⁸.

⁷³ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 20.

⁷⁴ Cf. V. DEPREZ, *Le Monachisme primitif*, 516.

⁷⁵ Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, 713.

⁷⁶ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 29.

⁷⁷ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 30. Cf. V. DEPREZ, *Le Monachisme primitif*, 516-517.

⁷⁸ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 30.

O local inóspito que Honorato terá encontrado parece ter tido uma importante evolução, pois de acordo com as afirmações de Jerónimo ou Vicente de Lérins, a ilha era um espaço de paz e serenidade; até mesmo Euquério⁷⁹ descreve em *De Laude eremi* o espaço do mosteiro como lugar de paz e serenidade, o qual permitia o encontro amoroso com Cristo, fora do contágio do mundo; na verdade, segundo Salviano, Euquério exaltava as virtudes dos bárbaros face à decadência moral dos romanos já cristianizados⁸⁰.

A comunidade encontrou grandes dificuldades a partir da metade do século V, em especial pelo conflito do abade de Lérins, Fausto, com o bispo de Fréjus, Teodoro, abade anterior, e que levou à convocação de um concílio em Arles presidido pelo bispo Ravennio, para esclarecer a função dos respectivos papéis. Deste evento também se depreende que a ilha de Lérins recebia um contributo da comunidade de Fréjus, pois a comunidade monástica não seria auto-suficiente em termos económicos⁸¹.

As referências a Lérins não provêm apenas de textos monásticos, mas também de textos teológicos e espirituais, cartas, listas episcopais, informações sobre os sínodos, os quais mostram que seus monges eram homens empenhados no ministério, sobretudo o apostólico, e na vida da Igreja na Gália⁸². Em Lérins notava-se grande tensão para a evangelização do homem pagão e político, onde o espaço do ócio (*otium*) se tornava espaço de meditação, as capacidades derivadas do poder político se transformavam em disponibilidade para o serviço e ministério apostólico, e a ligação aos *mos maiorum* se convertia em assentimento à Sagrada Tradição⁸³.

⁷⁹ Cf. EUQUÉRIO DE LIÃO, *De laude eremi*, 42, PL 50, 710-711. Tradução em É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, 338-339.

⁸⁰ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 29. Discute-se se Salviano não se tratará de Sidónio Apolinário, uma vez que o nome Salviano não consta da lista de monges de Lérins, e existia segundo a análise epistolar o tratamento de “filho” entre Euquério e Salviano.

⁸¹ Cf. J. BIARNE, *Monaci e rigoristi in Occidente*, 713.

⁸² Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 13.

⁸³ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 13.

O mosteiro sofreu várias invasões, tendo sido destruído nos ataques muçulmanos no século VIII; deu-se o regresso da vida monástica no século IX com monges beneditinos, os quais permaneceram até à Revolução francesa. O monaquismo presente actualmente na ilha surgiu após a compra dos terrenos pelo bispado de Fréjus em 1859, sendo uma abadia cisterciense⁸⁴.

1.4. Vicente de Lérins

Vicente de Lérins é a figura mais conhecida da experiência monástica de Lérins. A fonte mais importante para a biografia de Vicente é a nota de Genádio de Marselha, na obra *De uiris illustribus*, redigida após a morte de Vicente de Lérins⁸⁵. Nesta salienta-se que Vicente é de nacionalidade gaulesa, tendo vivido na ilha de Lérins. O texto descreve-o como presbítero, douto na Sagrada Escritura e conhecedor dos dogmas, tendo composto a célebre obra *Pelegrini aduersam haereticos* – conhecido também por *Commonitorium* – para refutar os erros dos hereges. Genádio de Marselha refere que Vicente de Lérins morreu entre o período de governo de Teodósio II (408-450) e Valenciano (424-455)⁸⁶; por outro lado, Euquério de Lião refere-se em 445 a Vicente de Lérins, supondo-se que ainda estivesse vivo nesta data, de maneira que Vicente terá perecido entre 445 e 450⁸⁷.

⁸⁴ S. PRICOCO, *Lérins*, in *Diccionario Patrístico y de la antigüedad cristiana. Vol. II: J-Z* (ed. A. DI BERARDINO), Verdad e imagen. Sígueme, Salamanca 1992, 1263.

⁸⁵ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis, Commonitorium. Excerpta*, CC 64, Brepols, Turnholt 1985, 127. GENÁDIO DE MARSELHA, *De uiris illustribus*, 65 in C. SIMONELLI, *Introduzione*, 39-40. «Vincenzo, proveniente dalla Gallia, presbitero presso l'isola di Lérins, profondo conoscitore delle sante Scritture e sufficientemente esperto nella conoscenza dei dogmi ecclesiastici, compose, perché fosse possibile evitare i gruppi eretici, un validissimo trattato redatto con stile chiaro ed esplicito che intitolò con uno pseudonimo "opera di uno Straniero contro gli eretici". Poiché ha perso praticamente tutto il secondo libro, sottrattogli da qualcuno, ne ha ricostruito in sintesi il senso originario e ha aggiunto la sintesi all' edizione dello scritto. È morto mentre regnavano Teodosio e Valentiniano».

⁸⁶ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis*. 127. Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 39-41.

⁸⁷ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis*. 128. Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 40.

Existe muita especulação à volta dos restantes dados biográficos de Vicente de Lérins. Há quem aponte a possibilidade de Vicente provir do meio militar, enquanto outros especulam que a sua existência até à entrada no mosteiro terá sido atribulada na agitação das coisas do mundo⁸⁸.

Euquério apresenta Vicente como uma pérola que se distinguia pelo seu brilho interior, reconhecendo nele a santidade, eloquência e sabedoria capaz de assegurar a educação dos seus dois filhos, Salónio e Verano⁸⁹. O mesmo indica que Vicente tinha por irmão Lupo, também monge de Lérins e posteriormente bispo de Troyes⁹⁰. Na altura da redacção *De Laude eremi* (426/427), Vicente não se encontraria em Lérins, supondo-se que estaria em auxílio de seu irmão, Lupo, que abraçava o ministério episcopal para que havia sido eleito em Troyes, à semelhança de Hilário que acompanhara Honorato a Arles⁹¹.

O estudo biográfico de Lupo permite inferir algumas hipóteses sobre a vida de Vicente. Uma biografia sobre o bispo de Troyes descreve-o como natural da *civitas Leucorum*, isto é, em Toul, na Gália Belga, de modo que é também provável que Vicente fosse do mesmo local⁹². O mesmo escrito descreve que Lupo desposou a irmã de Hilário de Arles, tendo coabitado com ela durante sete anos, antes de ingressar na vida monástica⁹³.

A principal obra de Vicente de Lérins é o *Commonitorium*. O uso de *peregrinus* como pseudónimo na obra não é casual, atendendo à ambivalência semântica do termo já apresentado anteriormente. Todavia é possível acrescer aos sentidos já referidos uma

⁸⁸ VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* I, 5 (ed. C. SIMONELLI) Paoline, Milano 2008, 139. Cf. E. CONTRERAS e R. PEÑA, *Introducción al estudio de los padres latinos. De Nicea a Calcedonia. Siglos IV y V*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Argentina 1994, 133.

⁸⁹ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis*, 127.

⁹⁰ Cf. EUQUERIO DE LIÃO, *De Laudi eremi*, 42 in É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, Letouzey & Ané, Paris 1965, 337.

⁹¹ Cf. É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne à l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, 376.

⁹² Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 40.

⁹³ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 41. Não consegui confirmar a fonte bibliográfica, embora note ser dado geral que Lupo era natural de Toul.

nota que advém da carta que o Papa Celestino escreveu aos bispos da Gália, e que Vicente mostra ter conhecimento na conclusão do *Commonitorium*⁹⁴. Celestino havia-se oposto à eleição episcopal de monges, por considerar que os monges ao o fazerem, perturbavam o seu estado de *peregrinus*. Saliente-se todavia o possível sentido irónico no uso de *peregrinus*, pois aquele que não é bispo, escreve sobre a necessidade de preservar a Tradição eclesial, ainda que a título pessoal e para auxílio da memória⁹⁵. Por fim, o uso de *peregrinus* denota igualmente a consciência eclesial que é mais importante o anúncio da fé do que a fama do autor, como está patente numa carta de Salviano a um bispo, seu antigo discípulo⁹⁶.

Existem alguns elementos no *Commonitorium* que parecem traduzir alguma oposição à doutrina de Agostinho de Hipona sobre a Graça e a predestinação. Esta posição parece enfraquecida quando se se tem em conta o tom dos *Excerpta*, obra também atribuída a Vicente de Lérins. Nestes escritos evidencia-se que o autor era conhecedor e admirador da obra de Agostinho⁹⁷.

⁹⁴ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 38-39.

⁹⁵ Cf. VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* I, 1, (ed. R. DEMEULENAERE), CC 64, Brepols, Turnholt 1984, 147.

⁹⁶ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 43-44.

⁹⁷ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis, Commonitorium. Excerpta*, em CC 64, Brepols, Turnholt 1985, 131-132.

2. As diferentes compreensões da paternidade

No contexto do presente estudo importa não apenas compreender o contexto histórico e teológico de Vicente de Lérins, mas igualmente aferir a ambivalência semântica em redor do conceito “pai.” Como tal, pretende-se com este capítulo identificar a evolução deste conceito, o qual é central na revelação cristã. Jesus Cristo apresenta Deus como Pai, a quem cada um, na força do Espírito Santo pode também clamar “*Abba*”. É à luz da paternidade divina que se pode compreender a paternidade humana, e em especial a paternidade dos Padres da Igreja no seio da vida da Igreja nos primeiros séculos. Este contributo é por isso importante para tentar aferir a noção de paternidade existente no *Commonitorium* de Vicente de Lérins.

2.1 *Deus Pai, fonte de toda a paternidade*

O conhecimento que o homem tem de Deus é necessariamente humano. Joseph Fuchs considerava que a acção humana era fortemente influenciada pela imagem de Deus que existe em cada pessoa, a qual é naturalmente influenciada pela pré-compreensão de cada um⁹⁸. Esta situação é visível antes de mais na pluralidade de imagens e representações de Deus consoante a cultura em que cada qual se insere.

Do mesmo modo, a imagem que o homem tem de Deus é necessariamente de natureza antropológica, que embora aludindo ao Mistério, o faz com linguagem naturalmente limitada, como se depreende do princípio de semelhança do IV Concílio

⁹⁸ Cf. J. FUCHS, *Il Verbo si fa Carne: Teologia Morale*, Piemme, Casale Monferrato 1989, 47-77.

de Latrão – «Porque não se pode afirmar-se uma semelhança entre o Criador e a criatura, sem que se aponte maior dissemelhança»⁹⁹.

A nomeação de Deus por Pai acontece por isso em analogia, existindo uma relação de transcendência face ao Criador, O qual permanece distinto da realidade humana. O nome Pai encontra por isso espaço para ser nomeação possível de Deus, o qual é revelado em plenitude em Jesus Cristo¹⁰⁰.

A nível existencial, a vivência da filiação divina é fortemente influenciada pela paternidade humana, ainda que não decisivamente, em virtude da graça de Deus. O exercício da paternidade humana em contradição com a paternidade divina pode perturbar o desenvolvimento saudável dos filhos, assim como da relação com Deus (cf. CEC 239)¹⁰¹. Este dinamismo é tanto mais relevante, quando se tem presente a crise de paternidade que cresce na sociedade actual. Não se tratando de uma distinção sexual em Deus, a vivência da autoridade e do amor paterno (e materno) marca o desenvolvimento da consciência religiosa de cada pessoa, na medida em que os progenitores são os

⁹⁹ «Quia inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (H. DENZIGER e P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitivum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999, 359).

Bento XVI, referiu na Aula Magna em Regensburg em 12 de Setembro de 2006: «A fé da Igreja sempre se ateve à convicção de que entre Deus e nós, entre o seu eterno Espírito criador e a nossa razão criada, existe uma verdadeira analogia, na qual por certo – como afirma, em 1215, o IV Concílio de Latrão – as diferenças são infinitamente maiores que as semelhanças, mas não até ao ponto de abolir a analogia e a sua linguagem. Deus não se torna mais divino pelo facto de O afastarmos para longe de nós num voluntarismo puro e impenetrável, mas o Deus verdadeiramente divino é aquele Deus que se mostrou como *logos* e, como *logos*, agiu e age cheio de amor em nosso favor. Certamente o amor, como diz Paulo, «ultrapassa» o conhecimento, sendo por isso capaz de apreender mais do que o simples pensamento (cf. Ef. 3, 19), mas aquele permanece o amor do Deus-Logos, motivo pelo qual o culto cristão, como afirma ainda Paulo, é «λογικη λατρεία» – um culto que está de acordo com o Verbo eterno e com a nossa razão (cf. Rm. 12, 1).» (BENTO XVI, *Summus Pontifex convenit legatos Scientiarum, apud Studiorum Universitatem Ratisbonensem disserens de: «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen»*, 12 de Setembro de 2006, in AAS 98 Vaticano 2006, 733. Tradução: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_po.html [Acedido em 26 de Agosto de 2013, 16:30])

¹⁰⁰ Cf. J. DUQUE, “Pai” ou a alteridade do nome, in AA.vv., *Em nome de Deus Pai*, Edições Didaskalia, Lisboa 1999, 275.

¹⁰¹ Cf. A. TRUJILLO, *La paternidad de Dios, modelo de la paternidad en la familia*, in *Família et Vita* IV, 2, Vaticano 1999, 30-31.

primeiros representantes de Deus para os filhos (cf. CEC 239)¹⁰². Não obstante as limitações humanas, Tony Anatrella considera que o contexto da crise da paternidade não deve limitar o anúncio da paternidade divina, mas pelo contrário torná-lo ainda mais vivo. De facto, jamais uma limitação humana deve fazer calar o anúncio de uma realidade cristã tão importante, tanto mais que Deus transcende toda a maternidade e paternidade (cf. CEC 239)¹⁰³.

De acordo com a epístola aos Efésios, toda a paternidade humana toma o seu nome na Paternidade divina (cf. Ef 3, 14-15), da qual procede toda a capacidade de gerar. Deus é a fonte (Pai) de quem brotam outras fontes (pais), de onde se gera toda a vida. Nesta realidade fundamental alicerça-se toda a espiritualidade (Padres do deserto) e teologia (Padres da Igreja). O Catecismo da Igreja Católica refere que «A paternidade divina é a fonte da paternidade humana» (CEC 2214). A revelação da relação Pai – Filho feita por Jesus Cristo alicerça o dinamismo da filiação humana em Deus. É no Espírito da filiação divina que podemos clamar «Abba, Pai!» (Gal 4, 6), como recorda S. Paulo na carta aos Gálatas. Esta novidade é descrita por Hilário de Poitiers de forma magistral: «Lembra-te que não nos foi mostrado que o Pai é Deus, mas que Deus é Pai»¹⁰⁴.

O despertar para o novo rosto da Paternidade divina imprime uma nova compreensão do que é a paternidade humana. Esta consciência configura não só um novo sentido da paternidade humana, mas influencia todas as relações designadas de paternidade, as quais excedem o âmbito biológico e familiar.

¹⁰² A imagem da maternidade permite igualmente a expressão da imanência de Deus, como expressão da intimidade entre Deus e a criatura. (Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques du dysfonctionnement du sens de la paternité dans la société actuelle*, in Família et Vita IV, 2, Vaticano 1999, 46-47).

¹⁰³ Cf. T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques du dysfonctionnement du sens de la paternité dans la société actuelle*, 46.

¹⁰⁴ «Memento non tibi Patrem manifestatum esse quod Deus est, sed Deum manifestatum esse quod Pater est.». HILÁRIO DE POITIERS, *De Trinitate*, III, 22 (ed. J. DOIGNON), SCh 443, Cerf, Paris 1999, 376.

A configuração teológica da paternidade conhece um percurso de evolução desde o paganismo até ao cristianismo, que de seguida é brevemente descrito.

2.1.1 A compreensão da paternidade divina no mundo grego

A fé bíblica não é a única a professar a paternidade divina. Com efeito, registam-se invocações deste tipo nas várias civilizações, nomeadamente nas Assírias e Babilónicas. Um dos motivos mais relevantes na utilização deste título é precisamente a geração da vida, fazendo da terra a respectiva mãe que é fecundada¹⁰⁵.

Nas religiões místicas é usual o tratamento de Deus por Pai, palavra que expressa a íntima ligação de pertença à divindade. Crê-se por isso num Deus do qual provém a força da benevolência, do amor, da amizade, que influi no pensamento, palavra e conhecimento. Estas duas dimensões da crença – autoridade criadora e proximidade – são semelhantes com as do pai, cabeça da família. É em nome dessa divindade que os filhos se reúnem como também se suscita a fraternidade.

Nas crenças politeístas a presença de Deus é entendida sobretudo como causalidade, estando em contraposição com uma compreensão de transcendência. Nestas religiões, e em especial no ambiente grego, os deuses eram vistos como poderes que governando o mundo, preservando a ordem, forma e sentido e removendo o que nele fosse caótico; portanto, os deuses não se marcavam pela sua transcendência, pois o mundo era o seu predicado¹⁰⁶. Esta ideia é confirmada pela obra de Homero, *A Ilíada*, que coloca Zeus a presidir ao conselho dos deuses, afirmando-o como fonte de toda a paternidade divina e humana, procurando dirimir a desordem existente¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. G. SCHRENK, Πατήρ, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. IX: οφ-περ, (ed. H. KITTEL, G. FRIEDRICH), Paideia, Brescia 1974, 1126-1132.

¹⁰⁶ Cf. J. DUQUE, “Pai” – ou a alteridade do nome, 279.

¹⁰⁷ Cf. HOMERO, *A Ilíada. Tomo I: Chants I*, 544 (ed. P. MAZON), Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1987, 24.

O politeísmo não era a única forma religiosa da Antiga Grécia, existindo um grande debate sobre a unicidade de Deus. Esta realidade, que S. Paulo encontrou em Atenas (cf. Act 17, 15-34), estava difundida e era discutida há muitos séculos por vários pensadores, incluindo Platão e Aristóteles, que conjecturavam sobre a unicidade de um só princípio¹⁰⁸.

No *Timeu*, Platão afirma que o Bem é o pai responsável pela criação, onde se torna visível e operante o desenvolvimento cosmológico: o Bem é «o gerador e pai de tudo»¹⁰⁹. Esta compreensão de Deus, em analogia com o gerador de todas as coisas, faz intuir o importante contributo desta obra platónica. De facto, conceitos como os de criador (*ποιητής*), pai (*πατήρ*), demiurgo (*δημιουργός*) influenciaram Filão de Alexandria, Dião Crisóstomo, Numénio, Plotino, assim como Clemente de Alexandria¹¹⁰.

A reflexão sobre a paternidade divina está igualmente presente na escola estóica, corrente que surge depois do platonismo e aristotelismo no contexto do enfraquecimento da filosofia antiga¹¹¹. Segundo o estoicismo, a paternidade divina não se concretiza individualmente, mas pelo facto do homem participar da razão (*λόγος*) e do conhecimento (*γνωμῆ*) de Deus. Esta perspectiva possibilita o desenvolvimento de uma forte consciência da dignidade do Homem, libertando-o da ansiedade e do temor por se saber filho de Deus e fortalecendo-o para enfrentar as dificuldades¹¹².

A influência da cultura grega foi, segundo Werner Jaeger, muito importante no desenvolvimento das razões da fé e sua sustentação racional. Pelo cristianismo, e especialmente pela escola de Alexandria, onde se destacaram nomes como Orígenes,

¹⁰⁸ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa 1991, 57-58.

¹⁰⁹ PLATÃO, *Timeu. Tomo X: Timée-Critias*, 28c (ed. A. RIVAUD), Société d'Édition «Les belles lettres», Paris 1949, 141. «ποιητήν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός».

¹¹⁰ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1134-1137.

¹¹¹ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 61-62.

¹¹² Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1137-1140.

Clemente e Gregório Taumaturgo, a cultura clássica encontrou perpetuação das suas formas, ainda que muitos dos seus conteúdos fossem refutados à luz da fé cristã. Com efeito, a filosofia grega proveu à fé categorias de conceitos fundamentais, assim como procedimentos pedagógicos¹¹³.

Os textos bíblicos provenientes dos judeus da diáspora invocam a Deus por Pai mais frequentemente que os da Palestina. O diálogo da filosofia grega com o Antigo Testamento encontrou um expoente em Filão de Alexandria, que absorvendo a cultura grega, procurou demonstrar aos seus irmãos judeus outra perspectiva da Antiga Lei explicitada em categorias gregas¹¹⁴. Na obra de Filão notam-se alguns elementos importantes na reflexão da paternidade divina. Por exemplo, este autor refere-se a Deus como «o pai» (cf. Job. 40, 2), antecedendo o pensamento joanino; retomando o pensamento do *Timeu*, de Deus como gerador e pai, designa toda a criação como filha de Deus. Mas Deus é também o esposo da alma, pois faz nascer nela a virtude, suscitando uma responsabilidade ética. É possível encontrar no vocabulário de Filão termos como chefe (*ἡγεμών*), guarda ou protector (*ἐπίσκοπος*), e governador (*ἐπίτροπος*), para designar a paternidade divina¹¹⁵.

Filão permanece judeu, continuando a professar a misericórdia de Deus, a Sua bondade, assim como a Sua soberania. Ele refere-se ainda a Moisés como pertencente ao grupo dos filhos de Deus¹¹⁶. Por outro lado, Flávio Josefo refere que os patriarcas são criaturas de Deus, as quais por terem sido muito estimadas, lhes foi concedido grande

¹¹³ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, 51.

¹¹⁴ Cf. O. HOFIUS, *Father*, in *New Testament Theology* (ed. C. BROWN), The Paternoster press, Michigan 1977, 618. Esta acção parece demonstrar uma tentativa de aproximação entre judeus e gentios, uma vez que as comunidades judaicas optavam geralmente por um certo grau de isolamento.

¹¹⁵ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1140-1148.

¹¹⁶ Cf. FILÃO DE ALEXANDRIA, *De vita Mosis* II, 288, Les Ouvres de Philon d'Alexandrie 22. Cerf, Paris 1967, 318-320.

longevidade¹¹⁷. Todavia nem em Filão, nem no *Corpus Hermeticum*¹¹⁸ se aponta a solicitude de Deus como Pai por cada filho (cf. Mt 6, 8)¹¹⁹.

2.1.2 A compreensão da paternidade divina no Antigo Testamento

A evolução do entendimento do conceito de monoteísmo conheceu essencialmente duas etapas, referindo-se nos textos mais antigos a Iavé como Senhor dos deuses (cf. Sal 97, 7; 82), até à afirmação de que Iavé é o único Deus (cf. Is 45,5). A primeira compreensão aponta Iavé como Pai dos deuses, algo que foi desaparecendo, ficando apenas resquícios desta concepção como se nota em Deuteronomio 32, 8: «Quando o Altíssimo deu a Sua herança às nações, quando dispersou os filhos de Adão, fixou os limites dos povos, segundo o número dos filhos de Israel».

A revelação da paternidade divina em relação ao Povo Hebreu nos textos veterotestamentários decorre da experiência soteriológica do povo hebreu. Esta compreensão monoteísta contrasta com as restantes religiões politeísta do mundo semita, que apresentam uma perspectiva mais ontológica da paternidade de Deus. O Povo de Deus esforçou-se por se distinguir dos restantes povos¹²⁰. Com efeito, como o entendimento hebraico da paternidade divina reside na experiência soteriológica da eleição e redenção, suscitava-se a obediência aos mandamentos divinos como consequência e adesão ao caminho de vida que Deus estabelecera com o Seu Povo¹²¹.

A criação é também sinal da paternidade de Deus. Deus não se confunde com a criação, pois mantém a Sua transcendência. Este entendimento é notório no livro do

¹¹⁷ FLAVIO JOSEFO, *Vol. 3: Judean antiquities 1-4. Translation and Commentary*, Brill, Leiden. Boston. Köln 2000, 37-38. Cf. O. MICHEL, *Πατήρ, τρός, ό*, in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. III: παγιδεύω - ώφέλιμος (ed. H. BALZ e G. SCHENEIDER), William B. Eerdmans Publishing Company, 54.

¹¹⁸ Colectânea de escritos gnósticos

¹¹⁹ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1140-1148.

¹²⁰ Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, in *Grande Lessico del nuovo testamento*. Vol. IX: οφ-περ, (ed. H. KITTEL, G. FRIEDRICH), Paideia, Brescia 1974, 1164-1167.

¹²¹ Cf. O. HOFIUS, *Πατήρ*, 617. Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, 1171.

Deuterónimo quando declara: «Não é Ele o teu Pai, o teu Criador? Não foi Ele que te formou e te consolidou?» (Dt 32, 6); mesmo a infidelidade do povo leva o hagiógrafo a dizer: «Desprezas o Rochedo que te gerou, e esqueces o Deus que te deu o ser. Ao ver isto, o Senhor, indigna-se assim ultrajado pelos Seus filhos e pelas Suas filhas» (Dt 32, 18-19; cf. Is 1, 2 ss.). A ligação da paternidade divina com a geração da vida é ainda mais presente no livro dos Salmos: «Vós é que me plasmastes o meu interior, me tecestes no seio de minha mãe» (Sal 139, 13).

A paternidade de Deus pelo Seu povo é comparada com a paternidade humana, em que Deus, como um pai, compadece-se e corrige os seus filhos (cf. Sal 103, 13; Prov 3, 12; Dt 8,5).

Como já se vem notando, a paternidade de Deus acontece em relação ao Povo; todavia existem outros casos, em que o amor providente é reafirmado individualmente. Esta relação é especialmente importante na promessa davídica, que assegura a segurança da descendência do rei (cf. 2 Sm 7)¹²². Trata-se da paternidade adoptiva de Deus pelo rei, conforme o texto dos salmos «Tu és Meu filho; Eu hoje te gerei.» (Sal 2, 7), compreensão muito importante para a leitura que a Igreja fará da figura de Cristo como descendente de David¹²³.

A paternidade de Deus implica a consciência da filiação de Israel. O Antigo Testamento refere-se à filiação divina nos livros do Deuterónimo e de Oseias; no primeiro surge a referência a filhos de Iavé (cf. Dt 14, 1), ao passo que no segundo se aponta a filiação como dom escatológico a cumprir-se no futuro, em que Israel seria chamado Filho do Deus vivo (cf. Os 2, 1). A filiação do Povo implica a fidelidade, passando o

¹²² Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, 1172-1181.

¹²³ Cf. O. MICHEL, *Πατήρ, τρός, ό*, 54. A afirmação de Cristo como descendente de David (cf. 2 Tim 2, 8) era importante para as primeiras comunidades cristãs, que assim expressavam a certeza de que Jesus era verdadeiramente o Messias. (Cf. E. SCOTT, *The pastoral Epistles*, Hodder and Stoughton, London ⁷ 1957, 104).

passando o Povo a ser propriedade do Senhor; assim recordam os profetas, que indicam Israel como barro que é moldado nas mãos de Deus (cf. Jer 18, 6 ss; Is 64, 8)¹²⁴.

A filiação divina permite ainda averiguar sobre a universalidade da paternidade de Deus, que tem diferentes matizes no Antigo Testamento. Esta teologia é importante no Livro do Proto-Isaías, sobretudo em Isaías 1, 2-7, podendo aludir à paternidade de Iavé por todos os povos da Terra¹²⁵. A narração da infidelidade em Jeremias parece revelar o mesmo entendimento segundo a expressão “Meus filhos”, conforme se lê: «Como poderei contar-te entre os Meus filhos? (...) E acrescentei: Chamar-me-ás “meu pai” e não te apartarás de mim» (Jer 3, 19). Novamente, a experiência da paternidade entende-se em virtude da dimensão soteriológica, razão que justifica a filiação única de Israel, como sobressai no profeta Oseias: «Quando Israel era ainda menino, Eu o amei, e chamei do Egipto *o Meu filho*» (Os 11, 1), teologia que é ricamente desenvolvida no livro de Deuterónimo¹²⁶.

A invocação a Deus como Pai é tardia nos escritos vetero-testamentários e exclusiva de textos deutero-canónicos. Esta está presente nos textos de Tobias: «Ele é o nosso Senhor e o nosso Deus, é o nosso Pai por todos os séculos»¹²⁷ (Tob 13, 4) e ainda de Ben-Sirá que diz «Senhor, meu Pai, Soberano da minha vida. (...) Senhor, Pai e Deus da minha vida»¹²⁸ (Sir 23, 1.4) e «Invoquei o meu Senhor, pai do meu Senhor»¹²⁹ (Sir 51, 10). Todos os textos são orações, provavelmente usadas no ambiente litúrgico¹³⁰. Joachim Jeremias considera que os trechos Sir 23, 1 e 23, 4 devem ser lidos com precaução por serem tardios. Com efeito, nota-se nos séculos II-I a.C. algum

¹²⁴ Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, 1181-1183.

¹²⁵ Cf. J. LOURENÇO, *História e profecia. O mundo dos profetas bíblicos*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2007, 236.

¹²⁶ *A Bíblia de Jerusalém, Oseias 11, 1, nota n*), Edições Paulinas, São Paulo ⁶ 1993, 1730.

¹²⁷ *Tobias 13, 4*, in *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 1033. «καθότι αὐτὸς Κύριος ἡμῶν καὶ Θεός, αὐτὸς πατήρ ἡμῶν εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας».

¹²⁸ *Siracides 23, 1.4*, in *Septuaginta*, 415. «¹ ΚΥΡΙΕ, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου. (...) ⁴ Κύριε, πάτερ καὶ Θεὸς ζωῆς μου».

¹²⁹ *Siracides, 51, 10*, in *Septuaginta*, 469. «ἐπεκαλεσάμην Κύριον πατέρα κυρίου μου».

¹³⁰ Cf. O. MICHEL, *Πατήρ, τρός, ὁ*, 54.

desenvolvimento litúrgico da afirmação da paternidade de Deus como dom individual. São disto exemplo os textos de Qumran: «Porque Tu és pai para todos os filhos da Tua verdade»¹³¹ e ainda a expressão *abhinu malkenu*: «Nosso Pai, nosso Rei», que se encontra na oração *Ahabha rabba*, que era a segunda das bênçãos introduzidas no *Shema* como oração da manhã e da tarde¹³². No seguimento das conclusões de Joachim Jeremias, não se encontrou de forma segura na literatura do judaísmo palestiniense antigo, algum testemunho sobre a invocação pessoal de “meu Pai”, o que é extremamente importante para a compreensão da novidade da revelação cristã em Jesus¹³³.

2.1.3 A compreensão da paternidade divina no Novo Testamento

A invocação de Deus como “meu Pai” só se dá na oração de Jesus, a qual aparece por dezasseis vezes. Mais relevante é o tratamento de Jesus a Deus-Pai por *Abba*, que era (e ainda é) o modo como as crianças se dirigiam ao seu pai. Como se constata a partir do que tem vindo a ser apresentado, não existe registo algum de uma oração no Antigo Testamento em que Deus seja tratado por *Abba*, o que destaca ainda mais a novidade de Jesus. Ainda neste âmbito existe a forte possibilidade das restantes orações do Evangelho de Jesus ao Pai (*πατήρ*) serem invocações de *Abba*. Segundo Joachim Jeremias esta hipótese é verdadeira atendendo à oscilação entre o nominativo e o vocativo de

¹³¹ AA.vv., *I manoscritti di Qumran*, 1 QH XVII, 35s (ed. L. MORALDI), Editrice Torinese, Torino ³ 1993, 421.

¹³² Cf. J. NEVES, *Abba, Pai!*, in AA.vv., *Em nome de Deus Pai*, Didaskalia, Lisboa 1999, 193-195. O autor apresenta os estudos de Joachim Jeremias sobre a compreensão da paternidade divina no período inter-testamentário.

¹³³ Cf. J. NEVES, *Abba, Pai!*, 197-198.

o vocativo de *πατήρ*, e ainda pela constante presença da invocação *Abba* no ambiente litúrgico do primeiro século¹³⁴.

Os evangelhos sinópticos distinguem de forma muito evidente a filiação divina de Jesus da dos restantes discípulos. Jesus refere-se a Deus como “o meu Pai”, enquanto o tratamento “vosso Pai” é destinado aos seus seguidores. Quer isto dizer que a revelação de “vosso Pai”¹³⁵ só se pode perceber por ligação a Cristo, pois é Jesus quem actualiza o Reino de Deus. É por Cristo, que trata Deus por “meu Pai”, que os discípulos aprendem a dizer o “Pai nosso” (cf. Mt 6, 9-13; Lc 11, 2-4). Pela oração de Jesus (cf. Lc. 23, 34. 46) alimenta-se a fé dos discípulos e da Igreja (cf. Mt 16, 17)¹³⁶.

Este dinamismo revelacional é mais claro na análise exegética de Lucas 10, 22: «Tudo me foi entregue (*paradidomi*) por meu Pai», a qual é desenvolvida por Joaquim Carreira das Neves:

«O verbo *paradidomi* é fundamental no nosso estudo (...) Trata-se de um aoristo passivo que indica uma acção divina já realizada num passado *intemporal*. À primeira vista trata-se dum aoristo que tem em vista um tempo de preexistência divina porque é o Pai *preexistente* que entrega (revela) tudo ao Filho. (...) O que Jesus diz é muito simples: só um pai conhece verdadeiramente o seu filho e vice-versa e, assim sendo, um filho não pode revelar os pensamentos de seu pai se não for de facto o *seu* filho. Jesus revela que é este filho, diferente de todos os filhos em sentido colectivo ou individual da história da salvação¹³⁷».

O Evangelho marca que Jesus é o Cristo, o mediador entre Deus e os homens. O título de “Filho do Homem” que aparece associado à paternidade divina (Mc 13, 32) trata-se possivelmente de um *λόγος* antigo¹³⁸. Esta nota é muito importante ao acentuar o sentido pessoal da fé. A paternidade de Deus não se concretiza de forma individual, pois é só aplicada a Jesus; efectivamente, em Jesus, a paternidade divina concretiza-se apenas para os discípulos e não para todas as criaturas (cf. Mt 6, 25-34); implica, por

¹³⁴ Cf. J. NEVES, *Abba, Pai!*, 197-198.

¹³⁵ Cf. Mc 11, 25; Mt 5, 45 par. Lc 6, 35; Mt 5, 48 par. Lc 6, 36; Mt 6, 32 par. Lc 12, 30; Mt 7, 11 par. Lc 11, 13; Mt 10, 20 par. Lc 12, 12; Mt 10, 29 par. Lc 12, 6.

¹³⁶ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1231-1232.

¹³⁷ J. NEVES, *Abba, Pai!*, 204-205.

¹³⁸ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1232.

isso, a fé de Israel como Povo de Deus. Deus é Senhor de toda a criação, mas não se apresenta como Pai de todos os homens. Pela providência paterna alicerça-se um novo dinamismo ético que promove a partilha, promovendo o justo equilíbrio dos bens criados por Deus para o uso de todos¹³⁹.

O Evangelho segundo João aprofunda a singularidade da identidade de Jesus. Faz da unidade do Pai e do Filho a chave da identidade cristológica, pois só assim é que Jesus pode dar a conhecer o Pai por meio do Espírito Santo. Com efeito, tudo o que é do Pai é de Filho (cf. Jo 16, 15; 17, 10). O Baptismo de Cristo (cf. Jo 1, 32) é sinal desta relação, no qual se cumpre a filiação davídica de acordo com Salmo 2, 7 – «Tu és meu filho, hoje mesmo te gerei» - e Is 42, 1, no primeiro cântico do servo sofredor. Daqui vem a autoridade de Jesus (cf. Jo 4, 34; 5, 19), que deseja a salvação de todos¹⁴⁰. Por isso, o Filho dá a conhecer o Pai, para que por Ele, todos tenham a vida eterna (cf. Jo 17, 1-5).

A revelação da paternidade divina é motivo de discussão com os judeus, que não aceitam o testemunho (*μαρτύριον*) de Jesus (cf. Jo 8). Esta recusa implica a rejeição da vivência da filiação, de maneira que só pode anunciar Deus, quem vive em comunhão com o Filho¹⁴¹. A comunhão com Cristo acontece pelo dom do Espírito Santo, que possibilita a sua concretização na vida da comunidade (cf. Jo 14, 15. 26).

O IV Evangelho torna claro a necessidade de acolher o testemunho do Filho para participar na vida de Deus. Só por Cristo se vai ao Pai (cf. Jo 3, 13). Entrar na lógica do Reino de Deus implica assumir a atitude do Filho, em particular a obediência à vontade do Pai, que não conhece tudo (cf. Mt 24, 36; Mc 13, 32; Mc 14, 36). Pela obediência, Jesus é o revelador do Pai, o qual exulta ao ver a acção divina nos seus discípulos (cf. Mt 11, 25-27; Lc 10, 21-22). A revelação acontece, não por transmissão de uma ideia,

¹³⁹ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1238-1241.

¹⁴⁰ Cf. O. MICHEL, *Πατήρ, τὸς, ὁ*, 56.

¹⁴¹ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1269-1970.

mas pelo facto de Jesus ser a Imagem do Pai. Como tal, a misericórdia do Pai (cf. Lc 15, 11-32) é a mesma que leva Jesus a reintegrar o pecador na unidade do Povo, dinamismo ainda mais evidente na cruz, na qual Jesus pede perdão ao Pai pelos seus agressores e intercede pelo ladrão arrependido (Lc 23, 34. 43).

A paternidade de Deus corresponde ainda à Sua autoridade. A nova configuração da fé acontece pelo anúncio do Reino de Deus, isto é da soberania amorosa de Deus Pai, e suscita a obediência como dinamismo base para permanecer na comunhão divina (cf. Mt 7, 21). Por conseguinte, a referência de Deus não se situa ao nível do sentimento, mas na concretização da vida, no cumprimento da Sua vontade (cf. Mt 7, 21-23; 15, 13; 18, 23-35).

O tratamento infantil de Pai é colocado exclusivamente em Jesus. Esta consciência foi transmitida à primitiva comunidade crente, que a conservou com grande cuidado¹⁴². S. Paulo assim o descreve, quando declara que o Espírito Santo testemunha ao nosso espírito a filiação divina e pelo qual clamamos *Abba* (cf. Gal 4, 6; Rom 8, 15). No geral, Paulo fala de *θεός* quando se quer referir ao poder criador, onnipotente e de glória de Deus; a palavra *πατήρ* é usada preferencialmente com o sentido de pertença, de centro e de redenção¹⁴³. Na verdade, o Novo Testamento poucas vezes usa a palavra rei (*βασιλεύς*), mas recorre frequentemente à expressão “Deus Pai” (*θεός ὁ πατήρ*) ligando Reino e paternidade; esta formulação, usada desde os primórdios da liturgia cristã, supera o antigo uso litúrgico de *Adonai*, *Kýrios*, *Theòs*, *Iavé*, como manifestação da singularidade da revelação de Deus a Israel, para se tornar realidade na boca de todos os povos. Mais uma vez, por Jesus Deus torna-se Pai de todos os homens¹⁴⁴.

A primitiva comunidade crente perpetuou a consciência da paternidade divina, da sua condição de filhos no Filho de Deus. Por isso, a par da consciência da proximi-

¹⁴² Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1219-1221.

¹⁴³ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1290.

¹⁴⁴ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1252.

proximidade de Deus Pai, a Igreja percebeu pela fé a soberania de Deus na obra salvífica (Gal 1, 5), que leva ao rompimento com o pecado (Jd 1, 1). À imagem da obediência de Cristo, a comunidade cristã fiel procura cumprir a vontade de Deus, estando orientada para a tensão escatológica, que culminará na entrega do Reino por Cristo ao Pai (cf. 1 Cor 15, 24ss; Fil 2, 10 ss). Esta nota reveste-se de grande valor pastoral pois fixa o horizonte eclesial não tanto na origem, mas na plenitude e no excesso do dom da vida eterna¹⁴⁵.

No final deste percurso importa realçar a novidade da revelação cristã sobre a paternidade divina face ao ambiente da diáspora, onde Paulo foi o primeiro anunciador. O *kerygma* cristão proclama o monoteísmo, contrapondo o politeísmo (1 Cor 8, 4 ss). Paulo usa somente a expressão «Pai de quem tudo procede» (πατήρ ἐξ οὗ τα πάντα) (1 Cor 8, 6) e nunca «Pai de todos» (πατήρ πάντων), demarcando-se da cosmologia grega, sobretudo do estoicismo, que afirmava a paternidade universal de Deus na criação¹⁴⁶.

A paternidade de Deus para com todos os homens não se dá de forma imediata, mas unicamente mediada em Cristo. O acesso ao Pai faz-se por Cristo (Ef 2, 14-18), que no mesmo Espírito, se concretiza na unidade da comunidade eclesial. Trata-se do dom soteriológico do cumprimento das promessas vetero-testamentárias do definitivo Povo de Deus (cf. Ef 4, 4-6; Dt 6, 4; Mal 2, 10)¹⁴⁷.

Até ao momento apresentaram-se os diferentes entendimentos da paternidade divina, tendo-se distinguido a singularidade da fé cristã. A experiência da paternidade divina está em analogia com a paternidade humana, na medida em que Deus Pai é fonte de toda a paternidade. Neste sentido recorda o apóstolo S. Paulo: «Por causa disto me ponho de joelhos perante o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda a paternidade

¹⁴⁵ Cf. J. DUQUE, “Pai” – ou a alteridade do nome, 280.

¹⁴⁶ Cf. G. SCHRENK, Πατήρ, 1299.

¹⁴⁷ Cf. G. SCHRENK, Πατήρ, 1300-1301.

(πατριὰ) nos céus e na terra toma o nome» (Ef 3, 14). A palavra grega πατριὰ é traduzida ora como paternidade ora como família; em qualquer caso faz-se referência a todos os seres que têm origem e princípio no Pai, que é o único princípio de toda a família. Portanto a paternidade aponta para a origem da vida¹⁴⁸.

Os escritos paulinos apresentam ainda um novo entendimento da paternidade humana nos primeiros tempos da Igreja: «Filhos, obedecei em tudo aos vossos pais, porque isto é agradável ao Senhor. Pais não irriteis os vossos filhos para que não caiam em desânimo» (Col 3, 20-21). A par da novidade cristã, os elementos culturais provenientes da cultura greco-latina e da vetero-testamentária são marcos que influenciam a própria paternidade humana, e que serão apresentados de seguida.

2.2 A paternidade humana

A relação de pai-filho, marcada pelo seu carácter de alteridade, de diferença e transcendência, como atrás se viu, assegura a transmissão de um património cultural e existencial, que estruturam não só o próprio filho, mas a própria sociedade. Ser pai é uma das realidades que mais configura o dom de si num homem. O seu primeiro sentido vincula-se com o acto de geração da vida; todavia excede a perspectiva familiar, alargando-se para compreensões culturais, existenciais e espirituais.

2.2.1 A compreensão da paternidade humana no mundo greco-latino

A reflexão sobre a paternidade humana compreende o estudo da estruturação da família no mundo antigo. A família é a célula base de toda a sociedade, de modo que

¹⁴⁸ Cf. A. TRUJILLO, *La paternidad Divina y la Paternidad en la Familia*, 19.

reflectir sobre ela é igualmente identificar alguns dos vínculos sociais que o indivíduo estabelece com o universo que o rodeia.

Na cultura greco-latina, o uso primeiro da palavra “pai” acontece no ambiente familiar, no relacionamento dos filhos com a figura paterna; mas o seu uso estende-se para além deste, designando os antepassados de uma família, como é o caso de um avô, ou mais antigos ascendentes¹⁴⁹.

A família na Grécia antiga era dominada pelo homem, que se assumia como a cabeça da casa. Por exemplo, as palavras grega *πόσις* e indiana *pátiś* designam concomitantemente marido e chefe, evidenciando a estrutura familiar. Ao homem competia garantir o provimento da casa, assim como exercer a autoridade sobre todos os que nela habitavam, inclusive do ponto de vista penal; por isso, a bondade associava-se à severidade. A educação das crianças era confiada largamente a uma ama ou escrava¹⁵⁰.

A filosofia grega considerava que a raiz da paternidade humana era de natureza divina. Por exemplo, Homero considera que o vínculo da autoridade do *πατήρ* provém do poder de Zeus, «pai dos homens e dos deuses»¹⁵¹. Por outro lado, a escola estoíca considerava que a relação filial se enraizava na *pietas*, dada a ligação da paternidade com a divindade; por isso, Epíteto referia que ser filho significava considerar-se em tudo como possuído do pai, em tudo lhe obedecer, o contentar, e nunca o desagradar¹⁵². Esta escola conclui, no desenvolvimento deste paradigma, que são também figuras da divindade o Estado, o Governo e a Família, devendo cada indivíduo regular-se pelo princípio do bem (*ἀγαθόν*).

O entendimento do sentido da paternidade familiar transita do mundo grego para o latino. No mundo latino surge a instituição do *pater familias*, que detinha o *patria*

¹⁴⁹ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1117-1118.

¹⁵⁰ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1117-1118.

¹⁵¹ HOMERO, *A Ilíada*, 24.

¹⁵² Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1121.

potestas, e com qual se constituía a *domus*¹⁵³. Este poder era tão significativo que o poder público não intervinha no interior da vida privada da família¹⁵⁴. Este era o único membro da família a dispor de direitos e deveres, o qual, à semelhança da cultura grega, se constituía como a cabeça da família e sacerdote do culto doméstico, dominando não só sobre a esposa, como também sobre toda a prole, mesmo já em idade adulta. Era o *pater familias* que organizava a vida dos filhos¹⁵⁵, inclusive o casamento¹⁵⁶. O papel educativo da mãe era limitado, exceptuando-se o caso do desaparecimento do marido. Em condições normais a mãe cuidava da educação dos filhos varões até aos sete anos; a educação materna das filhas era mais prolongada. No caso de incapacidade educativa da mãe, escolhia-se uma governante de idade madura que soubesse criar um ambiente de elevado nível moral e de severidade. A partir dos sete anos, o filho acompanhava o pai na vida pública até completar a idade de dezasseis anos, etapa em que se concluía a educação propriamente dita¹⁵⁷. Notava-se uma grande influência da vida familiar, a qual suscitava um grande respeito pela autoridade do Estado¹⁵⁸.

Todo o rapaz que ficasse independente do *patria potestas* tornava-se um *pater familias*, o que geralmente só acontecia pela morte do primeiro e não pelo facto do filho atingir a maioridade ou se casar. Uma mulher só abandonava o poder do *patria potestas* se o seu *pater familias* a transferisse para o controlo do marido, *manus*, ou fosse emancipada deste, pela venda com atribuição de alforria a uma terceira parte, ou fosse

¹⁵³ Cf. J. GUILLEN, *Vrbs romana. Vida y costumbres de los romanos. Vol I.: La vida privada*, Sigueme, Salamanca 1977, 118.

¹⁵⁴ Cf. J. GUILLEN, *Vrbs romana*, 119.

¹⁵⁵ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1125.

¹⁵⁶ Cf. B. N. e S. M. T, *Patria potestas*, in *Oxford Dictionary of the classical world*, Oxford University, Oxford 2007, 1122.

¹⁵⁷ Cf. H. MARROU, 361-363.

¹⁵⁸ Cf. M. RODRIGUES, *Educação e autoridade: perspectiva histórica e reconsideração pedagógica*, Universidade do Minho, Braga 2007, 22-24.

adoptada ou se tornasse sacerdotisa de Júpiter ou Virgem Vestal, ou ainda se fosse enviada para o exílio¹⁵⁹.

Na estrutura familiar romana, o *pater familias* detinha poder judicial, podendo deliberar sobre a vida dos filhos recém nascidos, julgar sobre o casamento e herança a atribuir aos filhos adultos. Por exemplo, a lei de Augusto atribuía ao pai o poder de ordenar a pena capital à filha apanhada em flagrante adultério¹⁶⁰.

O *pater familias*, exercendo a autoridade central, era também o detentor de deveres únicos. Como tal, para além de ter de zelar pela educação dos filhos, incorria na responsabilidade das acções dos restantes membros da família, incluindo as transgressões legais contra as pessoas fora da família, salvo algumas excepções¹⁶¹.

Na sociedade latina o título de pai ultrapassava o uso familiar. A palavra “pai” podia ser usada para nomear um ancião venerável, ou o promotor de um género de trabalho, de um movimento ou de um grupo¹⁶². Por exemplo, Salústio, escritor do século I a. C., refere que os homens anciãos eleitos pelos cidadãos para o governo da cidade de Roma se denominavam de *Patres*¹⁶³. Salienta-se por este meio a importância que o mundo latino atribuía ao *mos maiorum*, a tradição dos antigos¹⁶⁴.

Ainda neste âmbito sobressai o uso documentado do tratamento de ministro do culto como *pater*, o qual pode ser entendido como título ou de paternidade espiritual do mestre ou como educador dos crentes. Esta tradição perpetuou-se no discipulado de pai-filho e na hereditariedade do sacerdócio, chegando à tradição do *patronus*, o qual

¹⁵⁹ Cf. B. N e S. M. T, *Patria potestas*, 1122.

¹⁶⁰ Cf. B. N e S. M. T, *Patria potestas*, 1122.

¹⁶¹ Cf. G. SCHIEMANN, *Pater familias*, in *Brill's Encyclopaedia os the ancient world. New Pauly* (ed. H. CANKIK e H. SCHEIDER), Boston 2007, 595-596.

¹⁶² Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1117-1118.

¹⁶³ Cf. SALÚSTIO, *As origens de Roma*, in M. PEREIRA, *Romana. Antologia da cultura latina*, Universidade de Coimbra. Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra ² 1986, 110-101.

¹⁶⁴ Cf. H. MARROU, *História da educação na antiguidade*, Herder, São Paulo 1966, 360.

ocupava o lugar de *pater collegii* no próprio grupo, papel que estaria em correspondência com o *pater familias*¹⁶⁵.

Como se constatou, a figura do *pater familias* é muito relevante no Império Romano. Como tal, a vivência da paternidade – familiar e eclesial – ficou naturalmente marcada pelo paradigma romano. Este dinamismo ficou mais acentuado a ocidente, em especial nos cristãos provenientes do paganismo, quer pela pré-compreensão existente ao anúncio do Evangelho, quer pelo choque que se deu entre a fé cristã e o poder instituído do *pater familias*.

2.2.2 A compreensão da paternidade humana no Antigo Testamento

A paternidade humana no Antigo Testamento é descrita com reverência, sendo dom e mandamento do Criador (cf. Gn. 1, 28). “Pai” diz-se em hebraico אב ² *ab*, palavra que pertence a uma raiz comum nas línguas semíticas. É décima primeira palavra mais usada no Antigo Testamento, surgindo por 1195 vezes; todavia, apenas por 15 vezes se refere a Deus¹⁶⁶.

No ambiente do Antigo Testamento a família era organizada em torno do pai¹⁶⁷, como se nota no uso da expressão *bêt-’ab* “casa do pai”. Esta descrição surge de *bêt-abi*, acádico, presente na carta de El-Amarna¹⁶⁸. A referência à *bêt-’ab* denota que identidade se constituía ao redor de um edifício, indiciando uma sociedade sedentária. É porém

¹⁶⁵ Cf. G. SCHRENK, Πατήρ, 1132-1134.

¹⁶⁶ Cf. E. JENNI, אב, ’ab, in *Diccionario teologico manual del antiguo testamento* (ed. E. JENNI e C. WESTERMANN), Tomo I: אב, ’ab - אב מֵאָתַי *mātay*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, 35-36. Cf. O. HOFIUS, *Father*, in *New Testament Theology* (ed. C. BROWN), The Paternoster press, Michigan 1977, 617.

¹⁶⁷ Cf. E. JENNI, אב, 36-37.

¹⁶⁸ El-Amarna é uma localidade junto do rio Nilo no Egito, onde em 1887 se descobriu um recinto citadino com mais de 300 placas de argila, com inscrições cuneiformes. Tratava-se do arquivo diplomático dos faraós Amenófis III (1413-1377 a.C.) e Amenófis IV (1377-1360 a.C.). Incluem sobretudo documentos destinados aos escribas da corte, e correspondência enviada e recebida pelo faraó. (Cf. J. FALCÃO, *Amarna*, in *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura. Vol. I:A-Amor, Verbo*, Lisboa s.d., 1617-1618.)

difícil dizer se este vínculo se estendia apenas aos filhos legítimos ou a todos os que se encontravam sobre a autoridade desta casa¹⁶⁹.

Dentro do ambiente familiar, o título de pai ou pais é usado igualmente para designar o avô (cf. Gn 48, 15-16, que afirma que Isaac e Abraão são “pais” de Jacob), como também o bisavô (cf. 2 Re 12, 19: Josafat, Jorán e Ocozias são apresentados como pais de Joás) ou ainda um número indeterminado de gerações¹⁷⁰. Aliás este pode ainda classificar um antepassado por excelência (cf. Is 43, 27), em especial o primeiro antepassado de um clã (cf. Jer 35, 6-18), de uma tribo (Daniel, Jos 19, 47, Jz 18, 28; Nm 18,2), de um grupo profissional (Gn 4, 21-22; 1 Cr 24, 19), de uma dinastia (1 Re 15, 3b.11.24), ou de um povo (Jos 24, 3; Is 51, 2; Dt 26, 5; Is 58, 4; 1 Cr 29, 18). Este título é ainda aplicado para referir alguns heróis epónimos com um sentido lendário (cf. Gn 9, 18.22, entre outros)¹⁷¹.

A presença quer do pai, quer dos antepassados é muito importante na fidelidade à aliança, a qual é expressão da acção salvífica de Deus. Assim parece ser o sentido da perícopie no livro do Deuteronomio: «Interroga o teu pai e ele te ensinará, os teus anciãos e eles te dirão» (Dt 32, 7). A transmissão da fé é uma missão importante do pai, assim como do ancião, exortando a guardar fidelidade à aliança que alierça a identidade de Israel como Povo de Deus. Este dinamismo interpessoal leva ao desenvolvimento do conceito de “pais”, os quais preservam a dimensão histórica-religiosa das afirmações sobre o Povo de Israel. Na perpetuidade das tradições patricarais, as gerações seguintes participam das promessas feitas aos pais, os quais foram os receptores dos bens divinos, em especial da terra e da descendência numerosa. Todavia, os pais não transmitem

¹⁶⁹ Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, 1152. Cf. E. JENNI, *Σξ*, 44-45.

¹⁷⁰ Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, 1153. Cf. E. JENNI, *Σξ*, 38-39.

¹⁷¹ Cf. E. JENNI, *Σξ*, 40-41.

somente os bens, mas também o pecado dos antepassados, que prejudica a relação com Deus e contribui para o pecado dos filhos¹⁷².

O uso religioso de *'ab* encontra-se igualmente na designação dos patriarcas de Israel. As referências a Deus como o “Deus de Abraão”, “Deus de Isaac e Jacob” remetem para uma compreensão da religião dos pais. O patriarca é o homem que acolhe e transmite a revelação de Deus, desvelando o Seu rosto como relacional e social, diferenciando-se do naturalismo mais próprio dos cultos idolátricos¹⁷³. Os patriarcas são por isso a garantia da fidelidade do Povo de Deus e incluem em primeiro destaque Abraão, Isaac e Jacob; em outras passagens mais tardias faz-se referência ao pai Israel ou ao pai David, designando a continuidade na veneração de Deus dentro da família ou dinastia, como por exemplo na expressão «o Deus de nosso pai Israel» (1 Cr 29, 10)¹⁷⁴.

O uso figurado de *'ab* sendo raro, expressa maioritariamente a figura da preservação da memória. Neste âmbito, o “pai” é entendido como o protector da comunidade, em especial, as personalidades jurídicas e sacerdotais; por exemplo, os servos poderiam tratar o senhor por pai (cf. 2 Re 5, 13). Esta percepção é ainda constatável em expressões como «pai e sacerdote» (cf. Jz 17, 10; 18. 19), «pai para os habitantes de Jerusalém e da casa de Judá» (cf. Is 22, 21), e mesmo o nome do trono do Messias: «pai eterno» (cf. Is 9, 5). O livro de Juízes (Jz 17) narra ainda o convite que Miqueias faz a um jovem (*na'ar*) de Belém para ele ser seu pai e sacerdote (cf. Jz 17, 10)¹⁷⁵.

¹⁷² Cf. E. JENNI, *אב, 'ab*, 49-52.

¹⁷³ Cf. E. JENNI, *אב, 'ab*, 47.

¹⁷⁴ Cf. E. JENNI, *אב, 'ab*, 47-48.

¹⁷⁵ A associação da paternidade e do sacerdócio nos textos referidos permite especular se existirá alguma ligação entre a figura do pai familiar com o sacerdócio, tese que parece reforçada quando se tem presente o papel de líder do pai na ceia judaica. Alguns apontam que esta coincidência entre pai e sacerdote pode advir da cultura mesopotâmica e egípcia (Cf. G. QUELL, *Πατήρ*, 1154-1164.). Esta influência é ainda mais notória na vida de José, filho de Jacob, que foi «pai do faraó (*אֲבִי הַמֶּלֶךְ – el-'ab*), senhor da sua casa e árbitro de todo o país do Egipto» (cf. Gn 45, 8). Este título parece ser uma adaptação do título egípcio “pai de Deus” (*yt-ntr*), para evitar o escândalo de chamar Deus a um homem. Efectivamente, era tradição

A palavra 'ab expressa ainda a relação mestre-discípulo, à semelhança do que no futuro se designará de paternidade espiritual. Algumas vezes o líder de um grupo de profetas era apelidado de 'ab, situação que é descrita na relação do profeta Eliseu com Elias, que o trata por 'abi – “meu pai”. O mesmo sentido é ainda registado na literatura sapiencial, sobretudo no livro dos provérbios, quando o mestre usa a expressão de «meu filho» (*b^enī*) (Prov 1, 8)¹⁷⁶.

A relevância da paternidade no Povo de Israel era por isso muito significativa, e constituía-se como importante referência de autoridade para assegurar a fidelidade à Aliança, como se denota na reverência com que o Povo invocava os patriarcas e os pais. Encontra-se neste âmbito uma importante nota de preservação da identidade do Povo de Deus, que não vai ser esquecida na vida da Igreja, embora conheça novas configurações à luz da revelação cristã.

2.2.3 A compreensão da paternidade humana no Novo Testamento

O Novo Testamento refere-se mais à paternidade divina do que à humana. Aqui a palavra *πατήρ* ocorre 414 vezes no Novo Testamento, reportando-se mais de 250 vezes a Deus e 150 aos homens¹⁷⁷. Esta realidade ilustra a alteração paradigmática face à Antiga Aliança, mostrando que um dos centros do Novo Testamento é precisamente a revelação da paternidade de Deus Pai em Jesus Cristo. Não obstante esta constatação, o

no ambiente egípcio que o educador do príncipe herdeiro fosse tratado por pai (Cf. E. JENNI, *ⲙⲁ*, 42-43.), sendo o faraó considerado filho de Deus (Cf. O. HOFIUS, *πατήρ*, 616.).

A descrição de José como grão-vizir (cf. Gn 41, 43-49) aproxima-me muito dos atributos de sacerdote de *Ma'at*. O principal atributo do ministro do faraó era o culto de *Ma'at*. *Ma'at*, era a deusa filha de Rá, Deus Sol e personificava a ordem universal, nomeadamente no equilíbrio cósmico, na norma jurídica, verdade, equidade e justiça. A veneração de *Ma'at* era, no entendimento egípcio, condição necessária para garantir a recta conduta. (cf. AA.vv., *Maât*, in *Dicionário Enciclopédico das religiões. Volume II: K-Z* (ed. H. SCHLESINGER e H. PORTO), Vozes, Petrópolis 1995, 1645).

¹⁷⁶ Cf. E. JENNI, *ⲙⲁ*, 41-42.

¹⁷⁷ Cf. O. MICHEL, *Πατήρ, τρός, ό*, 53.

Novo Testamento, em especial os escritos paulinos, contém importantes referências ao exercício da paternidade humana que excedem o uso estritamente familiar.

Apenas os evangelhos sinópticos se referem à paternidade humana no contexto familiar, retomando as categorias do Antigo Testamento. O evangelista coloca a atitude de honrar pai e mãe como um dos mandamentos de Deus (cf. Mc 10, 19), ainda que o seguimento de Cristo para o anúncio do Reino esteja acima dos valores familiares (cf. Lc 9, 60).

O apóstolo Paulo afirma que cabe ao esposo e pai ser a cabeça da família, estabelecendo uma analogia entre a relação esponsal e a relação de Cristo e a Igreja. A justiça (*δίκαιον*) (cf. Ef 5, 22 - 6, 9) implica a submissão (*ύποτασσόμενοι*) da esposa ao marido, à imagem da Igreja a Cristo (cf. Ef 5, 21), exigindo o amor (*άγαπη*) do marido à esposa (cf. Ef 5, 25). À imagem do mistério (*μέγα μυστήριον*) da relação Cristo e a Igreja, o marido deve reproduzir as atitudes de Cristo, que Paulo as nomeia em santificar (*άγιάση*) e purificar (*καθαρίσας*). A estrutura familiar é ainda completada pela atitude de obediência (*ύπακούετε*) e honra (*τίμα*) dos filhos para com os pais (*γονεῦσιν*) (Ef 6, 1). A Carta aos Colossenses possui as mesmas orientações (cf. Col 3, 18 - 4, 1). Portanto, o apóstolo Paulo valoriza a autoridade do pai à imagem da cultura clássica e do Antigo Testamento; todavia a fundamentação da vida familiar é o Senhor (*Κύριος*) (cf. Ef 5, 20; 6, 1. 4; Col 3, 18. 20)¹⁷⁸.

Este mesmo sentido é partilhado na carta aos Hebreus. A autoridade paterna de Deus encontra-se em analogia com a humana, pois Ele corrige porque ama (cf. Heb. 12, 7). O sentido dos escritos sapienciais (cf. Prov. 3, 12) coloca a correção paterna como parte integrante da educação, sendo que a paternidade humana fica subordinada à paternidade divina da qual provém a Vida.

¹⁷⁸ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1275-1277.

O sentido da paternidade no decurso no Novo Testamento ultrapassa o nível familiar. Não raras vezes o anunciador da Palavra de Deus torna-se, pela fé, pai dos discípulos. É com esta perspectiva que se encara a paternidade do apóstolo Paulo para com as comunidades por ele evangelizadas, e de modo especial, em relação a alguns dos seus discípulos. Neste contexto, Paul Ternant considera São Paulo como o teólogo da paternidade espiritual¹⁷⁹.

A paternidade em Paulo de Tarso pode ainda ser enquadrada no entendimento greco-latino. A figura do *pater familias* no império romano era extremamente importante. Este garantia a disciplina e a regulação de todos os elementos da família, constituindo-se como figura jurídica. No apóstolo assinala-se a presença da autoridade, mas à qual se associa a nota de uma extrema afeição pelas comunidades por ele convertidas (1 Tes 2, 11-12; 1 Cor 4, 14-16; Fil 2, 22; Flm 10), evidenciando-se dois vectores característicos da paternidade: autoridade e afectividade¹⁸⁰.

A afectividade paterna é notória na Primeira Carta aos Coríntios, um dos escritos cristãos mais antigos. Paulo é pai para os Coríntios por os gerar em Cristo pelo evangelho; não se trata de um título de honra, nem parece provável que o apóstolo fosse assim tratado. O enfoque dá-se na transmissão da vida pela profissão do mesmo evangelho, do qual o apóstolo está ao serviço. Existe aqui uma importante nota de distinção do cristianismo face ao judaísmo – não se promove a dependência do discípulo ao mestre, pois a relação assenta na fé (*ἐν πίστει*) (1 Tim 1, 2; Tit 1, 4; 1 Cor 4, 17)¹⁸¹.

Paulo afirma-se como o pai da comunidade (cf. 1 Cor 5, 15) em virtude da pregação do evangelho de Cristo. Nas suas epístolas por várias vezes refere explicitamente o acto de gerar (*γεννάω*) (cf. 1 Cor 4, 15; Gal 4, 19; Flm 10); em outras passagens, Pau-

¹⁷⁹ Cf. P. TERNANT, *Padres y Padre*, in *Vocabulario de teología bíblica* (ed. X. LÉON-DUFOUR), Herder, Barcelona 1980, 624.

¹⁸⁰ Cf. T. BURKE, *Pauline paternity in 1 Thessalonians*, in *Tyndale Bulletin* 51.1, 2000, 59-80.

¹⁸¹ Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1280-1281.

passagens, Paulo dirige-se, como Jesus, aos seus discípulos como filho (τέκνον) (1 Cor 4, 17), filho amado (ἀγαπητῶ τέκνω) (2 Tim 1, 2) e verdadeiro filho (γνησίῳ τέκνω) (Tit 1, 4).

À nota da afectividade paterna, associa-se a sua autoridade. Em Paulo esta está implícita pelo uso de expressões imperativas que pretendem induzir determinados comportamentos, como é o caso de «exortamos» (παρακαλοῦντες), «encorajamos» (παραμυθούμενοι) e «advertimos» (μαρτυρόμενοι) (1 Tes 2, 12) na Primeira Epístola aos Tessalonicenses e na Primeira Carta aos Coríntios de «admoestar» (νουθετῶν) (1 Cor 4, 14)¹⁸².

A autoridade de pai ainda se nota pelo uso do modo imperativo nas cartas pastorais, como se regista na Segunda Epístola a Timóteo. Paulo orienta Timóteo para a fidelidade ao ensinamento recebido, à imagem do seu próprio modo de vida, da sua fé e paciência, do seu amor fraterno e da sua resistência nas perseguições e sofrimentos (cf. 2 Tim 3, 10-12), como o discípulo pôde testemunhar (cf. 2 Tim 3, 11). Trata-se de uma exortação não apenas intelectual, mas sobretudo existencial, que exige a vida de quem anuncia e que no caso de Timóteo implica o bom exercício do ministério.

2.2.4 A paternidade nas relações eclesiais

O desenvolvimento da paternidade na vida da Igreja ultrapassou os matizes familiares como já se havia notado com o apóstolo Paulo. Agora pretende-se considerar a paternidade no âmbito eclesial até ao final do século IV, período de tempo que culmina com a existência de Vicente de Lérins, monge que definiu na sua essência o perfil de identidade de um Padre da Igreja.

¹⁸² Cf. G. SCHRENK, *Πατήρ*, 1281-1282.

Nos primeiros três séculos da vida da Igreja a função daqueles que hoje são apelidados de “Padres da Igreja” residia essencialmente em gerar fiéis para a Mãe Igreja por meio dos Sacramentos de Iniciação Cristã e da pregação da Palavra de Deus¹⁸³. Assim, uma das primeiras concretizações da paternidade eclesial acontece em relação aos bispos. Estes foram chamados os pais da fé, à semelhança do que se havia passado com os apóstolos¹⁸⁴.

A paternidade episcopal acontece em estreita relação com a vida familiar. A família, no seguimento da tradição antiga permanece a primeira sede de educação, à qual acresce, em virtude da forte influência da cultura hebraica, a formação da consciência religiosa. É por receio de contaminação pagã que algumas vozes da Igreja recusam que os pais confiem a educação dos filhos a uma escola pagã¹⁸⁵. O problema da educação em ambiente pagão é porém bastante complexo, pois os cristãos dependiam parcialmente dos manuais pagãos para aprenderem a ler, correndo aí o risco de se paganizarem. Neste sentido são vários os autores que reconhecendo esta necessidade, exortam a um cuidado posterior de formação essencialmente cristã, como é patente no escrito de S. Basílio dirigido a seus sobrinhos, *sobre a leitura dos autores profanos*¹⁸⁶.

O debate da relação da cultura clássica com o cristianismo conheceu várias posições. No Oriente, enquanto uns, como Celso, repudiavam o cristianismo, por pensar que os cristãos desprezavam a tradição dos antigos, outros como Justino ou Orígenes procuraram a harmonia das duas formas. Na verdade, Werner Jaeger constata que os cristãos gregos acolhem melhor o apoio da razão e das formas clássicas, ao passo no ocidente «a mentalidade romana acentua o factor da personalidade na aceitação da fé cristã e o fac-

¹⁸³ Cf. A. DE HALLEUX, *Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique ?*, in *Lés Pères de l'Église au XX^e Siècle. Histoire-Littérature-Theologie*, Cerf, Paris 1997, 513.

¹⁸⁴ Cf. H. DROBNER, *Manual de patrología*, Herder, Barcelona 1999, 17. Cf. L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, Editorial Verbo Divino, Navarra 1996, 16.

¹⁸⁵ Cf. H. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 480.

¹⁸⁶ Cf. H. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 486-491.

cristã e o factor suprapessoal da autoridade»¹⁸⁷. Tratava-se para estes últimos de salvaguardar a distinção da fé cristã de qualquer outra cultura e de preservar a sua relação com o anunciador, guardando o depósito da fé recebida, como se notou na Segunda Epístola a Timóteo. O esforço de distinção da fé face à cultura pagã dominante foi desenvolvido por muitos bispos, sobretudo na preparação dos neófitos para o baptismo, razão pela qual estes são apelidados de pais¹⁸⁸.

A concretização da paternidade no ambiente eclesial encontrou diversas configurações para além das figuras episcopais. Os estudos filológicos de G. W. Lampe¹⁸⁹ permitem inferir a abrangência do uso da palavra *πατήρ*. A primeira referência perpetua o uso antigo, como acontecia em Homero, de designar os mestres de filosofia por pais, como é o caso de Justino (Séc. II). O uso eclesial da palavra *πατήρ* é visível na designação dos apóstolos desde o século I, como se nota em escritos de Clemente Romano, em várias actas de martírio, na Constituição Apostólica (Séc. IV) e até nos escritos de João Crisóstomo (Séc. V). Os apóstolos de Cristo foram chamados os pais dos crentes, uma vez que os geravam para a vida nova no baptismo, os educavam e os ensinavam pelo anúncio do evangelho. Mais uma vez a compreensão da paternidade se enquadrava pela reverência do discípulo que trata o seu mestre de pai. Ireneu de Lião retoma esta linguagem no *Adversus Haereses*¹⁹⁰, assim como Clemente de Alexandria que expressa a mesma realidade¹⁹¹:

As palavras são filhas da alma, do mesmo modo que os meninos o são do corpo. Por isso, chamamos pais aos que nos catequizaram, pois a sabedoria é comunicativa e amiga dos homens. É com este sentido que Salomão diz: “Filho, se ao receberes a expressão do meu preceito e a guardares dentro de ti, o teu ouvido a obedecerá sabiamente. Isto indica que a palavra é semeada e

¹⁸⁷ W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e Paideia grega*, 51.

¹⁸⁸ Cf. H. MARROU, *História da educação na antiguidade*, 480.

¹⁸⁹ Cf. AA.vv., *Πατήρ, τρός, ό, A patristic greek lexicon, with addenda et corrigenda*, (ed. G. W. LAMPE), Oxford. Clarendon, Hong Kong 1991, 1050-1051. Sigo de perto a reflexão apresentada pelo autor.

¹⁹⁰ Cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses* IV, 41, 2 (ed. A. ROUSSEAU), SCh 100, Cerf, Paris 1965, 986.

¹⁹¹ Cf. J. QUASTEN, *Patrologia I. Hasta el Concilio de Nicea*, BAC, Madrid 1961, 11.

e enterrada na alma do discípulo como a semente na terra, sendo esta a plantação espiritual. Daí que também acrescente: Dirigirás o teu coração para a prudência e voltarás a cabeça para a instrução do teu filho. Assim, parece-me que quando uma alma que se une a outra e um espírito a outro pela presença da palavra, a semente cresce e produz vida; e todo o que é educado vem, em virtude da obediência, a ser filho do educador¹⁹².

O uso de *πατήρ*, no seguimento da tradição bíblica, era desde o século II recorrentemente dirigida aos antigos patriarcas, e que se encontra presente por exemplo, nos escritos de Clemente Romano, Barnabé, ou na Carta a Diogneto e aos sacerdotes da Antiga Aliança, como fez Cirilo de Alexandria no século V. De notar que João Crisóstomo designa os presbíteros da Igreja como pais, numa homília sobre os Actos dos Apóstolos¹⁹³.

O tratamento de pai é ainda alargado para designar os autores eclesiásticos desde o século III com Clemente de Alexandria, e encontra ecos nas obras de Orígenes e Basílio de Cesareia.

O título de *πατήρ* foi adoptado em ambiente monástico, onde estava fortemente associado ao sentido da paternidade espiritual, expressando a relação do mestre com o seu discípulo para o fazer crescer livre na fé. Entre outros, refira-se a relação de S. Antão, apelidado de pai (*abba*), com o seu discípulo predilecto Serapião, que se tornou bispo de Thumis (Egipto). O conhecimento da cultura clássica não era elemento relevante nestas relações, pois enquanto o primeiro desconhecia os escritos gregos, o segundo era um dos homens mais cultos do seu tempo. Importava, pelo contrário, ser versado na Sagrada Escritura¹⁹⁴.

Por fim, a designação de “Padre da Igreja” irrompe no contexto da crise ariana. A expressão é articulada inicialmente em grego, mas transita muito rapidamente para o

¹⁹² CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata I, 1, 2-2, 1* (ed. M. RODRÍGUEZ), Fuentes Patristicas 7, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996, 68-70.

¹⁹³ Cf. JOÃO CRISÓSTOMO, *Hom. 1, 3 in Act 9:I* in AA.vv., *Πατήρ, πρὸς, ὁ*, *A patristic greek lexicon, with addenda et corrigenda*, 1050.

¹⁹⁴ Cf. G. BUNGE, *La paternità spirituale. Il vero «gnostico» nel pensiero di Evagrio*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2009, 29.

ambiente latino. Esta é cunhada para designar os participantes do Concílio de Niceia em 325 (Sec. IV)¹⁹⁵. A expressão é retomada em Eusébio de Cesareia na obra *Contra Marcellum* (341-351)¹⁹⁶, formulada como *ἐκκλησιαστικούς πατηρούς*. Esta noção, embora com enunciação diferente, repete-se no *Symbolum synodi Sirmiensis* (359) e no Concílio Ecuménico de Constantinopla (381), assim como em Gregório de Nissa e João Crisóstomo¹⁹⁷.

Basílio de Cesareia desenvolve pela primeira vez o “argumento patrístico” (*argumentatio patristica*) na obra *De spiritu sancto* (374-375), na qual apresenta uma lista de Padres para sustentar a sua afirmação doutrinal¹⁹⁸. Esta formulação está patente recorrentemente em textos que visam assegurar a ortodoxia da fé, presente na acção evangelizadora de pessoas concretas. Reflecte por isso o cuidado originário eclesial dado à transmissão integral do depósito da fé.

Este conceito apresenta uma estreita relação com a Sagrada Tradição. Com efeito, a paternidade do bispo assenta na transmissão da fé, feita em continuidade e em comunhão na ortodoxia com a sucessão apostólica. Por isso, não se expressa aqui uma infalibilidade, mas o estabelecimento de uma *regula fidei*.

Os sentidos da paternidade referidos na patrística grega transitam para a patrística latina. Deste modo é possível encontrar em Paulino de Nola e em Agostinho de Hipona, no século IV, a referência à paternidade associada aos “primeiros pais”, os patriarcas. Aliás, o Hiponense apelida de *pater* e *abba* os monges; por outro lado, é

¹⁹⁵ Cf. H. DROBNER, *Manual de patrología*, 18.

¹⁹⁶ Cf. G. GOULD, Review of *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology* by Joseph T. Lienhard (Washington 1999), in *Journal of Theological Studies* 58 (2), 2007, 805-806.

¹⁹⁷ Cf. H. R. DROBNER, *Manual de patrología*, 18.

¹⁹⁸ Cf. BASÍLIO DE CESAREIA, *De spiritu Sancto*, XXIX, 71-71 (ed. B. PRUCHE), SCh 17 bis, Cerf, Paris ² 1968, 500-514. Cf. H. R. DROBNER, *Manual de patrología*, 18.

também chamado de pai por Pelágio, que lhe reconhece a paternidade apostólica, dirigindo-se a este por «*uenerabili patri episcopo Augustino*»¹⁹⁹.

Em Agostinho nota-se, à semelhança de Basílio de Cesareia, o uso da *argumentatio patristica* para sustentar as próprias afirmações no seio dos debates com Pelágio. Esta técnica desenvolveu-se depois do Concílio de Niceia, designando por Pais os representantes da fé autêntica. Trata-se de uma expressão que se encontra em analogia com os Patriarcas vetero-testamentários, constituindo-se com autoridade de testemunhas fiéis da Tradição. Conheceu um amplo desenvolvimento pelo uso que Cirilo de Alexandria lhe deu na refutação do nestorianismo, tendo-se tornado muito divulgada após o concílio de Éfeso, o qual se refere às *sententiae Patrum* como elemento importante da interpretação da Sagrada Escritura²⁰⁰.

Esta evocação da autoridade dos Padres para sustentar a ortodoxia da fé encontra raízes na cultura romana, que via nos seus elementos mais antigos a base da sua identidade. Na cultura antiga, as *Instituta Veterum* e o *mos maiorum* regulavam a vida da sociedade, em especial a religião (*ius sacrum*), opondo-se com grande veemência às inovações e revoluções, sem que com isso não deixassem de denunciar as injustiças. Esta situação é por exemplo visível na transposição de conceitos jurídicos romanos para a teologia como por exemplo, *Dominus, aequitas, salus aeterna, corpus*, entre outros²⁰¹. Por conseguinte, este carácter de jurisprudência dos escritos dos Pais garantia o *consensus omnium*, que na vida da Igreja se tornou um dos máximos critérios para a

¹⁹⁹ Cf. A. BLAISE, *Pater*, in *Dictionnaire latin-français de auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, 599-600.

²⁰⁰ Cf. B. STUDER, *Argumentación patristica*, in *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana. Vol. I: A-I* (ed. A. DI BERARDINO) Sígueme. Institutum Patristicum Augustinum, Salamanca 2001, 199-201.

²⁰¹ Cf. B. STUDER, *Instituta Veterum* in *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 323-331.

autenticidade da fé²⁰². Por outro lado, o uso das categorias latinas expressa um importante passo dado na fé cristã, evidenciando o zelo patrístico de levar o Evangelho aos povos pagãos, de lhe dar um *intellectus fidei*, de o apresentar na forma de um discurso humano compreensível para todos²⁰³.

O conceito de Padres da Igreja enraíza-se, como já se notou, na transmissão da fé ortodoxa. Por isso, os Padres eram aqueles a quem se recorria para esclarecer a dúvida em matéria de fé²⁰⁴. Esta atitude revela o cuidado eclesial dado à preservação da integridade do depósito da fé desde os primeiros tempos. Vicente de Lérins foi um destes Padres, tendo sido o primeiro a estabelecer critérios para a compreensão da relação do *consensus omnium* dos Padres da Igreja com a *argumentatio patristica* na interpretação da Sagrada Escritura, tema que será apresentado no próximo capítulo²⁰⁵.

²⁰² Cf. B. STUDER, *Bibbia letta nella chiesa* in *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 451-460.

²⁰³ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*, 34, in AAS 82, Vaticano 1990, 622-623.

²⁰⁴ Cf. H. DROBNER, *Manual de patrología*, 19.

²⁰⁵ Cf. B. STUDER, *Argumentación patristica*, 200.

3. Vicente de Lérins e a Identidade dos *Patres Ecclesiae*

A reflexão que tem vindo a ser efectuada neste estudo teve o objectivo de fornecer uma contextualização histórica e teológica da Igreja da Gália, de forma a perceber os motivos que levaram Vicente de Lérins a escrever uma obra como o *Commonitorium*. A par deste entendimento, o entendimento da noção de “pai” nos primeiros séculos da vida da Igreja, e em especial dos *Patres Ecclesiae*, é necessário para interpretar o lugar e importância que Vicente de Lérins atribui aos Padres da Igreja. A anterior abordagem destes dois assuntos permitirá agora compreender de forma muito mais profunda a obra do *Commonitorium*, segundo o objectivo proposto para este trabalho.

3.1 *Obra do Commonitorium*

3.1.1 Datação, género e destinatários

Da obra do *Commonitorium*, redigida por Vicente de Lérins, conhecem-se quatro manuscritos, que se conservam na Biblioteca Nacional de Paris, os quais datam do século VII/IX até ao século XII. Todos estes manuscritos parecem ter tido origem no mesmo modelo e têm por título *Incipit tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et uniuersitate aduersus profanas omnium haeticorum nouitates*²⁰⁶. A *editio princeps* do *Commonitorium* foi realizada em 1528, na cidade de Basileia, por João Sichard, provavelmente a partir de um códice hoje perdido²⁰⁷.

²⁰⁶ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione, Commonitorio. Estratti*, Paoline, Milano 2008, 9.

²⁰⁷ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 124.

O nome *Commonitorium*, pelo qual é mais conhecido, advém de um manuscrito, que não está incluído nos quatro já referidos, cujo título é *Peregrini commonitorium aduersus haereticus*²⁰⁸.

Quanto à datação, na medida em que o autor indica que iniciou este trabalho três anos depois do Concílio de Éfeso, podemos situar com segurança a redacção desta obra no ano 434. A compreensão do título de *peregrinus*, que o autor se atribui, enquadra-se no contexto histórico, que já foi apresentado no primeiro capítulo. A nota de Genádio de Marselha, *De uiris illustribus*, redigida vinte anos depois do *Commonitorium*, indica que já nesta altura uma porção significativa do segundo livro se havia perdido, tendo os dois volumes sido concatenados num só, distinguindo-se perfeitamente o primeiro do segundo²⁰⁹.

Esta obra enquadra-se no contexto cultural e eclesial. Vicente de Lérins indica que escreveu este livro para o auxílio da sua memória (cf. *Commonitorium* I, 1), situação que justifica o título da obra. Esta acção era recorrente no contexto cultural envolvente, pois o género *Commonitorium* era já conhecido. O seu uso era comum tanto entre escritores pagãos, como por exemplo Quinto Aurélio Símaco, mas também eclesiásticos – veja-se o caso de Sulpício Severo – e tinha por objectivo evitar o esquecimento de elementos ou dados importantes do próprio ou de outro autor.

No decurso dos séculos IV e V, este género encontrou particular acolhimento no seio de uma Igreja preocupada em combater as heresias. Em tal contexto, era costume corrente registar por escrito as listas e os conteúdos fundamentais das heresias, indicando-se também, de modo sintético, o modo como estas deveriam ser refutadas. É o mesmo modelo e preocupação que encontramos na obra de Vicente de Lérins. A

²⁰⁸ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis, Commonitorium. Excerpta*, CC 64, Brepolis, Turnholt 1985, 128-129.

²⁰⁹ Cf. R. DEMEULENAERE, *Prefacio de Vicentii Lerinensis*, 127. Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 39-41.

utilidade prática e pastoral deste tipo de documentos é evidente, pois facilmente se tornava acessível a um público que não fosse muito erudito. O carácter pedagógico e simples associado a um estilo retórico cuidado leva igualmente muitos a não desprezarem a possibilidade de ter servido de manual de instrução para os monges mais novos do mosteiro de Lérins; recorde-se, a este propósito, que Euquério de Lião confiou a Vicente a educação dos seus dois filhos²¹⁰.

Os séculos IV e V da Igreja na Gália ficaram marcados pela acesa discussão e confronto com as heresias que se foram sucedendo quanto à interpretação da doutrina da fé e no cuidado de evitar toda a novidade que adulterasse ou acrescentasse algo ao *corpus* doutrinal. Por exemplo, é no século IV que se faz a tradução do grego para o latim da obra de Ireneu de Lião, *Adversus haereses*, sobretudo pelo interesse que suscitava a formulação da *regula fidei*, a regra da fé, que o bispo formulou como *regula veritatis*²¹¹. Com efeito, nota-se a influência de Ireneu na obra de Vicente de Lérins, que também se havia debatido com uma heresia – o gnosticismo – e que alicerçou o sentido da interpretação eclesial da Sagrada Escritura e da Tradição. Todavia, o monge de Lérins coloca menor ênfase na apostolicidade da doutrina e na função do magistério que o bispo Ireneu²¹².

3.1.2 Estrutura do texto

A primeira parte da obra contém a tese principal, na qual o autor indica que as heresias surgem em virtude da introdução de novidades na Tradição, apresentando sinteticamente as heresias que a Igreja havia condenado até ao século IV. A fidelidade

²¹⁰ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 96-110.

²¹¹ IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses* III, 2, 1 (ed. A. ROUSSEAU e L. DOUTRELEAU), SCh 211, Cerf, Paris 1974, 26.

²¹² Cf. E. CONTRERAS e R. PEÑA, *Introducción al estudio de los padres latinos. De Nicea a Calcedonia. Siglos IV y V*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Argentina 1994, 135. Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 89.

da Igreja reside em guardar a Tradição que vem de e por meio de seus Pais, e que «tem sido acreditado em todo o lado, sempre e por todos» (*Commonitorium* II, 5). Neste sentido, importa cuidar de forma especial da correcta interpretação da Sagrada Escritura, à luz da Tradição, na qual pode acontecer o saudável o desenvolvimento dos dogmas.

O conhecimento que se tem da segunda parte está limitado ao final, havendo-se perdido a restante informação. Aqui é apenas possível encontrar a conclusão da obra, com um resumo da primeira parte, a narração dos acontecimentos do concílio de Éfeso e seus intervenientes, assim como se descreve duas cartas pontifícias.

A distinção clara dos dois blocos nesta obra não impede todavia a unidade das partes conhecidas. De facto, o final da primeira parte (XXVIII, 16) remete para a necessidade da segunda, e na segunda parte apresenta-se um brevíssimo resumo da obra inicial. Scherliess chega mesmo a apresentar uma hipótese de estrutura da obra, enquadrando-a num esquema retórico clássico de discurso²¹³, e que tem o seguinte aspecto:

1. Premissa: I
2. *Narratio, propositio, explicatio*: II-III
3. Desenvolvimento do tema: IV-XXXII
 - 3.1 *Illustratio*: IV-VI
 - 3.2 *Confirmatio*: VII-IX
 - 3.3 *Refutationes*: X-XXXII
4. *Peroratio*: XXXIII

O número inicial apresenta o tom do autor para a obra, notando-se o respeito que este tem pela Tradição dos Pais.

Os números II-III são, segundo este esquema, a base da obra, onde o autor apresenta aquilo que é frequentemente considerado como o cânone lerinense (cf. II, 5) e que representa o critério central para a interpretação da Sagrada Escritura. Esta tese é desen-

²¹³ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 102-106. A autora apresenta o pensamento de C. SHERLIESS, *Literatur und conversio. Literarische Formen im monastichen Umkreis des Klosters von Lérins*, Frankfurt am Mein 2000, 194-242.

desenvolvida ao longo do texto, sendo ilustrada (*illustratio*) entre os números IV a VI com exemplos históricos das heresias conhecidas.

Scherliess identifica entre os números VII-IX a *Confirmatio*, incluindo-se aqui o modo como o Apóstolo Paulo combateu os desvios da fé nas comunidades cristãs por ele fundadas.

O maior bloco corresponde às *Refutationes* e inclui as duas secções do *Commonitorium*. Em termos gerais, Vicente de Lérins apresenta entre os números X-XX o motivo de Deus permitir as heresias na vida da Igreja, concretizando a sua exposição com os casos de Fotino, Apolinário, Nestório, Orígenes e Tertuliano. Ainda nesta parte, o monge de Lérins apresenta um resumo da doutrina católica, aprovada nos concílios anteriores. As *Refutationes* continuam entre os números XXI-XXVII, nas quais o autor desenvolve um comentário bíblico a 1 Tim 6, 20-21, sustentando o correcto modo do desenvolvimento da doutrina. A terceira parte deste bloco integra os números XXVIII-XXXII. De especial importância é o número XXVIII para este estudo, onde se descreve o lugar teológico dos Padres da Igreja e sua relação com a Tradição. Os restantes números integram o segundo *Commonitorium*, do qual só se conhece a parte final; aqui distingue-se com exemplos históricos o lugar dos Padres.

A *peroratio*, ou conclusão, retoma a tese original no sentido de afirmar a necessidade da Igreja preservar a Tradição e de condenar as novidades que adulteram o depósito da fé.

A percepção da estrutura retórica da obra permite intuir uma intencionalidade de redacção pela parte de Vicente de Lérins, possivelmente excedendo o uso pessoal (cf. I, 1). Todavia, a identificação de uma estrutura retórica numa obra que não é conhecida na totalidade deve ser sempre tida com bastante precaução.

3.2 A Tradição e a Paternidade dos Patres Ecclesiae

A obra do *Commonitorium* condensa no seu estilo pedagógico a formulação de critérios para refutar a introdução de novidades nos dogmas da Igreja, estabelecendo que a interpretação da Sagrada Escritura se dá concomitantemente com a Sagrada Tradição. A simplicidade do texto não ofusca a sua clareza e radicalidade, como o tornam mais acutilante. Trata-se de um escrito muito importante, especialmente valorizado depois do século XVI, tendo sido amplamente utilizado aquando da Reforma por protestantes e católicos.

Sendo objectivo do presente estudo, o de identificar o papel central que os *Patres Ecclesiae* têm na transmissão da fé, o recurso à obra do *Commonitorium* permite identificar dois cânones de trabalho teológico. O primeiro concerne a preservação do depósito da fé e da regra da fé; o segundo diz respeito ao modo do progresso teológico. Em qualquer dos campos a referência aos *Patres Ecclesiae* é essencial, uma vez que os Padres da Igreja foram os fiéis receptores e comunicadores da fé apostólica, assim como pioneiros e fundadores daquilo que se tornou a “regra” da fé.

3.2.1 Análise do texto

3.2.1.1 Critérios para a escolha dos trechos

A importância dos *Patres Ecclesiae* pode ser explicitada com o texto do *Commonitorium*, sobretudo no que se refere ao lugar destes na recepção, compreensão e transmissão ortodoxa da fé, assim como no que concerne à definição teológica da própria noção de “Padre da Igreja”. Uma vez que é sobretudo este último aspecto que orienta tematicamente este trabalho, não deve esperar-se do mesmo uma investigação aprofundada de toda a obra nem de todos os outros temas nela relevantes. Centrar-se-á,

por isso, sobretudo no primeiro livro do *Commonitorium*, especialmente nos trechos que remetem para o papel dos *antigos* no acto de crer e transmitir a fé, em contraste com o *modus operandi* dos hereges.

O trabalho de tradução dos excertos da obra foi feito a partir do textos da edição crítica de R. Demeulenaere, (cf. Anexo II) ²¹⁴, tendo sido auxiliado com a correspondente em língua italiana²¹⁵, assim como com traduções em língua francesa²¹⁶ e inglesa²¹⁷, as quais são baseadas em edições latinas mais antigas e não críticas.

3.2.1.2 Comentário aos textos seleccionados

A) A interpretação da Sagrada Escritura na Igreja

O período de tempo posterior ao Concílio de Niceia foi marcado pela procura da fidelidade à regra da fé, de maneira que a Tradição recebida não fosse deturpada por interpretações parciais. A preocupação apologética do cristianismo perante o paganismo dos primeiros séculos deu lugar à formulação das verdades da fé em termos e conceitos dogmáticos, sempre com base na Escritura e na Tradição e com a preocupação de manter a fidelidade aos “Pais na fé”. Por isso, a atenção da Igreja recaía sobre o modo da correcta interpretação da Sagrada Escritura, na qual se reconhecia autoridade da Igreja.

²¹⁴ VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium. Excerpta* (ed. R. DEMEULENAERE), CC 64, Brepols, Turnholt 1985, 127-231. Thomas Guarino avalia este texto como normativo do estudo teológico, o qual se apresenta muito similar às versões já conhecidas, diferenciando-se por pequenas alterações ortográficas (cf. T. GUARINO, *Vicent of Lérins and the hermeneutical question. Historical and Theological reflections*, Gregorianum 75 (3), 1994, 492).

²¹⁵ Usou-se a obra VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio. Estratti* (ed. C. SIMONELLI), Paoline, Milano 2008. A autora recorre à mesma versão do texto latino em uso neste texto. Cristina Simonelli é docente de teologia patrística na Escola de Estudos Teológicos de S. Zeno e S. Bernardino e na Faculdade Teológica da Itália Setentrional em Milão. É possível consultar o seu *Curriculum Vitae* em www.teologhe.org/?p=4646 [Acesso 16 de Agosto 2013, 11:30].

²¹⁶ A tradução francesa foi feita por Pierre de Labriolle, em 1906 em Paris. Cf. VINCENT DE LÉRINS, *Tradition et progrès: Le Commonitorium* (ed. P. A., LIÉGÉ, A. G. HAMMAN, P. LABRIOLLE), Desclée de Brouwer 1978.

²¹⁷ A tradução inglesa usada foi elaborada por Charles Abel Heurtley e está disponível online em <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf211.pdf> [Acesso 16 de Agosto 2013, 12:10]. Faz parte da obra VINCENT OF LÉRINS, *The Commonitory em Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. XI: Sulpitius Severus, Vincent of Lérins, John Cassian* (ed. P. SCHAFF), Christian Classics Eternal Library, 207-260.

Igreja. Esta é a questão central na obra do *Commonitorium*, como se pode constatar na seguinte perícópe:

«2. Mas acaso poderá algum perguntar: Se o cânon das escrituras é *perfeito e por si suficiente e amplo para tudo, qual a necessidade de lhe juntar a autoridade da interpretação da Igreja?* 3. Porque, como é evidente pela profundidade da sagrada escritura, nem todos a percebem com o mesmo sentido, pois um interpreta as palavras de uma maneira e outro, de outra maneira; isto é de tal maneira verdade que se pode dizer que as interpretações podem ser tantas, quantos forem os homens. (...) 4. E portanto, perante tão grande complexidade é muito importante que o sentido da interpretação dos profetas e dos apóstolos seja dirigido segundo a norma eclesiástica e católica. 5. Com efeito, a Igreja Católica tem grande cuidado de modo que isto que cremos, tem sido acreditado em todo o lado, sempre e por todos [*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*]»²¹⁸.

O texto do *Commonitorium* é escrito numa época da vida eclesial em que a Sagrada Escritura era bastante usada na educação dos fiéis. Como tal, era-lhe atribuída a máxima autoridade na Igreja, com a qual se constituía a Lei Divina.

A Sagrada Escritura era entendida como Palavra de Deus (*Verba*), marcada pela acção de Deus que actuava na história da salvação (*res*)²¹⁹. Por isso, na Sagrada Escritura alicerçava-se a historicidade da fé, e de modo especial a Encarnação do Verbo na pessoa de Jesus, por quem os homens podem chamar Pai a Deus. Depois do Pentecostes, o Espírito Santo (cf. Act 1, 8) alimenta a autoridade apostólica, que capacita os apóstolos para anunciar a todos os povos o que tinham recebido pela palavra, convivência e obras de Cristo²²⁰, fortalecendo a fé da Igreja, constituindo-se a Sagrada

²¹⁸ «2. Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon sibi que ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? 3. Quia videlicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu uniuersi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse uideantur (...). 4. Atque idcirco multum necesse est propter tantos tam uarii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. 5. In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, II, 2.4-5 (ed. R. DEMEULENAERE), CC 64, Brepols, Turnholt 1984, 148-149.

²¹⁹ Cf. B. STUDER, *La Bibbia letta nella chiesa*, in *Storia della teologia. Vol.I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 437.

²²⁰ Cf. VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 7, in AAS 58, Vaticano 1966, 820.

Tradição²²¹. A sucessão apostólica é o sinal eficaz da transmissão da autoridade com que os apóstolos foram investidos e que torna segura a fé em Cristo²²².

Os apóstolos e os varões apostólicos, com a assistência do Espírito Santo, põem por escrito o que também receberam, de onde nascem os Livros Sagrados. De uma só fonte, que é o próprio Deus que se revela, constitui-se o depósito sagrado da Palavra de Deus (*Dei Verbum*) que compreende a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura, as quais «são como que um espelho, no qual a Igreja, peregrinando na terra, contempla a Deus»²²³.

No século IV já existia a firme convicção de que o cânon das Escrituras era perfeito, como se depreende da perícopie anteriormente mencionada. Mas Vicente de Lérins está convicto da necessidade da comunhão eclesial para a interpretação da Sagrada Escritura, não tanto por considerar a limitação da compreensão humana, mas pelo excesso de sentido presente nos textos sagrados. Esta consciência fortaleceu-se depois do concílio de Niceia, começando a acentuar-se a preocupação pela ortodoxia da fé, na qual o *consensus omnium* era fundamental para a preservação da identidade da Igreja.

Este trecho do *Commonitorium* é dos mais importantes, tendo sido considerado como a tese da obra²²⁴, onde surge o primeiro cânone lerinense «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*», que visa assegurar a universalidade, a antiguidade e um consenso unânime da fé, uma das mais importantes missões da Igreja.

A formulação de Vicente de Lérins, embora importante no discernimento eclesial, conta com bastantes críticas, sobretudo se é interpretada em sentido estrito²²⁵.

²²¹ Cf. VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 8, 820-821.

²²² Cf. B. STUDER, *La Bibbia letta nella chiesa*, 439.

²²³ VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 7, 820.

²²⁴ Cf. C. SIMONELLI, *Introduzione*, 104.

²²⁵ Um crítico deste critério é Joseph Ratzinger, na obra de comentário à Constituição Dogmática *Dei Verbum*. Esta expressão, embora muito conhecida na ala conciliar, esteve ausente dos textos dogmáticos

H. U. von Balthasar analisa a evolução da compreensão da revelação, considerando que ao ser o Espírito Santo o primeiro a levar a Palavra divina à escrita, é também o primeiro com autoridade para a interpretar²²⁶. Por isso, o teólogo parece demarcar-se de uma interpretação estrita deste cânone lerinense, quando refere que a continuidade da revelação divina pode por vezes traduzir-se numa aparente alteração, como se pode constatar pela evolução dos dogmas marianos. Esta crítica estende-se ao perigo de interpretação unívoca da revelação, podendo desconsiderar que do Mistério de Cristo podem brotar mistérios novos, que até então nunca tenham sido considerados por alguém. Não se trata, segundo Balthasar, de apenas explicitar o implícito, mas de estar aberto à novidade permanente do Espírito que actua na história, e que moldou a vida eclesial em abundantes testemunhos de santidade. Na minha opinião, esta crítica é tanto mais importante, quanto maior for a tentação de utilizar isoladamente este cânon lerinense.

Neste âmbito, pode-se considerar como anacrónica a definição de ortodoxia que Vicente de Lérins apresenta. A investigação histórica do percurso da teologia não pode ignorar que muitas das discussões doutrinárias resultavam do choque entre mentalidades

do Concílio Vaticano II, o que Ratzinger justifica como consequência do possível tom de confronto que esta expressão poderia conter no debate semi-pelagianista com Agostinho de Hipona. Outro motivo importante para este dado é o sentido distinto de história do monge de Lérins face ao entendido no contexto do Concílio Vaticano II (Cf. J. RATZINGER, *Dogmatic Constitution on Divine Revelation*, in *Commentary on the Documents of Vatican II*, Herder and Herder, New York 1969, 187, citado por T. ROWLAND, *Benedict XVI. A guide for the perplexed*, T&T Clark International, New York 2010, 54). De facto, Ratzinger não rejeita este cânon de Lérins, pois cita-o para sustentar a impossibilidade da ordenação de mulheres, no desempenho de Cardeal-Prefeito para a Congregação da Doutrina da Fé, ao justificar que a Igreja não pode introduzir algo na teologia sacramental que não recebeu da Tradição. Como tal, este critério, embora limitado para fazer a interpretação da história, é útil para o discernimento da *praxis* eclesial. Cf. J. RATZINGER, *Acta Congregationum. Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. «Ordinatio Sacerdotalis»*, Congregatio Pro Doctrina Fidei, in AAS 87, Vaticano 1995, 1114. (Cf. T. GUARINO, *Tradition and doctrinal development: Can Vincent of Lérins still teach the church?*, in *Theological Studies* 67, 2006, 44-45).

²²⁶ H. VON BALTHASAR, *Teologia da história. Um ensaio*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2010, 75-79.

culturais diferentes²²⁷, ou ainda de discussões transitórias, mas necessárias para alcançar o consenso eclesial²²⁸.

Não obstante todas as críticas, o cânon lerinense é importante como critério de discernimento da *praxis* eclesial²²⁹, em especial se compreendido na unidade da obra do *Commonitorium*.

B) A autoridade dos Padres da Igreja

É ao serviço da consciência da universalidade, antiguidade e catolicidade da fé que se sustenta a paternidade dos Padres da Igreja, encontrando-se nesta obra uma importante fundamentação da *argumentatio patristica*. O prefácio da obra evidencia esta intencionalidade de Vicente de Lérins, evocando a figura paterna – possivelmente dos patriarcas – na fidelidade à Antiga aliança.

«1. Diz e adverte a escritura: *Interroga os teus Pais, os teus antepassados e dir-te-ão* (Dt 32, 7) e *abre os teus ouvidos às palavras de sabedoria* (Prov 22, 17) e ainda, *Filho, não esqueças os meus conselhos, mas que o teu coração guarde as minhas palavras* (Prov 3, 1). Possa eu, Peregrino, o mais pequeno dos servos de Deus, com a ajuda divina, compreender estas palavras, recebê-las fielmente dos Santos Pais, reuni-las por escrito, o que não é de pequena utilidade, mas muito necessário à minha fraqueza, de modo que estando visíveis, a debilidade da minha memória seja reparada pela leitura assídua»²³⁰.

Vicente de Lérins inicia a sua obra citando o livro do Deuterónimo (Dt 32, 7), numa perícopie que coloca a figura paterna como mediadora para a fidelidade do filho à

²²⁷ No primeiro capítulo constatou-se que uma das raízes do debate semi-pelagianista era o choque de mentalidades eclesiais distintas.

²²⁸ Por exemplo (e quase ironicamente), o *Commonitorium* foi encarado com suspeição na Igreja medieval por se considerar que Vicente de Lérins formulou este cânon em contraposição com Agostinho no contexto do debate semi-pelagianista, tendo o seu valor sido redescoberto apenas no século XVI. (Cf. T. GUARINO, *Tradition and doctrinal development: can Vincent of Lérins still teach the church?*, in *Theological Studies* 67, 2006, 69).

²²⁹ Cf. T. GUARINO, *Tradition and doctrinal development*, 44-45.

²³⁰ «1. Dicente scriptura et monente: *Interroga patres tuos et dicent tibi, seniores tuos et adnuntiabunt tibi* (Dt 32, 7), et item: *Verbis sapientium adcommoda tuam aurem* (Prov 22, 17), et item: *Fili, meos sermones ne obliuiscaris, mea autem uerba custodiat cor tuum* (Prov 3, 1), uidetur mihi minimo omnium seruorum Dei Peregrino, quod res non minimae utilitatis Domino adiuuante futura sit, si ea quae fideliter a sanctis patribus accepi, litteris comprehendam, infirmitati certe propriae pernecessaria, quippe cum adsit in promptu, unde inbecillitas memoriae meae adsidua lectione reparatur». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, I, 1, 147.

Aliança. Nesta passagem, os Padres da Igreja chamados de «Santos Pais», são colocados em analogia com os antigos patriarcas do Antigo Testamento, de modo a que os fiéis reproduzindo a obediência aos Pais, garantam a fidelidade ao evangelho, conforme se lê:

«6. Por fim, numa epístola que outrora enviou a África, ele [o Papa Estêvão] declara: *Não acrescentar nada ao que foi transmitido*. Com efeito, este homem santo e prudente sabia que não podia admitir outra regra de piedade, senão que a fé que tivesse sido aceite pelos pais, e que fosse igualmente consignada na fé dos filhos. É nosso dever não guiar a religião por onde queremos, mas antes segui-la para onde ela nos guia; de facto, é próprio da modéstia e gravidade cristãs não transmitir à posteridade as suas ideias, mas preservar o que se recebeu dos antigos»²³¹.

A tónica proposta pela tese persiste nesta perícope, isto é a fidelidade aos depositários da Tradição, de modo a transmitir não as próprias ideias mas o que se recebeu. A introdução da novidade, desassociada da comunhão eclesial na interpretação dos textos bíblicos, rompe a intrínseca unidade da Palavra de Deus, isto é, entre Sagrada Tradição e Sagrada Escritura e distorce a compreensão da fé. É próprio da fé receber e preservar o depósito da fé dos Pais, algo que já está presente no Novo Testamento, sobretudo nas cartas pastorais do Apóstolo Paulo. Efectivamente, a Tradição faz parte da redacção bíblica. Não raras vezes se constata nos livros sagrados a importância do testemunho escrito e oral no processo de redacção (cf. 1 Cor 15, 15; 1 Jo 1; Lc 1, 1-4; Jo. 20, 30-31), de modo que S. Paulo declara anátema quem ensinar outro evangelho diferente daquele que recebeu (cf. Gal. 1, 8). Esta situação não elimina todavia a pluralidade de pensamento e de conhecimento, como se demonstra pela existência de quatro narrações evangélicas.

Evidencia-se em Lérins uma consciência cristã muito viva da preservação da herança apostólica. Encontra-se no *Commonitorium* uma importante valorização da

²³¹ «Denique in Epistola quae tunc ad Africam missa est, his uerbis sanxit: *Nihil novandum nisi quod traditum est*. Intelligebat etenim uir sanctus et prudens nihil aliud rationem pietatis admittere, nisi ut omnia, qua fide a patribus suscepta forent, eadem fide filiis consignarentur, nosque Religionem, non qua uellemus ducere, sed potius illa duceret sequi oportere, idque esse proprium Christianae modestiae et grauitatis, non sua posteris tradere, sed a maioribus accepta seruare». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, VI, 6, 154. 6.

argumentatio patristica, na qual assenta a interpretação segura da Sagrada Escritura. A fidelidade aos antigos era muito valorizada pelas sociedades clássicas como um dos elementos chave para o sucesso do futuro, sobretudo no caso do *mos maiorum*. Trata-se de um dinamismo social que evidencia o cuidado de preservar a identidade pessoal e social de uma cultura. Esta consciência é também notória nos cristãos, que rompendo com a cultura pagã, preservam alguns destes dinamismos²³². Neste sentido, existe uma importante distinção face à Tradição; enquanto o *mos maiorum* possuía fortes matizes de imobilismo, a Tradição Cristã, procurando a fidelidade aos Pais, não exclui a dimensão de progresso dogmático, como se constata por exemplo, nos escritos de Vicente de Lérins.

O perigo da introdução de novidades é ainda mais claro no comentário que Vicente faz da Primeira Epístola a Timóteo:

«3. (...) Diz, *novidades profanas de palavras* (1 Tim 6, 20). 4. “Palavras”, isto é a novidade dos dogmas, dos assuntos, das opiniões, e que são contrárias à antiguidade e à fé dos tempos antigos. Estas se são recebidas, é inevitável que a fé dos bem-aventurados Pais seja violada, ou em toda ou em grande parte. (...) 13. Pelo contrário, é seguramente próprio dos católicos guardar o depósito que lhes foi confiado pelos santos Pais, condenar as novidades profanas e como diz e repete o apóstolo *se alguém anunciar outro evangelho, que não aquele que foi entregue, seja anátema* (Gal 1, 9)»²³³.

Cada vez mais se nota a consciência da “fé dos pais”, o que os evidencia como testemunhas privilegiadas da Tradição; portanto o recurso à opinião unânime dos Padres na interpretação da Sagrada Escritura e das tensões teológicas era caminho seguro para a

²³² Neste sentido, Ambrósio de Milão mesmo ao considerar injusta a acusação de que cristãos abandonariam a cultura romana, afirmava que rejeitar o mal em virtude do bem do cristianismo era a atitude mais justa. Cf. AMBRÓSIO DE MILÃO, *Epístola LXXIII*, 7 (ed. O. FALLER e M. ZELZER), CSEL 82/3, Viena 1982, 36-38.

²³³ «3. (...) *Profanas*, inquit, *uocum novitates* (1 Tim 6, 20). 4. “Vocum”, id est dogmatum rerum, sententiarum novitates, quae sunt vetustati, atque antiquitati contrariae. Quae si recipiantur, necesse est ut fides beatorum patrum aut tota aut certe magna ex parte uioletur; (...) 13. Contra uero catholicorum hoc proprium, deposita sanctorum patrum et commissa seruare, damnare *profanas nouitates*, et sicut dixit atque iterum praedixit apostolus: *si quis adnuntiauerit, praeterquam quod acceptum est, anathemate* (Gal 1, 9)». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXIV, 3-4. 13, 181-182.

fidelidade a Cristo; este era tanto mais importante quanto mais obscuro fosse o sentido da Escritura, como se lê na perícopie seguinte:

«2. Todavia investigar e seguir este antigo consenso dos Santos Pais, não se aplica para todas as questões sobre a Lei Divina, mas só, certa e principalmente onde se aplica a regra da fé. 3. Não se devem combater desta maneira sempre e todas as heresias, mas somente as novas e recentes, de preferência assim que proferidas e assim logo impedidas, pela sua brevidade, de inquinare a regra da fé e de derramar o seu veneno, evitando que contaminem os tratados dos antepassados. Já as antigas e difundidas heresias podem de modo algum ser atacadas com este meio, pois o intervalo de tempo é tão grande que já tiveram oportunidade para corromper a verdade. Por esta razão, quer os antigos cismas, quer heresias profanas são unicamente enfrentadas pela autoridade da Sagrada Escritura, evitando certamente as que já estão refutadas e condenadas pelos antigos e universais concílios de bispos católicos. 5. Por isso, assim que algum odor de erro começa a irromper, estes, para sua defesa usurpam algumas palavras da Sagrada Lei e expõem-nas falaciosamente e fraudulentamente; imediatamente se devem recolher as opiniões dos Padres, interpretar o Cânon, e aquilo que existir de novidade e até profano, seja denunciado e condenado sem hesitação alguma»²³⁴.

O lugar da autoridade dos Padres é visível neste número do *Commonitorium*. O seu uso é necessário quando se trata de refutar novidades que ameacem a ortodoxia do depósito da fé. Na verdade, os erros provenientes de heresias antigas podem ser refutados apenas com base na Sagrada Escritura e com as sentenças dos antigos concílios, que são as mais altas autoridades da Igreja²³⁵.

O uso dos escritos dos Padres da Igreja tem especial relevância na interpretação da Sagrada Escritura. A expressão «*antiqua sanctorum patrum consensus*» (XXVIII, 2) remete imediatamente para a *Regula fidei*, ou seja para a procura da ortodoxia, como critério base para a comunhão eclesial. Um dos aspectos teológicos mais sensíveis em

²³⁴ «2. Quae tamen antiqua sanctorum patrum consensus non in omnibus diuinae legis quaestiunculis sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda. 3. Sed neque semper neque omnes haereses hoc modo impugnandae sunt sed nouitiae recentesque tantummodo, cum primum scilicet exoriuntur, antequam infalsare uetustae fidei regulas ipsius temporis uentur angustias, ac priusquam manante latius ueneno, maiorum uolumina uitare conentur. Ceterum dilatatae et inueteratae haereses nequaquam hac uia adgrediendae sunt, eo quod prolixo temporum tractu longa his furandae ueritatis patuerit occasio. Atque ideo quascumque illas antiquiores uel schismatum uel haereseon profanitates nullo modo nos oportet nisi aut sola, si opus est, scripturarum auctoritate conuincere, aut certe iam antiquitus uniuersalibus sacerdotum catholicorum conciliis conuictas damnatasque uitare. 5. Itaque cum primum alicuiusque erroris putredo erumpere coeperit, et ad defensionem sui quaedam sacrae legis uerba furari eaque fallaciter et fraudulenter exponere, statim interpretando canoni maiorum sententiae congregandae sunt, quibus illud quodcumque exsurget nouitium, ideoque profanum et absque ulla ambage prodatur, et sine ulla retractatione damnatur». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXVIII, 2-5, 186-187.

²³⁵ Cf. T. GUARINO, *Vincent of Lérins and the development of Christian Doctrine*, Baker Academic, Grand Rapids 2013, 35.

toda esta obra é a definição de ortodoxia, que sendo anacrónica, se apresenta como uma obra de síntese para realizar o discernimento da verdade da fé do erro. Ou seja, as “no-vidades ímpias” remetem para uma forma de interpretação da Sagrada Escritura que contradiz a Regra da fé, ao induzir um conhecimento parcial e redutor. Em sentido contrário, o consenso unânime identifica-se com a normatividade da Tradição da Igreja e é regra certa para uma correcta hermenêutica dos Livros Sagrados²³⁶.

O reforço do papel dos Padres faz descobrir a natureza comunitária da fé na sua qualidade de testemunhas da Tradição. A dinâmica da recepção e transmissão do acto de crer enraíza-se na antropologia humana, em especial na dimensão cognitiva. O conhecimento, sendo dado pela consciência individual, acontece em relação e está marcado por um carácter de alteridade e transcendência. O próprio auto-conhecimento e a auto-consciência dão-se no contexto das relações humanas. Neste âmbito a paternidade ocupa um lugar especial, como já se constatou no segundo capítulo.

Do mesmo modo, o acto de crer implica a globalidade da pessoa²³⁷, na sua inteligência, vontade e afectividade²³⁸. A fé não se reduz a uma relação do “eu” com um “Tu” divino, mas abre-se ao “nós”, integrando a dimensão social da pessoa. Só se pode proclamar “creio” ao que é escutado no “cremos” da Igreja²³⁹. Por isso, acolher a Tradição eclesial, sobretudo pelo testemunho dos Padres da Igreja, não encerra a pessoa crente, mas abre-a a novos horizontes; portanto, a procura da ortodoxia da fé é caminho necessário na promoção da própria dignidade da pessoa, por a encaminhar para a verdade, «o elemento fundamental para a vida do homem»²⁴⁰.

²³⁶ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*, 23, in AAS 82, Vaticano 1990, 617.

²³⁷ Cf. VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 5, 819.

²³⁸ Cf. R. FISICHELLA, *A fé como sentido de resposta. Abandonar-se ao mistério*, Paulinas, Prior Velho 2006, 88.

²³⁹ PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Lumen Fidei*, 38-39, in AAS 105, Vaticano 2013, 580-582.

²⁴⁰ V. MESSORI, *Cardeal Ratzinger. Diálogos sobre a fé*, Verbo, Lisboa 1985, 18.

Vicente de Lérins contribui para aprofundar a questão da *argumentatio patristica* ao identificar quais os critérios que se devem ter para considerar um Padre da Igreja:

«6. Mas sejam apenas reunidas as opiniões dos Pais que viveram, ensinaram e perseveraram santa, sábia e constantemente na fé e na comunhão católica e mereceram morrer fiéis a Cristo, ou de sofrer felizmente o martírio por Cristo. 7. Todavia deve-se acreditar nestes com a regra de que se deve ter por indubitável, certo e firme o que todos, ou pelo menos muitos confirmaram, receberam, conservaram e transmitiram num único sentido, de forma clara e contínua, como se se tratasse de um concílio de mestres de acordo entre si. 8. Por outro lado, qualquer ensinamento que seja proferido por um homem santo e sábio, ainda que bispo, confessor ou mártir contra ou mesmo diferente da ordem comum, pública e geral, seja separado com autoridade, e visto como opinião própria, oculta e privada; que não sigamos o erro das novidades de um homem, colocando em perigo a salvação eterna por entrar na linguagem sacrílega dos hereges e cismáticos»²⁴¹.

A procura do consenso católico na interpretação da Sagrada Escritura justifica esta passagem, que Melchor Cano, no século XVI, utilizou para definir o perfil de um Padre da Igreja. Trata-se de uma afirmação da universalidade da Igreja, marcada pelas notas da permanência na comunidade eclesial, santidade de vida, reconhecimento por parte da Igreja e antiguidade. Este sentido, sendo de interpretação fácil, não é consensual, pois exclui aqueles que não foram considerados fiéis em toda a sua existência, mas cujo contributo foi inegável para o desenvolvimento do *corpus* doutrinal, como Orígenes ou Tertuliano; ressalte-se que o conceito de ortodoxia entendido no *Commonitorium* não tem em conta o desenvolvimento teológico que se foi dando na história, mas o fixado no concílio de Éfeso. Por exemplo, Orígenes permaneceu toda a sua existência no seio de uma comunidade, muito embora tenha afirmado posições que vieram depois a ser avaliadas como desviantes; por este motivo parece abusivo falar de heresia para este autor, pois ele não contrariou declaradamente o sentido eclesial. O próprio Orígenes

²⁴¹ «6. Sed eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communionem catholicam sancte sapienter constanter uiuentes docentes et permanentes uel mori in Christo fideliter uel occidi pro Christo feliciter meruerunt. 7. Quibus tamen hac lege credendum est, ut, quidquid uel omnes uel plures uno eodemque sensu manifeste frequenter perseueranter uelut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo tenendo tradendo firmauerint, id pro indubitato certo ratoque habeatur. 8. Quidquid uero, quamuis ille sanctus et doctus, quamuis episcopus, quamuis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et priuatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit, ne cum summo aeternae salutis periculo, iuxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem, uniuersalis dogmatis antiqua ueritate dimissa, unius hominis nouitium sectemur errorem». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium* XXVIII, 6-8, 187.

próprio Orígenes afirmava que só devem ser acreditadas as verdades que não se afastassem da Tradição Apostólica²⁴².

A necessidade da procura da comunhão eclesial só se compreende quando se tem presente que é a Igreja que detém a autoridade para o anúncio, como dizia Agostinho: «Não acreditaria no evangelho se a autoridade da Igreja católica não me persuadissem a acreditar nele»²⁴³. O mesmo sentido pode ser interpretado em Ireneu de Lião que assegurava que mesmo que os apóstolos não tivessem deixado a Sagrada Escritura, bastaria a Sagrada Tradição para a nossa instrução e salvação²⁴⁴.

A paternidade dos Padres da Igreja é notória pelo papel de autoridade e proximidade nas comunidades eclesiais, a qual perpassa para os tempos actuais. Em primeiro lugar, os Padres dão testemunho histórico da Tradição Apostólica, transmitindo fórmulas e ritos litúrgicos e confissões de fé, pela sua presença e escritos. Por outro lado, são homens marcados por uma grande preocupação pastoral, ao guiarem as comunidades, sendo nelas testemunhas e juizes da fé da Igreja²⁴⁵. Em fidelidade à Tradição, os Padres participavam nos debates sobre a doutrina da Igreja, e no caso de consenso, aplicavam as resoluções dogmáticas nos textos doutrinários e opções pastorais, as quais permanecem válidas²⁴⁶.

Por fim, a paternidade dos Padres da Igreja insere-se no dinamismo de enxertar os crentes na vida eclesial, dispondo de um profundo conhecimento da Sagrada Escritura. Eram por isso os mestres dos crentes, explicando a doutrina e procurando soluções,

²⁴² Cf. ORÍGENES, *De principiis* I, praef., 2-3, (ed. H. CROUZEL e M. SIMONETTI), SCh 252, Cerf, Paris 1978, 78-80.

²⁴³ «Ego vero Evangelio non crederam, nisi me catholice Ecclesiae commoveret auctoritas». AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra epistolam Manichei* 5, 6, PL 42, Paris 1841, 176.

²⁴⁴ Cf. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses* III, 4, 1-3 (ed. A. ROUSSEAU e L. DOUTRELEAU), SCh 211, Cerf, Paris 1974, 46.

²⁴⁵ Cf. B. STUDER, *Los Padres de la Iglesia* in AA.vv., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol.I. Tomo II, Ediciones Cristianidad, Madrid 1969, 676-677.

²⁴⁶ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*, 18, 615. Cf. B. STUDER, *Los Padres de la Iglesia*, 677.

soluções, criando fórmulas e corrigindo as respostas insuficientes, procurando o caminho da Igreja à luz da Palavra de Deus²⁴⁷.

O *consensus unanimes patrum*, que retoma o *consensus omnium*, é expressão da unidade da Igreja originada no Espírito Santo, sendo normativo da Igreja. Pelo contrário, aquilo que fosse proferido apenas por uma voz, não deveria ser tido em conta, por correr o risco de contrariar a Sagrada Tradição.

C) A tipologia do comportamento herético

A procura da novidade doutrinal é a chave para se entender o comportamento dos hereges que, ao pretenderem impor uma interpretação individual, se excluem do sentir eclesial, como se pode ler:

«1. [os hereges] apropriam-se de escritos publicados pouco claros de algum autor antigo, e devido à obscuridade presente na sua doutrina, afirmam que tem a aparência do que eles já proferiram, e que não foram os primeiros, nem estão sozinhos a declará-lo»²⁴⁸.

O comportamento dos hereges é descrito como oposto ao da ortodoxia, recusando o *consensus unanimes patrum*, ou seja, a Tradição dos Pais. Como tal, a interpretação isolada de um trecho mais obscuro é considerada desviante por estar em contradição com a comunhão da Igreja. No entanto, o autor repara que é também próprio do comportamento desviante buscar o apoio de autores antigos, de maneira que estes não se considerem sozinhos a afirmar as suas posições. A busca do sentido individual,

²⁴⁷ Cf. B. STUDER, *Los Padres de la Iglesia*, in *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 677.

²⁴⁸ «1. (...) propter eorum maxime fraudulentiam, qui, cum sub alieno nomine haeresim concinnare machinentur, captant plerumque ueteris cuiuspiam uiri scripta paulo inuolutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid quodcunque proferunt, neque primi neque soli sentire uideantur». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, VII, 1, 153.

individual, desligado da Tradição, arrasta a pessoa a perder-se no labirinto da sua subjectividade:

«5. Que condição miserável! Quantas inquietações violentas, quantos turbilhões os agitam! Umas vezes que, tomados pelo erro, são arrastados pelo vento. Outras, voltando a si mesmos, são atirados para trás como se apanhados por uma onda. Outras há que com temerária presunção, aprovam aquelas coisas que parecem incertas. Outras ainda, vivem num medo irracional, mesmo quando estão certos; não sabem para onde ir, para onde regressar, o que procurar, o que evitar, o que guardar, o que rejeitar. 6. Na verdade, se ao menos soubessem que o sofrimento e as dúvidas do coração mal inclinado são para eles remédio da compaixão divina! 7. Por esta razão, os que estão longe do porto da fé católica são sacudidos por pensamentos contrários, são feridos e quase mortos pela tempestade, para que possam recolher as velas da mente orgulhosa, abertas pelos maus ventos da novidade, retornar e permanecer no fidelíssimo porto da sua boa e tranquila mãe e vomitadas aquelas amargas e turbulentas ondas do erro, logo possam beber dos rios da *água viva e corrente* (Jo 4, 10. 14). 8. Esqueçam bem o que de mal aprenderam e recebam, de todo o dogma da Igreja, aquilo que o intelecto pode perceber; o que não puderem entender, acreditem (...) 1. (...) definitivamente [nos] conteúdos da antiga regra da fé, pois [os hereges] procuram todos os dias novidade atrás de novidade e tentam sempre adicionar, mudar ou retirar alguma coisa à religião»²⁴⁹.

Nesta passagem o autor considera que a insegurança existente nos hereges, causada pela busca da novidade, é sinal da misericórdia divina para levar o homem à conversão de mentalidade. A imagética presente nesta descrição, que relaciona a conversão com o regresso ao porto de onde partiram, é recorrente nos escritos antigos, nomeadamente em Platão, na obra *Fédon* ou em Agostinho, na obra *Diálogo sobre a Vida Feliz (De beata vita)*. O horizonte de retorno ao porto da sabedoria e de procura da verdade é metáfora para descrever o regresso à Tradição da Igreja, onde se encontra a

²⁴⁹ «5. Heu miseranda conditio! Quantis illi curarum aestibus, quantis turbinibus exagitantur! Nunc etenim, qua ventus inpulerit, incitato errore rapiuntur; nunc in semetipsos reuersi, tanquam contrarii fluctus reliduntur; nunc temeraria praesumptione et ea, quae incerta uidentur, adprobant; nunc irrationali metu, etiam quae certa sunt, expavescunt; incerti qua eant, qua redeant, quid adpetant, quid fugiant, quid teneant, quid dimittant. 6. Quae quidem dubii et male penduli cordis afflictio diuina erga se miserationis est medicina, si sapiant. 7. Idcirco etenim extra tutissimum catholicae fidei portum diversis cogitationum quatiuntur, uerberantur, ac paene enecantur procellis, ut excussa in altum elatae mentis uela deponant, quae male nouitatum uentis expanderant, seseque intra fidissimam stationem placidae ac bonae matris reducant et teneant, atque amaros illos turbulentosque errorum fluctus primitus reuomant, ut possint deinceps *uiuare et salientis aquae* (Jo 4, 10. 14) fluentia potare. 8. Dediscant bene, quod didicerant non bene, et ex toto Ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant; quod non potest, credant. [...] 1. (...) ut contenti non sint tradita et recepta semel antiquitus credendi regula, sed noua ac noua de die in diem quaerant, semperque aliquid gestiant Religioni addere, mutare, detrahere.». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XX, 5 – XXI, 1, 174-175.

inerrância em virtude da regra da fé, podendo o testemunho patrístico ser alicerce de conversão²⁵⁰.

Os seguintes textos descrevem a desconsideração que os hereges têm pela Sagrada Tradição, na forma como desprezam os decretos da antiguidade na interpretação da Sagrada Escritura e no modo falacioso como anunciam a Palavra de Deus.

«12. São inúmeros os exemplos deste tipo [de hereges] que vimos neste pequeno estudo. Assim, mostra-se de forma clara e transparente, que quase todos os hereges se alegram com as novidades profanas e desprezam os decretos da antiguidade e, pelas *oposições da falsa ciência, fazem naufragar a fé* (1 Tim 1, 19)»²⁵¹.

«6. Enfim, por esse motivo, o salvador clamava: *Acautelai-vos com os falsos profetas que vêm até vós [vestidos] com pele de cordeiro; por dentro são lobos ferozes* (Mt 7, 15). Que quer dizer “pele de cordeiro”, senão as palavras dos profetas e dos apóstolos, as mesmas que, na simplicidade do rebanho, teceram um tosão, como se fossem aquele cordeiro imaculado *que tira o pecado do mundo* (Jo 1, 29)? 7. O que são os “lobos ferozes”, senão o sentido selvagem e violento dos hereges, que, assim possa, sempre infesta o redil da Igreja e dilacera, se pode, o rebanho de Cristo (cf. Jo 10, 12)? 8. Mas para que se insinuarem às ovelhas incautas, mantendo a ferocidade dos lobos, disfarçam a aparência e revestem-se com sentenças da Lei Divina como se fossem do rebanho, a fim de que aqueles que sentindo a suavidade da lã, não temam os [seus] acúleos dentes. 9. Mas o que disse o salvador? *Pelos frutos os conhecereis* (Mt 7, 16); isto é, quando eles tiverem começado, já não tanto a proferir as divinas palavras, mas também a expô-las, já não só apenas a proclamá-las, mas também a interpretá-las, então nessa ocasião fica à vista aquela amargura, azedume e raiva; nessa altura é exalado o veneno da novidade, serão descobertas as novidades profanas (cf. 1 Tim 6, 20), as fronteiras colocadas pelos Pais serão derrubadas, ferindo mortalmente a fé católica e despedaçando a doutrina da Igreja.»²⁵².

²⁵⁰ M. I. Rupnik escreve sobre este assunto: «A Tradição da Igreja não é um livro morto, não é a estratificação de documentos de arquivo, mas é a sabedoria orgânica que desemboca em Cristo vivo. Gabriel Bunge procurou um padre espiritual e encontrou-o em Evágrio Pôntico, morto mais de 1500 anos antes. E Bunge, com Evágrio, tornou-se um dos grandes padres espirituais de hoje. Aquela caridade que o Espírito Santo colocou em nós na hora da criação às vezes dá-se a perceber por meio do fascínio e da atracção que algumas realidades ou pessoas espirituais provocam em nós, embora tenham vivido num passado longínquo ou a grande distância de nós» (M. RUPNIK, *O exame de consciência. Para viver como redimidos*, Paulinas, Prior Velho 2008, 85).

Podemos encontrar esta mesma realidade na entrevista feita por Peter Seewald a Bento XVI, quando o Papa se refere à sua amizade com Agostinho, Boaventura e Tomás de Aquino (cf. P. SEEWALD, *Luz do mundo. O Papa, a Igreja e os Sinais dos tempos. Uma conversa com o Peter Seewald*, Lucerna, Cascais 2010, 27).

²⁵¹ «12. Innumera sunt talia, quae breuitatis studio praetermittimus, quibus tamen cunctis satis euidenter perspicueque monstratur, hoc apud omnes fere haereses quasi solemne esse ac legitimum, ut semper profanas nouitatibus gaudeant, antiquitatis scita fastidiant, et per *oppositiones falsi nominis scientiae a fide naufragent.*». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXIV, 12, 182.

²⁵² «6. Inde denique et Saluator clamabat: *Adtendite uobis a pseudopropheta qui ueniunt ad uos in uestitu ouium; ab intus autem sunt lupi rapaces* (Mt 7, 15). Quid est “uestitus ouium”, nisi prophetarum et apostolorum proloquia, quae idem ouili quadam sinceritate agno illi immaculato, *qui tollit peccatum mundi* (Jo 1, 29), tamquam uellera quaedam detexerunt? 7. Qui sunt “lupi rapaces”, nisi sensus haereticorum feri et rabidi, qui caulas ecclesiae semper infestant et gregem Christi, quaqua possunt, dilacerant (cf. Jo 10, 12)? 8. Sed ut fallacius incautis ouibus obrepant, manente luporum ferocia, deponunt lupinam speciem, et sese

A heresia suscita que a pessoa se desvie do caminho da verdade, por desprezar a autoridade da Igreja. Todavia, o seu labor leva a que igualmente se percam aqueles que recebam esta mesma novidade por se desligarem da vida eclesial.

No contexto do século IV, a Igreja ocupava-se no combate das heresias. Para muitos Padres, estas tinham a sua origem na filosofia, conforme se depreende do texto paulino «Vede que ninguém vos engane com falsas e vãs filosofias, fundadas nas tradições humanas» (Col 2, 8). Estes temiam sobretudo o risco de reduzir a revelação cristã a um simples humanismo, perigo originado pelo exagerado racionalismo e pela soberba humana de querer compreender a natureza inefável do Criador. Este argumento é usado por Padres como Eusébio de Cesareia, Cirilo de Jerusalém, Hilário, Ambrósio, Tertuliano, e ainda pelos Padres Capadócijs na polémica contra Eunómio²⁵³.

Neste sentido, os *Patres Ecclesiae* contribuem para alicerçar a fé dos crentes na vida da Igreja e na comunhão do Espírito Santo. A vigilância sobre o cuidado da interpretação da Sagrada Escritura é essencial, pois mesmo os hereges não temem recorrer às mesmas frases, distorcendo a sua interpretação.

D) O progresso do dogma

A procura da fidelidade aos antigos e a recusa da “inovação” teológica não significam a estagnação da compreensão teológica, pois a procura e o anúncio da verdade é

lupinam speciem, et sese diuinae legis sententiis uelut quibusdam uelleribus obuoluunt, ut, cum quisque lanarum mollitiem praesenserit, nequaquam aculeos dentium pertimescat. 9. Sed quid ait Saluator? *Ex fructibus eorum cognoscetis eos* (Mt 7, 16); id est, cum coeperint diuinas illas uoces non iam proferre tantum sed etiam exponere, nec adhuc iactare solum sed etiam interpretari, tunc amaritudo illa, tunc acerbitas, tunc rabies intellegitur, tunc nouitium uirus exhalabitur, tunc profanae nouitates aperientur, tunc primum scindi sepem uideas, tunc transferri patrum terminos, tunc catholicam fidem caedi, tunc Ecclesiasticum dogma lacerari.» VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXV, 6-8, 183.

²⁵³ Cf. B. STUDER, *Una ricerca di sintesi del pensiero biblico in Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 491-492.

verdade é tarefa sempre inacabada. De facto, o trabalho teológico é compreendido por Vicente de Lérins do seguinte modo:

«6. Engasta as pedras preciosas do dogma divino, une-as fielmente, adorna-as sabiamente, aumenta o [seu] esplendor, graça e beleza. 7. Seja compreendido mais claramente por meio de ti o que antes era acreditado de forma mais obscura. A posteridade ser-te-á grata por entender aquilo que antes os antigos acreditavam sem ser percebido. Ao mesmo tempo, ensina o que aprendeste, dizendo-o de forma nova, mas sem dizeres coisas novas»²⁵⁴.

Esta perícope é muito importante na obra do *Commonitorium*. Constata-se que o autor não defende o imobilismo da fé, mas a necessidade do progresso do dogma na Igreja. Assim, o esforço racional direcciona-se não para a descoberta de coisas novas, mas na novidade da forma, de modo que seja mais bem compreendido o que era obscuro.

Neste pequeno texto o autor relaciona fé, razão e obediência. A fé como «assentimento total a Deus que se revela»²⁵⁵ precede a compreensão racional, que por acção do Espírito Santo leva o crente a aceitar o depósito da fé transmitido.

A paternidade dos Padres da Igreja relaciona-se com o acto de crer, em virtude da sua autoridade. Estes, rejeitando o racionalismo presente em muitas das doutrinas heréticas, repudiam igualmente o fideísmo. Afirmavam a necessidade de aprofundar o conhecimento da Tradição, como se denota da expressão agostiniana «*crede, ut intelligas*» e «*intellige, ut credas*»²⁵⁶. A compreensão racional do mistério de Deus que se revela decorre do assentimento e da obediência. Santo Agostinho afirmava que a fé, fundada sobre a autoridade, era necessária para todos; a sua razão, que consistia na visão directa ou numa intuição das coisas, era um desejo supremo que todos procuravam

²⁵⁴ «6. (...) pretiosas diuini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adice splendorem gratiam uenustatem. 7. Intelligatur te exponente inlustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante uetustas non intellectum uenerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas noue, non dicas noua.». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXII, 6-7, 177.

²⁵⁵ VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 5, 819.

²⁵⁶ AGOSTINHO DE HIPONA, *Sermo XLIII*, 9, CC 41, Turnholt 1961, 512. Tradução em SANTO AGOSTINHO, *Sermón XLIII*, 9 (ed. M. LANERO e M. CAMPELLO), BAC 57, Madrid 1981, 596.

satisfazer²⁵⁷. Embora em tensão, a dialéctica fé-razão não era de oposição, mas de complementaridade. O desenvolvimento da inteligência da fé, e por isso da teologia, orienta-se, segundo Vicente de Lérins, para tornar mais claro o depósito da fé.

A humildade é ainda atitude para quem busca a compreensão do mistério de Deus. A consciência do limite do *intellectus fidei* vem inculcada em todos os escritos depois do Concílio de Niceia. Efectivamente, os Padres reconheciam que o conhecimento sobre Deus que se tem na terra é sempre imperfeito²⁵⁸.

²⁵⁷ AGOSTINHO DE HIPONA, *De ordine*, II, 9, 26, CC 29, Turnholt 1997, 121-122.

²⁵⁸ Cf. B. STUDER, *Una ricerca di sintesi del pensiero biblico*, in *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 471-472.

E) A actualidade dos Padres no progresso da teologia

Foi em virtude da fidelidade à Tradição e pelo testemunho de santidade que os Padres da Igreja se tornaram mestres seguros para os crentes. A procura da unidade do credo da Igreja, através do consenso dos Padres, levou ao desenvolvimento da compreensão da fé. O papel dos Padres da Igreja foi fundamental na medida em que guardaram o que receberam, desenvolveram e explicitaram de forma nova o que ainda era obscuro, sobretudo nos actos conciliares²⁵⁹.

O sentido do desenvolvimento do dogma encontra-se em estreita semelhança com o discurso inaugural do Papa João XXIII no Concílio Vaticano II, como se pode ler:

«É necessário que esta doutrina [da Igreja] certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e exposta de forma a responder às exigências do nosso tempo. Uma coisa é a substância do «*depositum fidei*», isto é, as verdades contidas na nossa doutrina, e outra é a formulação com que são enunciadas, conservando-lhes, contudo, o mesmo sentido e o mesmo alcance [*eodem tamen sensu eademque sententia*]. Será preciso atribuir muita importância a esta forma e, se necessário, insistir com paciência, na sua elaboração; e dever-se-á usar a maneira de apresentar as coisas que mais corresponda ao magistério, cujo carácter é prevalentemente pastoral»²⁶⁰.

A procura de novas formas de expressão dos dogmas eclesiais é necessidade não apenas intelectual, mas reveste-se de um grande valor pastoral que os Padres souberam realizar na inculturação da fé nos diversos cenários. O Papa João XXIII expressa que este é o sentido do magistério eclesial. A expressão latina «*eodem tamen sensu*

²⁵⁹ Cf. T. GUARINO, *Vincent of Lérins and the development of Christian Doctrine*, 34-35.

²⁶⁰ «oportet ut haec doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum, ea ratione peruestigetur et exponatur, quam tempora postulant nostra. Est enim aliud ipsum depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia. Huic quippe modo plurimum tribuendum erit et patienter, si opus fuerit, in eo elaborandum; scilicet eae inducendae erunt rationes res exponendi, quae cum magisterio, cuius indoles praesertim pastoralis est, magis congruant.». JOÃO XXIII, *Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. Concílio a 11 de Outubro de 1962*, VI, 5, in AAS 54, Vaticano 1962, 792. Tradução em http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_po.html [Acedido em 7 de Setembro de 2013; 15:45]

eodemque sententia» é tomada desta obra Vicente de Lérins, sendo considerada por Thomas Guarino²⁶¹ como o segundo cânon lerinense:

«3. (...) Portanto que cresça e progrida largamente a inteligência, a ciência e a sabedoria, tanto de um único individuo como de todos os homens, tanto de cada homem como de toda a Igreja, nos anos e séculos vindouros, mas que permaneça na mesma essência, no mesmo dogma, no mesmo sentido e no mesmo significado [*eodem tamen sensu eodemque sententia*]. (...) 9. Por conseguinte, como o dogma da religião cristã segue as mesmas leis do progresso de modo que seja consolidado com segurança pelos anos, alargado pelo tempo, refinado pela idade, mas que todavia permaneça incorrupto, inviolado e completo no comprimento de todas as suas medidas, por assim dizer, esteja perfeito em todos os seus membros e sentidos próprios, de maneira que nenhuma alteração, nenhuma propriedade se perca, nada se altere nos seus limites. 10. Por exemplo, os nossos antepassados plantaram trigo no campo da Igreja, que são as sementes da fé. Seria muito mau e inconveniente legarmos à posteridade no lugar da verdade autêntica, os grãos da apócrifa cizânia do erro. 11. Pelo contrário, é justo e lógico não haver discrepância entre o início e o fim; do mesmo modo, também o é colher o trigo do dogma que, com o evoluir do tempo, rebenta das primeiras sementes, se desenvolve e, se tratado com cuidado, nada das suas propriedades de origem é alterado. 12. Que Deus impeça, com efeito, que o leito de rosas da interpretação católica se torne em cardos e espinhos. Impeça, assim, que este paraíso espiritual de mansidão e conforto se torne num campo de joio e veneno. Tudo o que foi semeado pela fé dos nossos pais na Igreja, o campo de Deus, deve ser observado e aperfeiçoado pelo trabalho dos filhos, que floresça e amadureça, que avance e seja levado à perfeição. 13. Convém à divina religião, com efeito, que com o avançar do tempo os dogmas daquela antiga filosofia celestial sejam desenvolvidos, polidos, mas nunca mudados, nem cortados, nem mutilados. Aceitem como convém a clareza, a luz, a beleza, e retenham necessariamente a inteireza, a integridade e as características próprias»²⁶².

²⁶¹ T. GUARINO, *Tradition and doctrinal development: can Vincent of Lérins still teach the church?*, in *Theological Studies* 67, 2006, 41. Thomas Guarino considera a expressão latina «*eodem sensu eodemque sententia*» como o segundo cânone lerinense, a qual foi nomeada no magistério por várias vezes: na definição do Dogma da Imaculada Conceição (*Ineffabilis Deus*, 1854), Encíclica *Pascendi Dominici Gregis* (1907), no juramento anti-modernista (*Sacrorum antistitum*, 1910) e no Concílio Vaticano I, na constituição dogmática *Dei Filius* (1870).

O mesmo artigo reflecte o porquê da ausência de referências a Vicente de Lérins nos textos do Concílio Vaticano II. A interpretação estrita do primeiro cânon provocava um grande desconforto, sobretudo pelo seu carácter anacrónico. É ainda possível que a associação deste princípio à discussão semi-pelagianista com Agostinho acentuasse este desconforto. Por outro lado, a expressão latina *eodem sensu eodemque sententia* foi utilizada no juramento anti-modernista, que levou ao afastamento de teólogos como Congar e De Lubac nos tempos pré-conciliares por acusação de modernismo. Todos estes factores poderão ter conduzido a que Vicente de Lérins fosse *persona non grata* em muitos dos Padres conciliares (cf. T. GUARINO, *Tradition and doctrinal development*, 45).

²⁶² «3. Crescat igitur oportet et multum uehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intellegentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eodemque sententia. (...) 9. Ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen inlibatumque permaneat et uniuersis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat uarietatem. 10. Exempli gratia: Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina. Iniquum ualde et incongruum est, ut nos eorum posteri pro germana ueritate frumenti subditium zizaniae legamus errorem. 11. Quin potius hoc rectum et consequens est, ut, primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis triticei quoque dogmatis frugem demetamus, ut, cum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis euoluitur, enucleetur et excolatur, nihil tamen de germinis proprietate mutetur; addatur licet species forma distinctio, eadem tamen cuiusque generis natura permaneat. 12. Absit etenim ut rosea illa catholici sensus plantaria in carduos spinasque uertantur. Absit, inquam, ut in isto spiritali paradiso de cinnamomi et balsami surculis lolium repente atque aconita proueniant. Quodcumque igitur in hac Ecclesia, *Dei agricultura*, fide patrum satum est, hoc idem filiorum

A fidelidade aos Padres é necessidade por demais evidente, pois estes alicerçaram a fé da Igreja; porém, esta atitude implica necessariamente o crescimento da fé à imagem das plantações agrícolas, como indica o monge de Lérins. O *consensus omnium* não se traduz em imobilismo, mas em levar à perfeição o depósito da fé. Efectivamente, a Tradição da Igreja não é estática, tratando-se de «um organismo pluriforme e pulsante de vida»²⁶³. Por conseguinte, seguir o caminho dos Padres significa manter a fidelidade ao alicerce, que é o depósito da fé, que não muda nem pode mudar, demonstrando a vitalidade da Tradição no quadro actual da história, como eles próprios fizeram²⁶⁴. Não se trata por isso de estreitar o horizonte da reavaliação, como se esta se fosse depurando, mas, de na força do Espírito Santo, deixar que a Verdade inunde todas as realidades da plenitude da Vida de Deus²⁶⁵.

O trabalho teológico enraizado nos Padres da Igreja deve esforçar-se por aprofundar a compreensão da Revelação de Deus, sem que contudo se perca nada ou se altere alguma coisa do que foi anunciado, como afirma o autor: «Aceitem como convém a clareza, a luz, a beleza, e retenham necessariamente a inteireza, a integridade e as características próprias»²⁶⁶.

industria decet excolatur et obseruetur, hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. 13. Fas est etenim ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur, sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant, licet, euidetiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXIII, 3.9-13, 178-179.

²⁶³ CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*, 22, 616.

²⁶⁴ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*, 22, 616.

²⁶⁵ Cf. H. VON BALTHASAR, *Teologia da história*, 77. O Papa Francisco, na entrevista com o padre António Spadaro associava este trecho de Vicente de Lérins com a evolução da capacidade de compreensão do homem que cresce e se consolida com o passar do tempo. Do mesmo modo, os exegetas, os teólogos e mesmo as outras ciências ajudam a Igreja a aprofundar o seu juízo, o qual é pluriforme (Cf. A. SPADARO, *Sonho com uma Igreja mãe e pastora*, Paulus, Lisboa 2013, 70-71).

²⁶⁶ «13. Fas est etenim ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur, sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant, licet, euidetiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.». VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium*, XXIII, 13, 179.

A fé leva o homem a participar da vida de Deus, pela revelação de Jesus Cristo, na força do Espírito Santo, excedendo o conhecimento noético. É próprio da teologia querer aprofundar o conhecimento do Mistério de Deus, realidade que envolve a existência humana, por inserir o ser humano num dinamismo relacional, em que Deus «se dá a conhecer na relação pessoa a pessoa»²⁶⁷.

Em Vicente oferece-se uma proposta de método teológico assente na tradição patrística. Por um lado, há que preservar o que se recebeu dos Pais; por outro, o desenvolvimento dos dogmas na Igreja faz parte integrante da Tradição, que à semelhança do crescimento das plantas na natureza, foi clara e cuidadosamente incentivada pelo monge de Lérins.

3.2.1.3 Síntese: reptos de actualidade

Ao longo desta obra do *Commonitorium*, nota-se o esforço deste monge de Lérins em situar o lugar da *argumentatio patristica*, o qual é muito relevante na interpretação da Sagrada Escritura. A procura da universalidade, antiguidade e consenso mútuo, expresso no primeiro cânon lerinense é sinal desta preocupação, ainda que marcado pelo anacronismo. É identificável neste procedimento a procura do *consensus omnium*, inspirado na cultura romana, como critério importante de autoridade para assegurar a verdade da fé. De facto a palavra “católico” no século IV significava não só universal, como também ortodoxo²⁶⁸.

Não obstante a preocupação com a ortodoxia, Vicente de Lérins reconhece a necessidade do desenvolvimento da compreensão da fé no espírito em que foi recebida, mantendo o mesmo sentido e mesmo significado. Esta compreensão tem repercussões

²⁶⁷ PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Lumen Fidei*, 36, 580.

²⁶⁸ Cf. B. STUDER, *La verità cattolica*, in *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* (ed. A. DI BERNARDINO e B. STUDER), Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993, 451.

na pastoral da Igreja, que foram notórias na vida dos Padres. Neste âmbito destaca-se o esforço por traduzir a fé em novas formas adaptadas à compreensão das gentes, com o cuidado de nada adulterar. Este zelo implicou um progresso dogmático, expresso por exemplo nas várias tradições eclesiais, quer de ordem doutrinal, quer litúrgica.

A autoridade como característica da paternidade é igualmente constatável nos Padres da Igreja. Estes homens, que muitas vezes se entregaram à condução de comunidades, são mestres seguros da fé, tendo o consenso das suas opiniões tornado-se critério de autenticidade evangélica.

A actualidade dos escritos dos Padres da Igreja é reconhecida em diversos autores, em documentos do Magistério e na investigação teológica. É hoje consensual que o movimento patrístico no século XX, ao retomar o estudo dos Padres da Igreja, foi fundamental para a evolução da consciência eclesial que levou à realização e *aggiornamento* operado no Concílio Vaticano II, ao destacar a sua utilidade perene. De facto o conhecimento da Tradição implica o estudo dos Padres da Igreja, e a renovação teológica depende em grande parte do aprofundamento dos seus escritos, e da sua *praxis* pastoral²⁶⁹.

A questão da interpretação da Sagrada Escritura em estreita relação com a Sagrada Tradição, colocada por Vicente de Lérins, permanece viva no actual quadro eclesial. Este sentido está patente no documento da Congregação para a Educação Católica, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal* (1999), quando indicava o risco para a fé em que alguns teólogos incorriam ao desenvolver a sua actividade limitada ao biblicismo num contexto meramente terreno e de acordo com as ideologias reinantes²⁷⁰. O Concílio Vaticano II colocou a Sagrada Escritura como a

²⁶⁹ PAULO VI, *Carta a Sua Em. o Card. Michele Pellegrino para o centenário da morte de J. P. Migne*, in AAS 67, Vaticano 1975, 471.

²⁷⁰ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres*, 8, 610.

alma da Teologia, cuja leitura se deve fazer em união com a Sagrada Tradição²⁷¹. A interpretação da Sagrada Escritura desligada da Sagrada Tradição pode levar a situações complexas, em que o estudo da Palavra de Deus fica reduzida a noções filológicas, sociais ou morais sem apontarem para o verdadeiro espírito, isto é, a sua dimensão de Palavra inspirada, escrita para revelar o Rosto de Deus²⁷². De facto, a exegese actual, não podendo prescindir dos métodos modernos de crítica textual (eminentemente filológicos) nem da lícita análise histórica, deve apontar para a interpretação dogmática, a qual se dá num ambiente de fé e fundamentada nos eventos da salvação realizada em Jesus Cristo²⁷³.

Os Padres da Igreja surgem como referências privilegiadas da Tradição²⁷⁴. Sobre o seu lugar referiu o Papa João Paulo II:

[Os Padres] com efeito, são uma estrutura estável da Igreja, e realizam uma função perene para a Igreja de todos os tempos. De modo que todo o anúncio e magistério sucessivo, se quer ser autêntico, deve confrontar-se com o seu anúncio e o seu magistério; todo o carisma e todo o ministério devem recorrer à fonte vital da sua paternidade; e cada uma das novas pedras acrescentadas ao edifício (...) deve ser colocada nas estruturas por eles colocadas e ser encimentada e unida com elas²⁷⁵.

A Instrução citada há pouco refere-se ao movimento de perspectivar a exegese desligada da autoridade dos Padres da Igreja por os avaliar como simplistas na interpretação da Sagrada Escritura, ou por considerar a Tradição como um bloco fixo, sem legitimidade para o progresso²⁷⁶. Recorrer aos Padres da Igreja não significa todavia proceder a interpretação bíblica segundo os métodos modernos para depois fazer um acréscimo do contributo patrístico parenético ou pseudo-piedoso. Os métodos

²⁷¹ Cf. VATICANO II, *Const. Dogm. Dei Verbum*, 24, 828-829.

²⁷² Cf. R. DE SIMONE, *Patristica. Culture, Research, Press*, in *Seminarium* 3 (2), Vaticano 1990, 578.

²⁷³ Cf. Z. ALSZEGHY e M. FLICK, *Como se hace la teología*, Ediciones Paulinas, Madrid 1976, 92. Cf. L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, Editorial Verbo Divino, Estella. Navarra 1996, 47-49.

²⁷⁴ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres*, 18, 615.

²⁷⁵ JOÃO PAULO II, *Carta Apost. Patres Ecclesiae*, in AAS. 72, Vaticano 1980, 6.

²⁷⁶ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres*, 9-10. Cf. R. DE SIMONE, *Patristica. Culture, Research, Press*, in *Seminarium* 3 (2), Vaticano 1990, 578.

filológicos têm a sua própria legitimidade. A questão prende-se essencialmente com a procura do real sentido do texto e não apenas das formas. Neste sentido, J. Ratzinger (Bento XVI) declara que se o trabalho exegético apoiado na interpretação histórico-crítica se não se abrir ao diálogo com uma hermenêutica da fé, corre o risco de se tornar teologicamente insignificante; por isso, o horizonte deverá tender para a união dos géneros de hermenêutica²⁷⁷.

A presença dos Padres da Igreja no actual trabalho teológico não se prende em retomar o seu método exegético, mas sobretudo em preservar o assentimento religioso do espírito diante da Palavra divinamente inspirada, no reconhecimento da sua profundidade e abertura teleológica. Da sua interpretação, eminentemente espiritual, nasceu a teologia cristã, que se centrava no mistério de Cristo, ao qual se reportava toda a verdade particular, numa síntese admirável²⁷⁸. A sua actividade exegética edificou a Igreja, nomeadamente a partir das pregações e homilias no contexto litúrgico, desenvolvendo a doutrina e a moral cristã. Neste sentido, a Tradição não foi o acrescento de verdades à Sagrada Escritura, mas o ambiente em que a reflexão cristã se desenvolveu²⁷⁹.

Esta dimensão foi especialmente importante na inculturação da fé no diálogo com a cultura. Um dos choques da pregação dos Padres com a cultura pagã deu-se com a interpretação da história. Numa contemporaneidade que acentuava a história como movimento cíclico da eternidade da matéria, a Igreja anunciava o acto criador de Deus e

²⁷⁷ Cf. J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Principia 2011, 10.

²⁷⁸ Cf. I. DE LA POTTERIE, *I Padre della Chiesa nello studio attuale della Sacra Scrittura*, in *Seminarium* 3, 1990, 488-491.

²⁷⁹ Cf. A. BENOIT, *L'actualité des Pères de l'Église*, Cahiers Théologiques 47, Delachaux & Niestlé, Neuchatel 1961, 71-72.

um novo horizonte escatológico, sendo a história o novo tempo de salvação, em que o homem é redimido pela iniciativa divina²⁸⁰.

Isto processava-se pelo anúncio da fé bíblica resultante da experiência da caminhada de Deus com o Seu povo, revelando (mas sendo relevante também hoje) a presença de Deus no seio da Igreja. A este sentido, acresce o da descoberta dos primórdios dos métodos pastorais e litúrgicos na Igreja. Por outro lado, a leitura do texto bíblico é ampliada com o auxílio dos Padres, ao desvelar a vivência da fé dos primeiros cristãos, assim como a multiplicidade das suas vivências²⁸¹.

A riqueza da pluralidade do pensamento teológico é visível consoante a escola subjacente; assim, os Padres de Antioquia (como Teodoreto de Mopsuéstia) utilizaram um sentido mais histórico, ainda que recorressem abundantemente ao sentido tipológico; a escola de Alexandria acentuou mais o sentido alegórico; a exegese latina venceu os sentidos morais e místicos, tendo igualmente a Cristo por centro, quer no Antigo, quer no Novo Testamento²⁸².

A actualidade dos Padres da Igreja é ainda notória no estabelecimento da hierarquia de verdades, ao afirmarem o que era realmente central²⁸³. Esta compreensão afirma um património comum às diversas Igrejas, destacando o papel importante que os Padres podem ter no seio do debate ecuménico. André de Halleux considera que a patrística deve procurar reconciliar as divergências consideradas hoje como fracturantes, de maneira a restaurar sem compromissos, partindo de uma verdade mais profunda e mais universal, a comunhão no espírito que permanecia no primeiro milénio²⁸⁴. A herança de paternidade destes homens permite por isso colocar fundamentos sólidos para o diálogo

²⁸⁰ Cf. V. GROSSI, *Lo studio dei Padri della Chiesa dopo il Conc. Vaticano II. Il Contesto storico culturale*, in *Seminarium* 3 (2), 1990, 441-443.

²⁸¹ Cf. V. GROSSI, *Lo studio dei Padri della Chiesa dopo il Conc. Vaticano II*, 456.

²⁸² P. MARAVAL, *La bible et les Pères. Bilan de cinquante ans de recherches*, in *Les Pères de l'Église au XXe siècle. Histoire-Littérature-Theologie*, Cerf, Paris 1997, 455-462.

²⁸³ Cf. L. PADOVESE, *Introducción a la teología patrística*, 43-44.

²⁸⁴ Cf. A. DE HALLEUX, *Porquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique?*, in *Les Pères de l'Église au XXe Siècle. Histoire-Littérature-Theologie*, CERF, Paris 1997, 522.

para o diálogo ecuménico e inter-religioso, como se constatou no Concílio Vaticano II²⁸⁵.

Por fim, importa destacar que no contributo que estes homens deram para a reflexão teológica, ao guardarem a consciência do mistério e da incompreensibilidade de Deus. Os Padres mantiveram diante do Mistério de Deus uma atitude de humildade, reconhecendo a limitação da razão humana face ao conhecimento de Deus. Assim se os Padres reconheciam a absoluta Transcendência de Deus, igualmente recusavam o fideísmo, procurando as razões que sustentavam a fé; todavia incluíam nos seus discursos dimensões mais afectivas e existências (como se nota nas Confissões de Agostinho de Hipona), sinal da profunda união com Cristo. O sentido do divino protegia por isso, quer do racionalismo exagerado, quer do fideísmo estéril²⁸⁶.

O sentido de mistério revela-se ainda na marca simbólica da sua teologia, que contrasta com o pendor mais conceptual de muitas reflexões. A respeito do símbolo refere Rupnik:

O símbolo, segundo Efrém [o Sírio], tem uma dimensão intrínseca de liberdade, entre a realidade que o símbolo comunica, o objecto através do qual se comunica, e aquele que o conhece: ou seja, o símbolo tem um sentido objectivo interior, embora diferente da realidade mais exterior, a que um observador científico chamaria objectiva. É o que também sugerem muitas línguas orientais, que usam a mesma palavra para designar símbolo e sacramento. Este forte conceito de símbolo está na base do espírito da liturgia cristã oriental, bem como no culto dos ícones²⁸⁷.

O sentido do símbolo, pelo seu carácter imaginativo e antropomórfico, torna difícil que o espírito se engane sobre a sua natureza e ressonâncias afectivas, condensando no significante a realidade significada, e que acontece de modo sublime na

²⁸⁵ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres*, 24, 617.

²⁸⁶ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres*, 37, 624.

²⁸⁷ M. RUPNIK, *Beleza e pensamento teológico* in AA.vv., *O Evangelho da Beleza. Entre Bíblia e Teologia*, Paulinas 2012, 85-86.

liturgia²⁸⁸. Portanto o recurso ao símbolo nos Padres é um dos acentos espirituais da sua teologia, que estando fortemente alicerçada da Escritura e na Tradição, se reveste de grande valor pastoral, sobretudo no anúncio do Evangelho, acompanhado pelo testemunho da caridade²⁸⁹.

No fundo trata-se de um auxílio para a missão evangelizadora da Igreja. O Papa Francico retoma-o na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, afirmando a necessidade de aprofundar o *querigma*, para que o Evangelho responda ao anseio de infinito que existe no coração humano²⁹⁰. Este novo ardor missionário passa necessariamente por uma renovação mistagógica, em que o valor do símbolo é reconhecido pelo Papa como muito importante, não se excluindo todavia a adaptação de novos símbolos, consoante as comunidades em causa²⁹¹. O símbolo tem a sua razão de ser na qualidade de testemunha da beleza de Deus, a qual é resplandecência da Sua verdade. Como tal, importa que «a formação na *via pulchritudinis* esteja inserida na transmissão da fé»²⁹². Ou seja, o Papa Francisco acentua o descentramento da Igreja, que no cumprimento da sua missão se orienta para o anúncio de Cristo, procurando novas linguagens. E aqui, como se viu, os Padres da Igreja continuam a ser mestres do espírito missionário.

²⁸⁸ Cf. M. RUPNIK, *Beleza e pensamento teológico*, 85. Cf. L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, 45.

²⁸⁹ Cf. CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA, *Instrução sobre o estudo dos Padres*, 40, 625. Cf. L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, 45.

²⁹⁰ Cf. PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, 165-167, in *Lumen*, Ano 74, 5, Setembro/Outubro 2013, 59-60.

²⁹¹ Cf. PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, 167, 60.

²⁹² PAPA FRANCISCO, *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*, 167, 60.

CONCLUSÃO

A sacramentalidade da Igreja reside na sua identidade, enquanto sinal de Cristo no mundo. Neste sentido, a Igreja não existe por si, mas em virtude do mistério de Deus que a habita. Portanto, a preocupação da fidelidade a Cristo não se enquadra num perfeccionismo, mas no cumprimento da sua identidade ontológica.

Esta fidelidade encontra diversas concretizações. Por um lado, como sinal visível da presença de Deus, a Igreja é chamada a anunciar o que recebeu do Senhor Jesus, em virtude do Seu mandato missionário (cf. Mt. 28, 19-20). Por outro, o cumprimento deste mandato exige a fidelidade à Tradição recebida, sem nada adulterar à revelação divina.

Esta dupla preocupação é visível na Igreja da Gália nos séculos IV-V. O assinalável crescimento da Igreja, expresso no aumento do número das sedes episcopais, é fruto de uma forte consciência missionária e do testemunho cristão selados, muitas vezes, com o sangue do martírio.

No seu processo de crescimento, não raras vezes a Igreja sentiu a tensão da divisão nos seus membros, em virtude de polémicas e discussões no seio da comunidade eclesial. Este sentimento, visível já na comunidade de Jerusalém (cf. Act. 21, 17-25), marcou a história eclesial, especialmente durante e após a crise ariana. O despontar do arianismo levou à realização do Concílio de Niceia, onde o título de “Padre da Igreja” assumiu uma nova relevância teológica e eclesial. Os “Pais” da Igreja, que até aqui eram sobretudo os bispos, enquanto mestres da doutrina e ministros dos sacramentos pelos quais se renasce para Deus, assumem depois de Niceia o estatuto de guardiães da fé e garantes da ortodoxia.

No período que nos situámos, as heresias eram sobretudo de carácter cristológico, ameaçando a compreensão da dupla natureza humana e divina da pessoa de Jesus Cristo.

Ora, é no Filho de Deus que cada homem encontra a filiação divina. Por isso, a má compreensão da Sua identidade distorce a compreensão do rosto de Deus Pai. Em contrapartida, na Tradição da Igreja, como organismo vivo que cresce, Deus Pai é conhecido e adorado no Seu Filho.

A configuração da paternidade aconteceu de forma distinta nas diferentes sociedades, mas estruturou a configuração do tecido social. De modo geral, associam-se à paternidade as notas de autoridade e afectividade sobre os filhos, na regulação da sua vida, algo que se notou nas culturas grega, latina, vetero e neo-testamentária. Constatou-se que o entendimento da paternidade não se restringia ao ambiente familiar, mas estendia-se a outras configurações em que se desse o ensino e instrução de um homem.

Pelo dom do Espírito Santo, recebido no baptismo, os homens tornam-se filhos de Deus. Pelo mesmo Dom, os filhos podem tornar-se “pais”. E assim sucede, de facto. Destes destaca-se a paternidade eclesial dos Apóstolos que foram pais para as comunidades que fundaram, como se viu pelos testemunhos do apóstolo Paulo. Esta paternidade estendeu-se aos sucessores dos apóstolos, os bispos. São “pais”, em primeiro lugar, enquanto geradores de uma nova identidade cultural, através do ensinamento, mas são-no sobretudo enquanto geradores de uma nova condição e pertença: filhos de Deus, pelos sacramentos da iniciação, e membros da *fraternitas* eclesial.

A partir desta consciência e experiência, a paternidade espiritual foi evoluindo ao longo dos séculos, alcançando o seu momento de maturidade teológica no século IV, sobretudo depois do concílio de Niceia (século IV), onde a expressão “Padres da Igreja” definitivamente se impôs como conceito técnico.

A paternidade dos Padres da Igreja relaciona-se com a transmissão da verdadeira fé que existe na Tradição eclesial, e que leva os homens a tratarem a Deus por Pai. Estes

são testemunhas privilegiadas da Tradição da Igreja, dinamismo que se evidencia quando, de forma unânime, interpretam a Sagrada Escritura. Estes homens tornaram-se verdadeiramente Pais dos crentes, com autoridade e proximidade, gerando os fiéis para Cristo por meio de Palavras e Sacramentos, no seio da comunidade eclesial. Por isso, a maternidade da Igreja complementa a paternidade dos Padres da Igreja-

Como dissemos, depois de Niceia, a *auctoritas patrum* assume-se como critério fundamental para a definição do *consensus fidei* e reta interpretação da Sagrada Escritura. A *argumentatio patrística* começa então a conhecer diversas formas de expressão que vai para além dos concílios. S. Agostinho recorre a ela na luta contra o Donatismo, mas sobretudo contra Pelágio e seus discípulos. O debate anti-pelagiano acabou por se alargar também aos territórios da Gália.

Tendo sido demonstrado o exagero do optimismo pelagiano sobre a natureza humana, deu-se um segundo debate entre Agostinho e elementos da província da Gália, em especial, com alguns monges da ilha de Lérins. À primazia absoluta da graça, defendida por Agostinho, opunha-se uma concepção que defendia que uma visão antropológica em que o homem dispunha por si de alguma liberdade para praticar o bem, como se podia notar na prática da virtude de algumas figuras do Antigo Testamento. Esta questão, que foi dirimida por intervenção no concílio de Orange no século VI, brotava essencialmente do confronto de mentalidade eclesiais diferentes. Enquanto Agostinho pretendia assegurar a primazia da graça, muitos dos monges tinham recebido uma formação espiritual de influência oriental, transmitida por João Cassiano e com as marcas de João Crisóstomo, Evágrio Pôntico e Santo Antão. Estes últimos haviam combatido o maniqueísmo, que postulava que o homem havia sido totalmente corrompido no pecado dos primeiros pais. A influência da teologia oriental, em especial

dos escritos de João Cassiano, marcou a vida monástica do arquipélago de Lérins, o que levou a que se tenha associado o semi-pelagianismo com esta comunidade.

Foi neste arquipélago que viveu Vicente de Lérins. Este monge, também auto-denominado de *peregrinus*, escreveu o *Commonitorium*, obra que entre pontos trata do lugar dos Padres da Igreja na interpretação da Sagrada Escritura, fundamentando a *argumentatio patristica*. Neste texto são sistematizados os pontos essenciais que a tradição anterior já teorizara e pusera à prova no que toca à autoridade dos “Pais da Igreja”, isto é, daqueles autores eclesiásticos que reúnem as seguintes notas: antiguidade, santidade de vida, aprovação eclesial e ortodoxia de doutrina. Muito embora nos nossos dias se tenha constatado alguma limitação do uso deste, ele serviu como cânon orientativo da Igreja em questões de fé, interpretação das Escrituras e disciplina eclesiástica.

No mesmo esforço de encontrar critérios seguros da verdade da fé, Vicente de Lérins desenvolveu uma expressão que ficou conhecido como o primeiro cânon lerinense: «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» (*Commonitorium* II, 5). Esta fórmula, também considerada a tese da obra, pretende garantir a universalidade, antiguidade e um consenso unânime da fé, a qual corresponde a uma das missões mais importantes da Igreja. A investigação actual tem reconhecido limites à esta formulação, em especial de anacronismo. Esta crítica nasce da consciência eclesial de que a elaboração do *corpus* doutrinal até chegar às certezas dogmáticas assim formuladas, passou por estádios de incerteza e de confronto com mentalidades diferentes. Todavia, a fórmula apresenta validade quando se tratam de discernir a *praxis* eclesial, e se entendido no contexto da obra.

No seio do debate da ortodoxia encontra-se a questão da interpretação da Sagrada Escritura, como alma da teologia. Para Vicente de Lérins, o excesso de sentido da

da sagrada escritura não permite que se proceda a uma interpretação meramente individual, mas deve acontecer de acordo com o referido cânon lerinense. Para tal é necessário o consenso dos padres para assegurar uma justa interpretação do texto. Neste Padre da Igreja, a raiz da heresia brota no desejo de interpretação desligado da comunhão eclesial, na busca de novidades para acrescentar ou enviosar o sentido de interpretação normal. Do ponto de vista teológico, Vicente de Lérins defende uma exegese em estreita ligação com a Sagrada Tradição e com os Padres da Igreja, como igualmente advoga o Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática *Dei Verbum*.

Para Vicente de Lérins, os Padres são os grandes depositários da Tradição da Igreja, devendo o fiel preservar na fé que recebeu. O exercício da autoridade encontra neste campo um dos seus principais matizes, que consiste na obediência filial dos crentes à fé transmitida pelos pais.

A fidelidade aos Padres que Vicente defende não implica o fixismo doutrinal mas o aprofundamento da reflexão sobre a revelação do mistério Trinitário, para que mantendo o mesmo sentido e o mesmo significado [*«eodem tamen sensu eademque sententia»*] (*Commonitorium* XXIII, 3), a Igreja possa levar os crentes a compreenderem mais claramente aquilo que já acreditam, ainda que de forma mais obscura.

A paternidade dos Padres da Igreja é pois constatável no empenhamento pastoral, notória na vida dos Padres que procuraram utilizar categorias extra-bíblicas para poderem anunciar a fé aos povos pagãos, preservando a integridade da fé. Pela sua autoridade e proximidade aos crentes elaboraram sínteses e credos de fé, corrigindo e exortando as comunidades na fé autêntica.

A paternidade dos Padres da Igreja brota do seu testemunho, que entregaram as suas vidas na configuração da vida eclesial. Esta realidade demonstra a fecundidade da fé, a qual envolve a integridade da pessoa na sua ipseidade e alteridade, no seio da co-

comunidade da Igreja. Nestes tempos em que se sente a urgência da nova evangelização, a Igreja pode encontrar no testemunho patrístico um precioso auxílio, demonstrando assim a vitalidade da Sagrada Tradição.

A Igreja reconheceu esta actualidade, mormente desde o Concílio Vaticano II. A revitalização dos estudos patrísticos no século XX marcou um despertar da consciência eclesial, tendo sido uma das bases do Concílio Vaticano II, com nomes como Henri De Lubac, Jean Daniélou, entre outros. O próprio concílio é testemunha disto pelas referências explícitas de textos dos Padres da Igreja, assim como reconhece por várias vezes a necessidade de ter presente na vida actual da Igreja o que estes homens disseram e fizeram. São sinal disto as exortações dos Papas dos últimos pontificados, assim como a quantidade de escritos do Magistério, que exortam ao estudo dos Padres da Igreja. Entre estes destaca-se um da Congregação para a Educação Católica, que em 1989, publicou a *Instrução sobre o Estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*. Neste documento é diagnosticada a situação eclesial e apresentam-se orientações para o estudo dos Padres na actualidade. Aqui, os Padres da Igreja são avaliados como “Testemunhas privilegiadas da Tradição” que anunciaram e consolidaram a fé nos primeiros séculos da Igreja e cuja relevância teológica é basilar, perene e irrevogável.

A sua actualidade vincula-se com o carácter amplo da sua teologia, a qual foi sempre desenvolvida a partir em estreita ligação com a pastoral e a vida litúrgica, sem deixar de responder às grandes questões filosófico-teológicas que iam surgindo. A consciência desta motivação contribui para o esclarecimento do sentido da reflexão teológica actual, nomeadamente da interpretação da Sagrada Escritura, de modo a ser pertinente na vida pastoral da Igreja. À tendência de absolutizar alguns dos métodos da ciência bíblica, o trabalho teológico demonstra que estes homens preservavam o sentido

religioso da Palavra de Deus; assim, sem desprezar os bons contributos dos métodos da crítica textual e histórica, a exegese deve ter presente o sentido do Transcendente e de abertura teleológica da sua reflexão, sob pena de ficar desfocada do verdadeiro espírito com que aqueles textos foram redigidos.

Esta situação não implica necessariamente o uniformismo da reflexão, pois os escritos patrísticos demonstram grande diversidade quer espacial, quer temporal. Ainda assim, afirmam a centralidade cristológica, à volta da qual se constitui uma hierarquia das verdades que permite identificar os pontos de comunhão entre a Igreja Católica e as outras Igrejas separadas, contribuindo para o movimento ecuménico.

Ao terminar este percurso fica claro que a paternidade dos Padres da Igreja acontece sobretudo por serem testemunhas da Tradição dos Apóstolos, a partir da qual lançaram os alicerces da reflexão teológica. O reconhecimento da perenidade do seu contributo lança interrogações sobre o modo que os estudos teológicos e a vida pastoral têm guardado estas notas de especificidade da fé cristã.

Resta-nos continuar a trabalhar para que os atuais filhos da Igreja não ignorem os seus “pais” nem se sintam órfãos do Pai.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

a) *Commonitorium*

VICENTE DE LÉRINS, *Commonitorium. Excerpta* (ed. R. DEMEULENAERE), CC 64, Brepols, Turnholt 1985, 127-231.

VINCENT DE LÉRINS, *Tradition et progrès: le Commonitorium* (ed. P. A. LIÉGÉ, A. G. HAMMAN, P. LABRIOLLE), Desclée de Brouwer 1978.

VINCENT OF LÉRINS, *Commonitorium* in AA. vv., *Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. XI: Sulpitius Severus, Vincent of Lérins, John Cassian* (ed. P. SCHAFF), Christian Classics Eternal Library, [<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf211.pdf>] [Acesso 16 de Agosto 2013, 12:10]

VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio. Estratti* (ed. C. SIMONELLI), Paoline, Milano 2008.

b) *Fontes patrísticas*

AGOSTINHO DE HIPONA, *Aux Moines D' Adrumète et de Provence. De Correptione et gratia*, Desclée de Brouwer, Paris 1962.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Confissões*, INCM, Lisboa 2004.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Contra epistolam Manichei*, PL 42, Paris 1841, 173-220.

AGOSTINHO DE HIPONA, *De correptione et gratia*, PL 44, Paris, 915-946.

AGOSTINHO DE HIPONA, *De Natura et gratia*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, 223-412.

AGOSTINHO DE HIPONA, *De Natura et gratia*, CSEL 60, Londres. Nova Iorque 1962, 233-299.

AGOSTINHO DE HIPONA, *De ordine*, CC 29, Turnholt 1997, 106-137.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Obras de San Agustin. VII: Sermones (1º)*, (ed. M. LANERO e M. CAMPELLO), BAC 53, Madrid 1981.

AGOSTINHO DE HIPONA, *Sermo XLIII*, CC 41, Turnholt 1961, 508-513.

AMBRÓSIO DE MILÃO, *Epístola LXXIII* (ed. O. FALLER e M. ZELZER), CSEL 82/3, Viena 1982, 34-53.

BASÍLIO DE CESAREIA, *De spiritu Sancto* (ed. B. PRUCHE), SCh 17 bis, Cerf, Paris 2 1968.

CELESTINO I, *Ep. 21. Ad episcopos Galliarum*, PL 50, Paris 1846, 528-537.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata I* (ed. M. RODRÍGUEZ), Fuentes Patrísticas 7, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996.

EUQUÉRIO DE LIÃO, *De laude eremi*, PL 50, 701-712.

- FILÃO DE ALEXANDRIA, *De vita Mosis I-II*, Les Ouvres de Philon d'Alexandrie 22. CERF, Paris 1967.
- FLAVIO JOSEFO, *Vol. 3: Judean antiquities 1-4. Translation and Commentary*, Leiden. Boston. Köln 2000.
- HILÁRIO DE ARLES, *Vita Honorati* (ed. M. VALENTIN), SCh 235, Cerf, Paris 1977.
- HILÁRIO DE POITIERS, *De Trinitate*, III (ed. J. DOIGNON), SCh 443, Cerf, Paris 1999.
- IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses III* (ed. A. ROUSSEAU e L. DOUTRELEAU), SCh 211, Cerf, Paris 1974.
- IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses IV* (ed. A. ROUSSEAU), SCh 100, Cerf, Paris 1965.
- JOÃO CASSIANO, *Collationes I-VII* (ed. E. PICHERY), SCh 42, Cerf, Paris 1955.
- JOÃO CASSIANO, *Collationes VIII-XVII* (ed. E. PICHERY), SCh 54, Cerf, Paris 1958.
- ORÍGENES, *Contra Celso* (ed. M. BORRET) SCh 136, Cerf, Paris 1968.
- ORÍGENES, *De principiis* (ed. H. CROUZEL e M. SIMONETTI), SCh 252, Cerf, Paris 1978.
- SULPÍCIO SEVERO, *Vita Martini* (ed. J. FONTAINE), SCh 133, Cerf, Paris 1967.

c)Magistério

- BENTO XVI, *Summus Pontifex convenit legatos Scientiarum, apud Studiorum Universitatem Ratisbonensem disserens de: «Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen»*, 12 de Setembro de 2006, in AAS 98, Vaticano 2006, 728-739.
- Cathechesimus Ecclesiae Catholicae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.
- CONGREGAÇÃO SOBRE A EDUCAÇÃO CRISTÃ, *Instrução sobre o estudo dos Padres da Igreja na formação sacerdotal*, in AAS 82, Vaticano 1990, 607-636.
- H. DENZIGER e P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitonum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1999.
- IV CONCÍLIO DE LATRÃO, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. H. DENZIGER e P. HÜNERMANN), Herder, Barcelona 1999.
- JOÃO XXIII, *Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do ss. Concílio a 11 de Outubro de 1962*, in AAS 54, Vaticano 1962, 785-796.
- L'Osservatore Romano. Edição semanal em português*, XLIV, 26, 30 de Julho de 2013.
- PAPA FRANCISCO, *Carta Encíclica Lumen Fidei*, in AAS 105, Vaticano 2013, 555-602.
- PAPA FRANCISCO, *Exortação apostólica Evangelii gaudium*, in Lumen, Ano 74, 5, Setembro/Outubro 2013, 11-93.

PAULO VI, *Carta a Sua Em. o Card. Michele Pellegrino para o centenário da morte de J. P. Migne*, in AAS 67, Vaticano 1975, 471.

J. RATZINGER, *Acta Congregationum. Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. «Ordinatio Sacerdotalis»*, Congregatio Pro Doctrina Fidei, in AAS 87, Vaticano 1995, 1114.

VATICANO II, *Dei Verbum*, in AAS 58, Vaticano 1966, 817-835.

d) Outras Fontes

AA.vv., *A Bíblia de Jerusalém*, Paulus, São Paulo ⁶ 1993.

AA.vv., *I manuscritti di Qumram* (ed. L. MORALDI), Editrice Torinese, Torino ³ 1993.

AA.vv., *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

HOMERO, *A Ilíada. Tomo I: Chants I-VI* (ed. P. MAZON), Société d'Édition «Les Belles Lettres», Paris 1987.

PLATÃO, *Timeu. Tomo X: Timée-Critias* (ed. A. RIVAUD), Société d'Édition «Les belles lettres», Cerf, Paris 1949.

Instrumentos

A. BLAISE, *Pater, Dictionnaire latin-français de auteurs chrétiens*, Brepols, Turnhout 1954, 599-600.

A. DI BERARDINO e B. STUDER, *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica*, Piemme, Institutum Patristico Augustinianum, Casale Monferrato 1993.

A. DI BERARDINO, *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana. Vol. I: A-I*, Sígueme. Institutum Patristicum Augustinum, Salamanca 2001.

A. DI BERARDINO, *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana. Vol. II: J-Z*, Verdad e imagen. Sígueme, Salamanca 1992.

AA.vv., *Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura. Vol. I: A-Amor*, Verbo, Lisboa.

AA.vv., *Oxford Dictionary of the classical world*, Oxford University, Oxford 2007.

C. BROWN, *New Testament Theology*, The Paternoster press, Michigan 1977.

DEKKERS, E., GAAR, A., *Clavis Patrum Latinorum*, Brepols ³ 1995.

E. JENNI e C. WESTERMANN, *Diccionario teologico manual des antiguo testamento*, Tomo I: אב - תנ"ך mātay, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978.

F. CABROL e H. LECLERQ, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie. Vol. VIII (2): Latran-Lexique*, Paris-VI. Librairie Letouzey et Ané, Paris 1928.

G. W. LAMPE, *A patristic greek lexicon, with addenda et corrigenda*, Oxford. Clarendon, Hong Kong 1991.

H. BALZ e G. SCHENEIDER, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, Vol. III: παραδειύω - ὀφελιμος, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 1993.

- H. CANKIK e H. SCHEIDER, *Brill's Encyclopaedia of the ancient world. New Pauly*, Brill, Boston 2007.
- H. DROBNER, *Manual de patrología*, Herder, Barcelona 1999.
- H. SCHLESINGER e H. PORTO, *Dicionário Enciclopédico das religiões. Volume II: K-Z*, Vozes, Petrópolis 1995.
- J. QUASTEN, *Patrologia I. Hasta el Concilio de Nicea*, BAC, Madrid 1961.
- X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1980.

Estudos gerais

- A. BENOIT, *L'actualité des Pères de l'Église*, Cahiers Théologiques 47, Neuchâtel 1961.
- A. FLICHE e V. MARTIN, *Historia de la Iglesia. Vol. IV: Los Reinos Germanicos*, EDICEP, Valencia 1975.
- A. MITSCHERLICH, *Society without the father. A contribution to social psychology*, Schocken Books, New York 1970.
- A. SPADARO, *Sonho com uma Igreja mãe e pastora*, Paulus, Lisboa 2013.
- AA.vv., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Vol.I. Tomo II, Ediciones Cristiandad, Madrid 1969.
- AA.vv., *O Evangelho da Beleza. Entre Bíblia e Teologia*, Paulinas 2012.
- B. KRIVOCHÉINE, *Dans le lumière du Christ. Symeon le Nouveau Theologien*, Chevetogne, Bélgica 1980.
- C. PIETRI e L. PIETRI, *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. La nascita di una nuova cristianità (250-430)*, Borla. Citta Nuova, Roma 2000.
- C. SIMONELLI, *Introduzione, Commonitorio. Estratti*, Paoline, Milano 2008.
- E. CONTRERAS e R. PEÑA, *Introduccion al estudio de los padres latinos. De Nicea a Calcedonia. Siglos IV y V*, Editorial Monasterio Trapense de Azul, Argentina 1994.
- É. GRIFFE, *La Gaule chrétienne a l'époque romaine. Vol. I: Des origines chrétiennes a la fin du IV^e siècle*, Letouzey et Ané, Paris 1964.
- É. GRIFFE, *La Gaule Chrétienne a l'époque romaine. Vol. III: La cité chrétienne*, Letouzey & Ané, Paris 1965.
- E. SCOTT, *The Pastoral Epistles*, Hodder and Stoughton, London ⁷ 1957.
- G. BUNGE, *La paternità spirituale. Il vero «gnostico» nel pensiero di Evagrio*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2009.
- G. MENDEL, *Pour décoloniser l'enfant. Sociopsychanalyse de l'Autorité*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1971.
- G. SILVA, *A formação dos cidadãos do céu. João Crisóstomo e a Christon paideia*, Acta Scientiarum. Education, Maringá 2010.

- H. HAGENDAHL, *Cristianesimo latino e cultura clássica. Da Tertuliano a Cassiodoro*, Borla, Roma 1988.
- H. JEDIN, *Manual de la historia de la Iglesia. Vol. II: La Iglesia imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII*, Herder, Barcelona 1980.
- H. MARROU, *História da educação na antiguidade*, Herder, São Paulo 1966.
- H. VON BALTHASAR, *Teologia da história. Um ensaio*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2010.
- J. DANIELOU e H. MARROU, *Nova história da Igreja. Vol. I: Dos primórdios a São Gregório Magno*, Vozes, Petrópolis 1973.
- J. FUCHS, *Il Verbo si fa Carne: Teologia Morale*, Piemme, Casale Monferrato 1989.
- J. GUILLEN, *Vrbs romana. Vida y costumbres de los romanos. Vol I.: La vida privada*, Sígueme, Salamanca 1977.
- J. LE CAMUS, *O verdadeiro papel do pai*, Ambar, Porto 2002.
- J. LOURENÇO, *História e profecia. O mundo dos profetas bíblicos*, Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2007.
- J. RATZINGER, *Jesus de Nazaré. Da entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, Principia 2011.
- L. PADOVESE, *Introducción a la teología patristica*, Editorial Verbo Divino, Navarra 1996.
- L. T. DÍAZ, *Paternidade. Pais, Filhos e Irmãos*, Paulus, Apelação 2001.
- M. CAMISASCA, *El desafío de la paternidad. Reflexiones sobre el sacerdocio*, Ediciones Encuentro, Madrid 2005.
- M. PAÑO, *Historia del cristianismo. Vol. I: El Mundo Antigo* (ed. M. SOTOMAYOR e J. F. UBIÑA), Editorial Trotta, Granada ³ 2006.
- M. PEREIRA, *Romana. Antologia da cultura latina*, Universidade de Coimbra. Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra ² 1986.
- M. RODRIGUES, *Educação e autoridade: perspectiva histórica e reconsideração pedagógica*, Universidade do Minho, Braga 2007.
- M. RUPNIK, *O exame de consciência. Para viver como redimidos*, Paulinas, Prior Velho 2008.
- P. COUSIN, *La vie de l'Eglise. Précis d'histoire monastique*, Bloud & Gay, Belgica 1956.
- P. SEEWALD, *Luz do mundo. O Papa, a Igreja e os Sinais dos tempos. Uma conversa com Peter Seewald*, Lucerna, Cascais 2010.
- R. FISICHELLA, *A fé como sentido de resposta. Abandonar-se ao mistério*, Paulinas, Prior Velho 2006.
- T. GUARINO, *Vincent of Lérins and the development of Christian Doctrine*, Baker Academic, Grand Rapids 2013.
- T. ROWLAND, *Benedict XVI. A guide for the perplexed*, T&T Clark International, New York 2010.

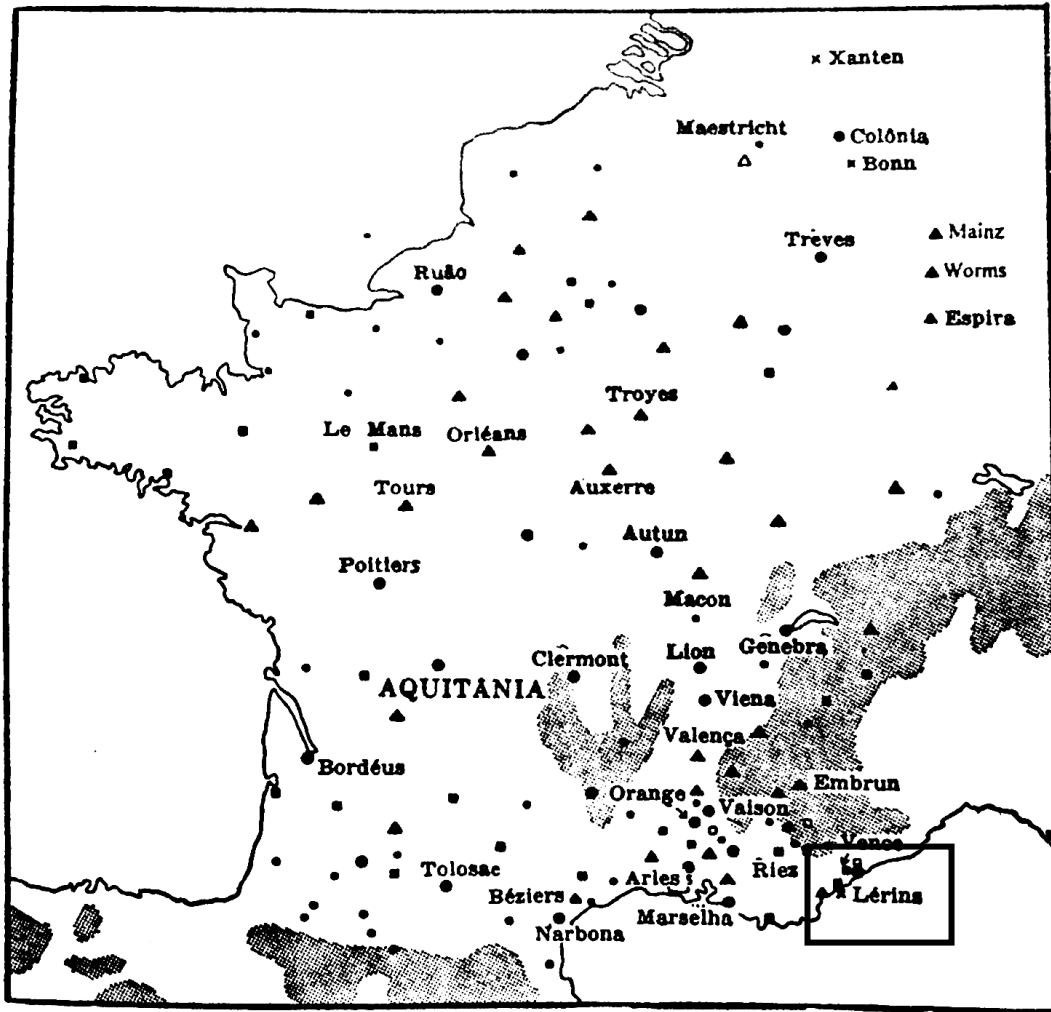
- V. DEPRez, *Le Monachisme Primitif. Des Origines jusqu' au concil d' Éphese*, Ab-baye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauge 1998.
- V. MESSORI, *Cardeal Ratzinger. Diálogos sobre a fé*, Verbo 1985.
- W. JAEGER, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, Edições 70, Lisboa 1991.
- Z. ALSZEGHY e M. FLICK, *Como se hace la teología*, Ediciones Paulinas, Madrid 1976.

Periódicos

- A. DE HALLEUX, *Porquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une theologie patristique ?*, in *Lés Pères de l'Église au XX^e Siècle. Histoire-Littérature-Theologie*, Cerf, Paris 1997, 511-525.
- A. POLAINO-LORENTE, *La cuestion acerca del origen: El olvido del ser y la neces-sidad de la anamnesis en la actual paternidad humana*, in *Familia et vita* IV, 2, Vaticano 1999, 68-94.
- A. TRUJILLO, *La paternidad de Dios, modelo de la paternidade en la familia*, in *Famí-lia et Vita* IV, 2, Vaticano 1999, 7-36.
- G. GOULD, Review of *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology* by Joseph T. Lienhard (Washington 1999), in *Journal of Theological Studies* 58 (2), 2007, 805-806.
- I. DE LA POTTERIE, *I Padre della Chiesa nello studio attuale della Sacra Scrittura*, in *Seminarium* 3, 1990, 486-494.
- J. DUQUE, "Pai" ou a alteridade do nome, in AA.vv., *Em nome de Deus Pai*, Didaskalia, Lisboa 1999, 263-285.
- J. NEVES, *Abba, Pai!*, in AA.vv., *Em nome de Deus Pai*, Didaskalia, Lisboa 1999, 191-207.
- P. MARAVAL, *La bible et les Pères. Bilan de cinquante ans de recherches*, in *Les Pè-res de l'Église au XXe siècle. Histoire-Littérature-Theologie*, Cerf, Paris 1997, 445-466.
- R. DE SIMONE, *Patristica. Culture, Research, Press*, in *Seminarium* 3 (2), Vaticano 1990, 578.
- R. RECTOR, *Out-of-Wedlock Childbearing and Paternal Absence: Trends and Social Effects*, in *Família et Vita* 2, Vaticano 1999, 102-115.
- T. ANATRELLA, *Les conséquences psychologiques du dysfonctionnement du sens de la paternité dans la société actuelle*, in *Família et Vita* IV, 2, Vaticano 1999, 36-51.
- T. BURKE, *Pauline paternity in 1 Thessalonians*, in *Tyndale Bulletin* 51.1, 2000, 59-80.
- T. GUARINO, *Tradition and doctrinal development: Can Vicent of Lérins still teach the church?*, in *Theological Studies* 67, 2006, 34-72.
- T. GUARINO, *Vicent of Lérins and the hermeneutical question. Historical and Theo-logical reflections*, *Gregorianum* 75 (3), 1994, 491-523.

X. LACROIX, *Paternité et maternité dans leurs différences et dans leurs liens*, *Familia et vita* IX, 2, 2004, 144-145.

ANEXO I: Igreja da Gália nos séculos IV-V



Sés episcopais

- existentes no fim do século IV.
- ▲ criadas no decurso do século IV.
- criadas no decurso do século V.

- criadas no decurso do século VI.
- △ □ desaparecidas no século VI.
- Montanhas acima de 1000 m.

Imagem 1. Localização da ilha de Lérins na província da Gália. (J. DANIELLOU e H. MARROU, *Nova história da Igreja. Vol. I: Dos primórdios a São Gregório Magno*, Vozes, Petrópolis 1973, 429).

ANEXO II: Textos traduzidos

COMMONITORIUM I, 1.

1. Dicente scriptura et monente: *Interroga patres tuos et dicent tibi, seniores tuos et adnuntiabunt tibi* (Dt 32, 7), et item: *Verbis sapientium adcommoda tuam aurem* (Prov 22, 17), et item: *Fili, meos sermones ne obliuiscaris, mea autem uerba custodiat cor tuum* (Prov 3, 1), uidetur mihi minimo omnium seruorum Dei Peregrino, quod res non minimae utilitatis Domino adiuuante futura sit, si ea quae fideliter a sanctis patribus accepi, litteris comprehendam, infirmitati certe propriae pernecessaria, quippe cum adsit in promptu, unde inbecillitas memoriae meae adsidua lectione reparetur.

1. Diz e adverte a escritura: *Interroga os teus Pais, os teus antepassados e dir-te-ão* (Dt 32, 7) e *abre os teus ouvidos às palavras de sabedoria* (Prov 22, 17) e ainda, *Filho, não esqueças os meus conselhos, mas que o teu coração guarde as minhas palavras* (Prov 3, 1). Possa eu, Peregrino, o mais pequeno dos servos de Deus, com a ajuda divina, compreender estas palavras, recebê-las fielmente dos Santos Pais, reuni-las por escrito, o que não é de pequena utilidade, mas muito necessário à minha fraqueza, de modo que estando visíveis, a debilidade da minha memória seja reparada pela leitura assídua.

COMMONITORIUM II, 2-5

2. Hic forsitan requirat aliquis: Cum sit perfectus scripturarum canon sibi que ad omnia satis superque sufficiat, quid opus est ut ei ecclesiasticae intelligentiae iungatur auctoritas? 3. Quia uidelicet scripturam sacram pro ipsa sua altitudine non uno eodemque sensu uniuersi accipiunt, sed ejusdem eloquia aliter atque aliter alius atque alius interpretatur; ut pene quot homines sunt, tot illinc sententiae erui posse uideantur (...). 4. Atque idcirco multum necesse est propter tantos tam uarii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur. 5. In ipsa item Catholica Ecclesia magnopere curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est.

2. Mas acaso poderá algum perguntar: Se o cânon das escrituras é *perfeito e por si suficiente e amplo para tudo, qual a necessidade de lhe juntar a autoridade da interpretação da Igreja?* 3. Porque, como é evidente pela profundidade da sagrada escritura, nem todos a percebem com o mesmo sentido, pois um interpreta as palavras de uma maneira e outro, de outra maneira; isto é de tal maneira verdade que se pode dizer que as interpretações podem ser tantas, quantos forem os homens. (...) 4. E portanto, perante tão grande complexidade é muito importante que o sentido da interpretação dos profetas e dos apóstolos seja dirigido segundo a norma eclesiástica e católica. 5. Com efeito, a Igreja Católica tem grande cuidado de modo que isto que cremos, tem sido acreditado em todo o lado, sempre e por todos.

COMMONITORIUM VI, 6.

6. Denique in Epistola quae tunc ad Africam missa est, his uerbis sanxit: *Nihil novandum nisi quod traditum est.* Intelligebat etenim uir sanctus et prudens nihil aliud rationem pietatis admittere, nisi ut omnia, qua fide a patribus suscepta forent, eadem fide filiis consignarentur, nosque Religionem, non qua uellemus ducere, sed potius qua illa duceret sequi oportere, idque esse proprium Christianae modestiae et grauitatis, non sua posteris tradere, sed a maioribus accepta seruare.

6. Por fim, numa epístola que outrora enviou a África, ele [o Papa Estêvão] declara: *Não acrescentar nada ao que foi transmitido.* Com efeito, este homem santo e prudente sabia que não podia admitir outra regra de piedade, senão que a fé que tivesse sido aceite pelos pais, e que fosse igualmente consignada na fé dos filhos. É nosso dever não guiar a religião por onde queremos, mas antes segui-la para onde ela nos guia; de facto, é próprio da modéstia e gravidade cristãs não transmitir à posteridade as suas ideias, mas preservar o que se recebeu dos antigos.

COMMONITORIUM VII, 1.

1. (...) propter eorum maxime fraudulentiam, qui, cum sub alieno nomine haeresim concinnare machinentur, captant plerumque ueteris cuiuspiam uiri scripta paulo inuolutius edita, quae pro ipsa sui obscuritate dogmati suo quasi congruant, ut illud nescio quid quodcunque proferunt, neque primi neque soli sentire uideantur.

1. (...) Principalmente por causa da fraude destes [os hereges que rebaptizavam], que enganam ao compor uma heresia com outro nome; apropriam-se de escritos publicados pouco claro de algum autor antigo, e devido à obscuridade presente na sua doutrina, afirmam que tem a aparência do que eles já proferiram, e que não foram os primeiros, nem estão sozinhos a declará-lo.

COMMONITORIUM XX, 5 – XXI, 1.

5. Heu miseranda conditio! Quantis illi curarum aestibus, quantis turbinibus exagitantur! Nunc etenim, qua ventus inpulerit, incitato errore rapiuntur; nunc in semetipsum reuersi, tanquam contrarii fluctus reliduntur; nunc temeraria praesumptione et ea, quae incerta uidentur, adprobant; nunc irrationali metu, etiam quae certa sunt, expavescunt; incerti qua eant, qua redeant, quid adpetant, quid fugiant, quid teneant, quid dimittant. 6. Quae quidem dubii et male penduli cordis afflictio diuina erga se miserationis est medicina, si sapiant. 7. Idcirco etenim extra tutissimum catholicae fidei portum diversis cogitationum quatiuntur, uerberantur, ac paene enecantur procellis, ut excussa in altum elatae mentis uela deponant, quae male nouitatum uentis expandent, seseque intra fidissimam stationem placidae ac bonae matris reducant et teneant, atque amarus illos turbulentosque errorum fluctus primitus reuoluant, ut possint deinceps *uiuae* et *salientis aquae* (Jo 4, 10. 14) fluenta potare.

5. Que condição miserável! Quantas inquietações violentas, quantos turbilhões os agitam! Uma vez que, tomados pelo erro, são arrastados pelo vento. Outras, voltando a si mesmos, são atirados para trás como se apanhados por uma onda. Outras há que com temerária presunção, aprovam aquelas coisas que parecem incertas. Outras ainda, vivem num medo irracional, mesmo quando estão certos; não sabem para onde ir, para onde regressar, o que procurar, o que evitar, o que guardar, o que rejeitar. 6. Na verdade, se ao menos soubessem que o sofrimento e as dúvidas do coração mal inclinado são para eles remédio da compaixão divina! 7. Por esta razão, os que estão longe do porto da fé católica são sacudidos por pensamentos contrários, são feridos e quase mortos pela tempestade, para que possam recolher as velas da mente orgulhosa, abertas pelos maus ventos da novidade, retornar e permanecer no fidelíssimo porto da sua boa e tranquila mãe e vomitadas aquelas amargas e turbulentas ondas do erro, logo possam beber dos rios da *água viva e corrente* (Jo 4, 10.14).

8. Dediscant bene, quod didicerant non bene, et ex toto Ecclesiae dogmate, quod intellectu capi potest, capiant; quod non potest, credant. [...]1. (...) ut contenti non sint tradita et recepta semel antiquitus credendi regula, sed noua ac noua de die in diem quaerant, semperque aliquid gestiant Religioni addere, mutare, detrahere.

8. Esqueçam bem o que de mal aprenderam e recebam, de todo o dogma da Igreja, aquilo que o intelecto pode perceber; o que não pudermos entender, acreditem [...] 1. (...) definitivamente [nos] conteúdos da antiga regra da fé, pois [os hereges] procuram todos os dias novidade atrás de novidade e tentam sempre adicionar, mudar ou retirar alguma coisa à religião.

COMMONITORIUM XXII, 6 – 7.

6. (...) pretiosas diuini dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter, adice splendorem gratiam uenustatem. 7. Intelligatur te exponente inlustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante uetustas non intellectum uenerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas noue, non dicas noua.

6. Engasta as pedras preciosas do dogma divino, une-as fielmente, adorna-as sabiamente, aumenta o [seu] esplendor, graça e beleza. 7. Seja compreendido mais claramente por meio de ti o que antes era acreditado de forma mais obscura. A posteridade ser-te-á grata por entender aquilo que que antes os antigos acreditavam sem ser percebido. Ao mesmo tempo, ensina o que aprendeste, dizendo-o de forma nova, mas sem dizeres coisas novas.

COMMONITORIUM XXIII, 9 – 13.

3. Crescat igitur oportet et multum uehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intellegentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. (...)

9. Ita etiam christianae religionis dogma sequatur has decet profectuum leges, ut annis scilicet consolidetur, dilatetur tempore, sublimetur aetate, incorruptum tamen inlibatumque permaneat et uniuersis partium suarum mensuris cunctisque quasi membris ac sensibus propriis plenum atque perfectum sit, quod nihil praeterea permutationis admittat, nulla proprietatis dispendia, nullam definitionis sustineat uarietatem. 10. Exempli gratia: Severunt maiores nostri antiquitus in hac ecclesiastica segete triticeae fidei semina. Iniquum ualde et incongruum est, ut nos eorum posteri pro germana ueritate frumenti subdititium zizaniae legamus errorem.

3. (...) Portanto que cresça e progrida largamente a inteligência, a ciência e a sabedoria, tanto de um único individuo como de todos os homens, tanto de cada homem como de toda a Igreja, nos anos e séculos vindouros, mas que permaneça na mesma essência, no mesmo dogma, no mesmo sentido e no mesmo significado. (...)

9. Por conseguinte, como o dogma da religião cristã segue as mesmas leis do progresso de modo que seja consolidado com segurança pelos anos, alargado pelo tempo, refinado pela idade, mas que todavia permaneça incorrupto, inviolado e completo no comprimento de todas as suas medidas, por assim dizer, esteja perfeito em todos os seus membros e sentidos próprios, de maneira que nenhuma alteração, nenhuma propriedade se perca, nada se altere nos seus limites. 10. Por exemplo, os nossos antepassados plantaram trigo no campo da Igreja, que são as sementes da fé. Seria muito mau e inconveniente legarmos à posteridade no lugar da verdade autêntica, os grãos da apócrifa cizânia do erro.

11. Quin potius hoc rectum et consequens est, ut, primis atque extremis sibimet non discrepantibus, de incrementis triticeae institutionis triticei quoque dogmatis frugem demetamus, ut, cum aliquid ex illis seminum primordiis accessu temporis euolvatur, enucleetur et excolatur, nihil tamen de germinis proprietate mutetur; addatur licet species forma distinctio, eadem tamen cuiusque generis natura permaneat. 12. Absit etenim ut rosea illa catholici sensus plantaria in carduos spinasque uertantur. Absit, inquam, ut in isto spiritali paradiso de cinnamomi et balsami surculis lolium repente atque aconita proueniant. Quodcumque igitur in hac Ecclesia, *Dei agricultura*, fide patrum satum est, hoc idem filiorum industria decet excolatur et obseruetur, hoc idem floreat et maturescat, hoc idem proficiat et perficiatur. 13. Fas est etenim ut prisca illa coelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur, sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant, licet, euidenciam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.

11. Pelo contrário, é justo e lógico não haver discrepância entre o início e o fim; do mesmo modo, também o é colher o trigo do dogma que, com o evoluir do tempo, rebenta das primeiras sementes, se desenvolve e, se tratado com cuidado, nenhuma das suas propriedades de origem são alteradas. 12. Que Deus impeça, com efeito, que o leito de rosas da interpretação católica se torne em cardos e espinhos. Impeça, assim, que este paraíso espiritual de mansidão e conforto se torne num campo de joio e veneno. Tudo o que foi semeado pela fé dos nossos pais na Igreja, o campo de Deus, deve ser observado e aperfeiçoado pelo trabalho dos filhos, que floresça e amadureça, que avance e seja levado à perfeição. 13. Convém à divina religião, com efeito, que com o avançar do tempo os dogmas daquela antiga filosofia celestial sejam desenvolvidos, polidos, mas nunca mudados, nem cortados, nem mutilados. Aceitem como convém a clareza, a luz, a beleza, e retenham necessariamente a inteireza, a integridade e as características próprias.

COMMONITORIUM XXIV, 1 - 4.

1. Sed ad Apostolum redeamus. *O Timothee, inquit, depositum custodi, deuitans prophanas uocum nouitates* (1 Tim 6, 20). 2. *Deuita, inquit, quasi viperam, quasi scorpionem, quasi basiliscum, ne te non solum tactu, sed etiam uisu afflatuque percutiant. Quid est deuitare? Cum huiusmodi nec cibum sumere* (1 Cor 5, 2). Quid est, *deuita? Si quis, inquit, uenit ad uos et hanc doctrinam non adfert* (2 Jo 10). Quam doctrinam nisi catholicam et uniuersalem et unam eademque per singulas aetatum successiones incorrupta ueritatis traditione manentem et usque in secula sine fine mansuram? 3. Quid tum? *Nolite, inquit, recipere eum in domum, nec aue ei dixeritis; qui enim dicit illi aue, communicat operibus eius malignis* (2 Jo 10-11). *Prophanas, inquit, uocum nouitates* (1 Tim 6, 20). Quid est “profanas”? Quae nihil habent sacri, nihil religiosi, ab Ecclesiae penetralibus, quae est *templum Dei*, penitus extraneas. *Profanas, inquit, uocum nouitates* (1 Tim 6, 20). 4. “Vocum”, id est dogmatum rerum, sententiarum nouitates, quae sunt uetustati, atque antiquitati contrariae. Quae si recipiantur, necesse est ut fides beatorum patrum aut tota aut certe magna ex parte uioletur;

1. Mas retornamos ao apóstolo, que diz: *Timóteo, guarda o depósito, evita as novidades profanas de palavras* (1 Tim 6, 20). 2. *Evita*, diz, como se faz com uma víbora, com um escorpião, com o basilisco, para que não te danifiquem nem o tato nem a visão ou respiração. Que quer dizer *evita*? Quer dizer *nem mesmo se deve tomar alimento com estes* (1 Cor 5, 2). O que é *evita*? *Se alguém vem até nós, diz, e não traz essa doutrina* (2 Jo 10). Que doutrina senão a católica, universal e una e que se mantém por várias sucessões de gerações na incorrupta tradição da verdade e para sempre pelos séculos sem fim? 3. E então? *Não desejes, diz, acolhê-lo em casa, nem lhe digas bom dia; na verdade, quem o saúda, participa nas suas más obras* (2 Jo 10-11). Diz, *novidades profanas de palavras* (1 Tim 6, 20). O que é “profanas”? São aquelas que não têm nada de religioso, e que são completamente estranhas à essência da Igreja, que é o templo de Deus. Diz, *novidades profanas de palavras* (1 Tim 6, 20). 4. “Palavras”, isto é a novidade dos dogmas, dos assuntos, das opiniões, e que são contrárias à antiguidade e à fé dos tempos antigos. Estas se são recebidas, é inevitável que a fé dos bem-aventurados Pais seja violada, ou em toda ou em grande parte.

COMMONITORIUM XXIV, 12 - 13.

12. Innumera sunt talia, quae breuitatis studio praetermittimus, quibus tamen cunctis satis euidenter perspicueque monstratur, hoc apud omnes fere haereses quasi solemne esse ac legitimum, ut semper profanis nouitatibus gaudeant, antiquitatis scita fastidiant, et per *oppositiones falsi nominis scientiae a fide naufragent* (1 Tim 1, 19). 13. Contra uero catholicorum hoc proprium, deposita sanctorum patrum et commissa seruare, damnare *profanas nouitates*, et sicut dixit atque iterum praedixit apostolus: *si quis adnuntiauerit, praeterquam quod acceptum est, anathemate* (Gal 1, 9).

12. São inúmeros os exemplos deste tipo [de hereges] que vimos neste pequeno estudo. Assim, mostra-se de forma clara e transparente, que quase todos os hereges se alegram com as novidades profanas e desprezam os decretos da antiguidade e, pelas *oposições da falsa ciência, fazem naufragar a fé* (1 Tim 1, 19). 13. Pelo contrário, é seguramente próprio dos católicos guardar o depósito que lhes foi confiado pelos santos Pais, condenar as novidades profanas e como diz e repete o apóstolo *se alguém anunciar outro evangelho, que não aquele que foi entregue, seja anátema* (Gal 1, 9).

COMMONITORIUM XXV, 6 - 9.

6. Inde denique et Saluator clama-
bat: *Adtendite uobis a pseudoprophetais qui
ueniunt ad uos in uestitu ouium; ab intus
autem sunt lupi rapaces* (Mt 7, 15). Quid
est “uestitus ouium”, nisi prophetarum et
apostolorum proloquia, quae idem ouili
quadam sinceritate agno illi immaculato,
qui tollit peccatum mundi (Jo 1, 29), tam-
quam uellera quaedam detexuerunt? 7. Qui
sunt “lupi rapaces”, nisi sensus haereticorum
feri et rabidi, qui caulas ecclesiae
semper infestant et gregem Christi, quaquam
possunt, dilacerant (cf. Jo 10, 12)? 8. Sed
ut fallacius incautis ouibus obrepant,
manente luporum ferocia, deponunt lupi-
nam speciem, et sese diuinae legis
sententiis uelut quibusdam uelleribus
obuoluunt, ut, cum quisque lanarum
mollitiem praesenserit, nequaquam aculeos
dentium pertimescat.

6. Enfim, por esse motivo, o salvador cla-
mava: *Acautelai-vos com os falsos profetas
que vêm até vós [vestidos] com pele de
cordeiro; por dentro são lobos ferozes* (Mt
7, 15). Que quer dizer “pele de cordeiro”,
senão as palavras dos profetas e dos
apóstolos, as mesmas que, na simplicidade
do rebanho, teceram um tosão, como se
fossem aquele cordeiro imaculado *que tira
o pecado do mundo* (Jo 1, 29)? 7. O que
são os “lobos ferozes”, senão o sentido
selvagem e violento dos hereges, que,
assim possa, sempre infesta o redil da
Igreja e dilacera, se pode, o rebanho de
Cristo (cf. Jo 10, 12)? 8. Mas para que se
insinuarem às ovelhas incautas, mantendo
a ferosidade dos lobos, disfarçam a
aparência e revestem-se com sentenças da
Lei Divina como se fossem do rebanho, a
fim de que aqueles que sentindo a
suavidade da lã, não temam os [seus]
acúleos dentes.

9. Sed quid ait Saluator? *Ex fructibus eorum cognoscetis eos* (Mt 7, 16); id est, cum coeperint diuinas illas uoces non iam proferre tantum sed etiam exponere, nec adhuc iactare solum sed etiam interpretari, tunc amaritudo illa, tunc acerbitas, tunc rabies intellegetur, tunc nouitium uirus exhalabitur, tunc profanae nouitates aperientur (cf. 1 Tim 6, 20), tunc primum scindi sepem uideas, tunc transferri patrum terminos, tunc catholicam fidem caedi, tunc Ecclesiasticum dogma lacerari.

9. Mas o que disse o salvador? *Pelos frutos os conhecereis* (Mt 7, 16); isto é, quando eles tiverem começado, já não tanto a proferir as divinas palavras, mas também a expô-las, já não só apenas a proclamá-las, mas também a interpretá-las, então nessa ocasião fica à vista aquela amargura, azedume e raiva; nessa altura é exalado o veneno da novidade, serão descobertas as novidades profanas (cf. 1 Tim 6, 20), as fronteiras colocadas pelos Pais serão derubadas, ferindo mortalmente a fé católica e despedaçando a doutrina da Igreja.

COMMONITORIUM XXVIII, 1 - 16.

1. Hic jam consequens esse uideo, ut exemplis demonstrem, quonammodo profanae haeticorum nouitates prolatis (cf. 1 Tim 6, 20) atque collatis ueterum magistrorum concordantibus sibimet sententiis et deprehendantur et condemnentur. 2. Quae tamen antiqua sanctorum patrum consensus non in omnibus diuinae legis quaestiuiculis sed solum certe praecipue in fidei regula magno nobis studio et investiganda est et sequenda. 3. Sed neque semper neque omnes haereses hoc modo impugandae sunt sed nouitiae recentesque tantummodo, cum primum scilicet exoriuntur, antequam infalsare uetustae fidei regulas ipsius temporis uetantur angustiis, ac priusquam manante latius ueneno, maiorum uolumina uitiare conentur. Ceterum dilatatae et inueteratae haereses nequaquam hac uia adgrediendae sunt, eo quod prolixo temporum tractu longa his fundandae ueritatis patuerit occasio. Atque ideo quascumque illas antiquiores uel schismatum uel haereseon profanitates nullo modo nos oportet nisi aut sola, si opus est, scripturarum auctoritate conuincere, aut certe iam antiquitus uniuersalibus sacerdotum catholicorum conciliis conuictas damnatasque uitare.

1. Agora eu compreendo, como mostrarei com exemplos, em que medida as novidades profanas (cf. 1 Tim 6, 20) produzidas pelos hereges podem ser desmascaradas e condenadas, reunindo as afirmações dos antigos mestres concordantes entre si. 2. Todavia investigar e seguir este antigo consenso dos Santos Pais, não se aplica para todas as questões sobre a Lei Divina, mas só, certa e principalmente onde se aplica a regra da fé. 3. Não se devem combater desta maneira sempre e todas as heresias, mas somente as novas e recentes, de preferência assim que proferidas e assim logo impedidas, pela sua brevidade, de inquinare a regra da fé e de derramar o seu veneno, evitando que contaminem os tratados dos antepassados. Já as antigas e difundidas heresias podem de modo algum ser atacadas com este meio, pois o intervalo de tempo é tão grande que já tiveram oportunidade para corromper a verdade. Por esta razão, quer os antigos cismas, quer heresias profanas são unicamente enfrentadas pela autoridade da Sagrada Escritura, evitando certamente as que já estão refutadas e condenadas pelos antigos e uniuersais concílios de bispos católicos.

5. Itaque cum primum alicuiusque erroris putredo erumpere coeperit, et ad defensionem sui quaedam sacrae legis uerba furari eaque fallaciter et fraudulentè exponere, statim interpretando canoni maiorum sententiae congregandae sunt, quibus illud quodcumque exsurget nouitium, ideoque profanum et absque ulla ambage prodatur, et sine ulla retractatione damnetur. 6. Sed eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte sapienter constanter uiuentes docentes et permanentes uel mori in Christo fideliter uel occidi pro Christo feliciter meruerunt. 7. Quibus tamen hac lege credendum est, ut, quidquid uel omnes uel plures uno eodemque sensu manifeste frequenter perseueranter uelut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo tenendo tradendo firmauerint, id pro indubitato certo ratoque habeatur.

5. Por isso, assim que algum odor de erro começa a irromper, estes, para sua defesa usurpam algumas palavras da Sagrada Lei e expõem-nas falaciosa e fraudulentamente; imediatamente se devem recolher as opiniões dos Padres, interpretar o Cânon, e aquilo que existir de novidade e até profano, seja denunciado e condenado sem hesitação alguma. 6. Mas sejam apenas reunidas as opiniões dos Pais que viveram, ensinaram e perseveraram santa, sábia e constantemente na fé e na comunhão católica e mereceram morrer fiéis a Cristo, ou de sofrer felizmente o martírio por Cristo. 7. Todavia deve-se acreditar nestes com a regra de que se deve ter por indubitável, certo e firme o que todos, ou pelo menos muitos confirmaram, receberam, conservaram e transmitiram num único sentido, de forma clara e contínua, como se se tratasse de um concílio de mestres de acordo entre si.

8. Quidquid uero, quamuis ille sanctus et doctus, quamuis episcopus, quamuis confessor et martyr, praeter omnes aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et priuatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit, ne cum summo aeternae salutis periculo, iuxta sacrilegam haereticorum et schismaticorum consuetudinem, uniuersalis dogmatis antiqua ueritate dimissa, unius hominis nouitium sectemur errorem. 9. Quorum beatorum patrum sanctum catholicumque consensum ne quis sibi temere contemnendum forte arbitretur, ait in prima ad Corinthios apostolus: *Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia primum apostolos* – quorum ipse unus erat – *secundo prophetas* – qualem in Actibus Apostolorum legimus Agabum (cf. Act 2, 27-28; 21, 10-11) – *tertio Doctores* (1 Cor 12, 28) – qui tractatores nunc appellantur, quos hic idem apostolus etiam prophetas interdum nuncupat, eo quod per eos prophetarum mysteria populis aperiantur. 10. Hos ergo in Ecclesia Dei diuinitus per tempora et loca dispensatos quisquis in sensu catholici dogmatis unum aliquid in Christo sentientes contempserit, *non hominem contemnit, sed Deum* (1 Tes 4, 8): a quorum ueridica unitate ne quis discrepet (...).

8. Por outro lado, qualquer ensinamento que seja proferido por um homem santo e sábio, ainda que bispo, confessor ou mártir contra ou mesmo diferente da ordem comum, pública e geral, seja separado com autoridade, e visto como opinião própria, oculta e privada; que não sigamos o erro das novidades de um homem, colocando em perigo a salvação eterna por entrar na linguagem sacrílega dos hereges e cismáticos. 9. Aquele que não teme desprezar arrogantemente o consenso santo e católico dos Santos Pais, escute a primeira epístola do Apóstolo aos coríntios: *E colocou alguns na Igreja, em primeiro lugar os apóstolos* – os quais eram como se fossem um só – *segundo profetas* – tal como lemos nos Actos dos Apóstolos e como Agabo (cf. Act 2, 27-28; 21, 10-11) – *terceiro doutores* (1 Cor 12, 28) – que são chamados pelos mesmos apóstolos também de profetas, pois por eles os mistérios dos antigos profetas são revelados aos povo. 10. Portanto, quem *desprezar estes homens*, divinamente colocados segundo o tempo e lugar na Igreja de Deus, quando estes concordam unanimemente em tudo o que é o sentido da doutrina católica, *despreza Deus* (1 Tes 4, 8).

12. Et ne quis forsitan, praetermissis ceteris, se solum audiri, sibi soli credi adrogaret, paulo post ait. *An a uobis, inquit, uerbum Dei processit, aut in uos solos deuenit?* (1 Cor 14, 36). Et ne hoc quasi perfunctorie acciperetur, adiecit: *Si quis, inquit, uidetur propheta esse aut spiritalis, cognoscat quae scribo uobis, quia Domini sunt mandata* (1 Cor 14, 37). 13. Quae utique mandata nisi ut, si quis est *propheta aut spiritalis*, id est spiritalium rerum magister, summo studio aequalitatis et unitatis cultor existat, ut scilicet neque opiniones suas ceteris praeferat et ab uniuersorum sensibus non recedat? 14. Cuius rei *mandata qui ignorat, inquit, ignorabitur* (1 Cor 14, 36-37), id est: qui aut nescita non discit aut scita contemnit, *ignorabitur*, hoc est: indignus habebitur qui inter unitos fide et exaequatos humilitate diuinitus respiciatur, quo malo nescio an quicquam acerbius cogitari queat. (...) 16. Sed iam tempus est, ut pollicitum proferamus exemplum, ubi et quomodo sanctorum patrum sententiae congregatae sint, ut secundum eas ex decreto atque auctoritate concilii ecclesiasticae fidei regula figeretur. (...).

12. E se no caso de alguém desprezar estes homens para se ouvir só a si, se arrogar de fiar só de si, Paulo determina: *Foi de vós que a Palavra de Deus proveio ou só veio até vós?* (1 Cor 14, 36). E para que isto não seja aceite de modo superficial, acrescenta: *Se alguém é visto como sendo profeta ou espiritual, que saiba que as palavras que vos escrevo são mandatos de Deus* (1 Cor 14, 37). 13. E que mandatos são estes senão de quem é profeta ou espiritual, isto é mestre das coisas espirituais, deve aplicar-se com empenho para ser homem que faça emergir o sentido uniforme e uno, não preferindo, naturalmente, as suas opiniões nem se afastando do sentido da fé de todos? 14. Quem *depreciar estes mandatos*, diz, *será ignorado* (1 Cor 14, 36-37); ou seja aquele que ou não aprende e não sabe ou trata com desprezo aquilo que sabe, será ignorado; assim, será considerado como indigno do divino por aqueles que vivem unidos na fé e na humildade, não havendo, sem dúvida, pior mal que possa ser desejado. 16. Agora é ocasião de esclarecer, por exemplo, como prometido, onde e como as opiniões dos Santos Pais foram recolhidas, para que de seguida a regra da fé seja estabelecida pela autoridade e decretos do Concílio da Igreja.