



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

BERNARDO AUGUSTO PASSOS LIMA

Iniciados na Vida do Verbo

**A Mistagogia (pós-)Batismal de Cirilo de Alexandria nas suas
Cartas Festais**

Dissertação Final

sob orientação de:

Professor Doutor José Carlos Lopes de Miranda

Porto

2025

*Aos meus pais,
os que me geraram em Adão.*

*Aos meus catequistas e formadores,
os que me geram em Cristo.*

***Cristo entregou-se pelos nossos pecados, de acordo
com as escrituras, e quem foi salvo fomos nós.***

*Ele fez-Se fraco à custa do nosso pecado, passou pelo
sofrimento por nós, e suportou a morte na Sua carne. Isto não
para que permanecesse entre os mortos connosco, mas para
que nós pudéssemos dizer com alegria: "ó morte, onde está a
tua vitória? Ó Hades, onde está o teu aguilhão?"*

***Qual é então, o caminho para este destino? A graça
do batismo, pelo qual nós somos purificados de toda a
mancha e declarados participantes da natureza divina
pelo Espírito de Cristo habitando em nós.***

Cirilo de Alexandria, *Glaphyra*, 12 (625)

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar à Santa e Consubstancial Trindade, o único Deus vivo e verdadeiro que, além de me ter chamado à existência, tem mostrado instantaneamente ter-me escolhido, desde antes da criação do mundo, para O adorar em espírito e em verdade.

Agradeço também ao meu pai, José Lima, e à minha mãe, Ana Paula Passos, por serem para mim um testemunho constante daquilo que Deus manifesta ser: providência e perdão.

Agradeço ao meu orientador, o Professor Doutor José Carlos Lopes de Miranda, por se ter disponibilizado tão prontamente a acolher o trabalho de um aluno de outro polo, que não conhecia, e por me ter ajudado a realizá-lo, através da leitura atenta e pela ajuda em sintetizar um tema que, por si, é tão exigente e complexo.

Agradeço também ao Professor Doutor Alexandre Freire Duarte, o meu grande mistagogo no estudo da Patrística. Logo desde a primeira hora em que me lecionou História da Igreja Antiga, me despertou o interesse pelos Padres da Igreja. Foi pela influência indelével do professor Alexandre Duarte que pude olhar para os Santos Padres como homens e mulheres que, apesar de terem também os seus defeitos – como tanto frisava em relação a São Cirilo de Alexandria –, serem sobretudo depositários de uma verdade que tinham experimentado na pele, daí que, tal como nos disse desde o princípio, “toda a verdade do cristianismo estar nos Santos Padres”. *Ευχάριστω, διδάσκαλε!*

Agradeço a todos aqueles que fazem parte da minha iniciação ao mistério de Cristo: os meus irmãos da 2.^a Comunidade Neocatecumenal de Santo Ovídio e aos irmãos do Seminário *Redemptoris Mater* do Porto. Sem eles, a teologia é teoria. Com eles, é o estudo daquele mistério tão querido a São Cirilo de Alexandria: na vida de qualquer um deles se vê que, de facto, «o Verbo Se fez carne, e habitou entre nós.»

Finalmente, agradeço a presença constante, atenta e paciente dos meus formadores, os Padres Daniel Satri, Daniele Bernacchia e José Gomes; dos meus catequistas, o Padre Javier e os leigos Iván e Pilar; e também do Padre Raúl Escudero, meu companheiro de missão em Moçambique. Por me fazerem ver que o Espírito que conduzia os santos Padres continua a soprar e a conduzir a Igreja a adentrar-se no mistério de Cristo.

Bernardo Lima

4 de dezembro de 2025,

Memória Litúrgica de São João Damasceno

ÍNDICE

RESUMO	3
ABSTRACT	4
SIGLAS E ABREVIATURAS	5
INTRODUÇÃO	9
I. MISTAGOGIA BATISMAL: PROBLEMÁTICA GERAL	14
1. O CONCEITO DE MISTÉRIO E AS RAÍZES ETIMOLÓGICAS DA MISTAGOGIA	18
1.1. A linguagem dos mistérios na cultura greco-romana	18
1.2. O conceito bíblico-paulino de μυστήριον.....	19
1.3. A mistagogia cristã	21
2. INICIAÇÃO AOS MISTÉRIOS GRECO-ROMANOS.....	25
2.1. Os mistérios gregos de Elêusis	26
2.2. Os mistérios de Ísis no mundo romano	29
3. INICIAÇÃO AO ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ DO DEUS DE ISRAEL	31
3.1. Literatura deuterocanónica: iniciação pela circuncisão	32
3.2. Judaísmo sectário das comunidades de Qumrán.....	34
3.3. Filão de Alexandria	36
3.4. Paulo de Tarso.....	37
4. INICIAÇÃO CRISTÃ ANTIGA	41
4.1. As catequeses mistagógicas pós-batismais de Milão e Jerusalém	43
4.2. A catequese transformativa de Teodoro de Mopsuéstia	46
4.3. Tradição mistagógica alexandrina:.....	48
II. CIRILO DE ALEXANDRIA, O MISTAGOGO DE CRISTO.....	57
1. VIDA DE CIRILO: COLUNA DA IGREJA ALEXANDRINA	62
1.1. A Alexandria herdada por Cirilo	62
1.2. A formação de Cirilo: um caminho mistagógico para o Episcopado.....	69

1.3. O episcopado de Cirilo	78
2. A TEOLOGIA MISTAGÓGICA DE CIRILO	88
2.1. O mistério que Se revela: contemplação e imitação de Cristo	89
2.2. A aproximação ao mistério de Cristo: Trindade-humanidade-salvação	92
2.3. O Batismo: o acesso ao mistério	94
III. AS CARTAS FESTAIS DE CIRILO:	
O AUGUE DA MISTAGOGIA (PÓS-)BATISMAL ALEXANDRINA	99
1. AS CARTAS FESTAIS.....	100
1.1. Definição	100
1.2. As Cartas Festais como género literário herdado por Cirilo.....	101
1.3. As cartas festais de Cirilo de Alexandria.....	103
2. O “KERYGMA” MISTAGÓGICO DE ALEXANDRIA: ANÁLISE DO CONTEÚDO DAS CARTAS FESTAIS	109
2.1. Leitura comentada da Carta Festal n.º 25.....	110
2.2. Análise da mistagogia ciriliana no epistolário festal.....	117
CONCLUSÃO.....	128
BIBLIOGRAFIA.....	133

RESUMO

A investigação explora a mistagogia patrística como fundamento para a renovação da pedagogia cristã, propondo um paradigma ampliado inspirado pela Escola de Tilburg. A originalidade reside na aplicação desta abordagem ao epistolário festal de Cirilo de Alexandria, género literário raramente associado à iniciação cristã. A análise demonstra que as Cartas Festais articulam doutrina, liturgia e vida quotidiana, configurando um programa mistagógico que transcende a catequese pós-batismal. Este contributo implica uma mudança de perspectiva sobre Cirilo: mais do que teólogo do dogma ou figura política influente, emerge como mistagogo, orientando os fiéis para uma incorporação vital no mistério de Cristo. A metodologia interdisciplinar, conjugando exegese, história e teologia sistemática, reforça a pertinência do diálogo entre tradição e modernidade, propondo um itinerário pedagógico que integra razão, simbolismo e experiência comunitária. Este estudo ilumina a relevância da patrística para a evangelização contemporânea e para a construção de uma pedagogia cristã integral.

Palavras-Chave: Cirilo de Alexandria, Patrística, Mistagogia, Cartas Festais, Ressourcement, Encarnação, Páscoa, Iniciação, Mistérios, Tipologia, Salvação, Liturgia, Exegese, Tilburg.

ABSTRACT

This research explores patristic mystagogy as a foundation for renewing Christian pedagogy, proposing an expanded paradigm inspired by the Tilburg School. Its originality lies in applying this approach to Cyril of Alexandria's Festal Letters, a literary genre rarely associated with Christian initiation. The analysis demonstrates that these letters articulate doctrine, liturgy, and daily life, forming a mystagogical program that transcends post-baptismal catechesis. This contribution entails a significant shift in perspective on Cyril: rather than being seen merely as a dogmatic theologian or influential political figure, he emerges as a mystagogue, guiding the faithful toward a vital incorporation into the mystery of Christ. The interdisciplinary methodology—combining exegesis, historical analysis, and systematic theology—underscores the relevance of dialogue between tradition and modernity, proposing a pedagogical itinerary that integrates reason, symbolism, and communal experience. This study highlights the enduring significance of patristics for contemporary evangelization and for constructing a more holistic Christian pedagogy.

Keywords: Cyril of Alexandria, Patristics, Mystagogy, Festal Letters, Ressourcement, Incarnation, Easter, Initiation, Mysteries, Typology, Salvation, Liturgy, Exegesis, Tilburg.

SIGLAS E ABREVIATURAS

Obras de Cirilo de Alexandria:

<i>Ad Cal.</i>	<i>Carta a Calosírio</i>
<i>Adv. Jul.</i>	<i>Contra Juliano</i>
<i>De Ador.</i>	<i>Sobre a Adoração e Veneração em Espírito e em Verdade</i>
<i>Ep. 1</i>	<i>Carta aos Monges do Egito</i>
<i>Ep. 2 Nest.</i>	<i>2º Carta dogmática a Nestório</i>
<i>Ep. 3 Nest.</i>	<i>3º Carta dogmática a Nestório</i>
<i>Ep. Fest.</i>	<i>Cartas festais</i>
<i>Exp. XII Capit.</i>	<i>Explicação dos 12 anátemas</i>
<i>Glaphyra</i>	<i>Comentários Polidos sobre o Pentateuco</i>
<i>In Jo</i>	<i>Comentário ao Evangelho de São João</i>
<i>In XII Proph.</i>	<i>Comentário aos Profetas Menores</i>
<i>Quod Unus</i>	<i>Diálogo sobre a Unidade de Cristo</i>
<i>Scholia</i>	<i>Elaboração sobre a Encarnação do Unigénito</i>
<i>Thesaurus</i>	<i>Tesouro sobre a Santa e Consustancial Trindade</i>

Documentos do Magistério:

<i>EG</i>	<i>Papa Francisco, Evangelii Gaudium</i>
-----------	--

Textos Bíblicos e Apócrifos:

Gn	<i>Génesis</i>
Dt	<i>Deuteronómio</i>
Jdt	<i>Livro de Judite</i>
Dn	<i>Daniel</i>
Am	<i>Amós</i>
Mt	<i>Evangelho segundo Mateus</i>
Jo	<i>Evangelho segundo João</i>
At	<i>Atos dos Apóstolos</i>
Rm	<i>Epístola aos Romanos</i>
1Cor	<i>Primeira Epístola aos Coríntios</i>
2Co	<i>Segunda Epístola aos Coríntios</i>
Gl	<i>Epístola aos Gálatas</i>
Ef	<i>Epístola aos Efésios</i>
Fp	<i>Epístola aos Filipenses</i>
Col	<i>Epístola aos Colossenses</i>
Hb	<i>Epístola aos Hebreus</i>
Tg	<i>Epístola de Tiago</i>
1Hen	<i>Primeiro Livro de Henoc, LXX</i>
2Esd	<i>Segundo Livro de Esdras, LXX</i>

Obras da Antiguidade Clássica e do período patrístico:

<i>Adv. Haer.</i>	Ireneu de Lião, <i>Contra as Heresias</i>
<i>Aleg. III</i>	Filão de Alexandria, <i>Interpretação Alegórica III</i>
<i>Apol.</i>	Tertuliano, <i>Apologético</i>
<i>BJ</i>	Flávio Josefo, <i>A Guerra Judaica.</i>
<i>Cat. Myst.</i>	Cirilo de Jerusalém, <i>Catequeses Mistagógicas</i>
<i>Cher.</i>	Filão de Alexandria, <i>Sobre os Querubins</i>
<i>Conf.</i>	Agostinho de Hipona, <i>Confissões</i>
<i>Cont. Ar.</i>	Atanásio de Alexandria, <i>Contra os Arianos</i>
<i>De Inc.</i>	Atanásio de Alexandria, <i>Sobre a Encarnação</i>
<i>Epist.</i>	Jerónimo, <i>Cartas</i>
<i>HE</i>	Sócrates Escolástico, <i>História Eclesiástica</i>
<i>Hist. Ecl.</i>	Eusébio de Cesareia, <i>História Eclesiástica</i>
<i>Hist. Eccles.</i>	Sozómeno, <i>História Eclesiástica</i>
<i>Hist. Pat.</i>	Severo de El-Ashmunein, <i>História dos Patriarcas</i>
<i>In Ex.</i>	Filão de Alexandria, <i>Sobre o Êxodo</i>
<i>Leg. I; II; III</i>	Filão de Alexandria, <i>As Leis Especiais I; II e III</i>
<i>Orat. Paneg.</i>	Gregório Taumaturgo, <i>Discurso de Agradecimento a Orígenes</i>
<i>Paed.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Pedagogo</i>
<i>Protr.</i>	Clemente de Alexandria, <i>Protréptico.</i>
<i>Virt.</i>	Filão de Alexandria, <i>Sobre as virtudes</i>
<i>Vit. Mos. I; II</i>	Filão de Alexandria, <i>Sobre a vida de Moisés (vol. I e II)</i>

Edições críticas e coleções de obras patrísticas:

<i>ACT</i>	<i>Ancient Christian Texts</i> , Illinois.
<i>BPα</i>	<i>Biblioteca de Patrística</i> , Madrid.
<i>FotC</i>	<i>The Fathers of the Church</i> , Washington, D.C.
<i>NPNF-02</i>	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers Series II</i> , Grand Rapids, Michigan.
<i>PG</i>	<i>J.-P. Migne, Patrologia Graeca</i> .
<i>Pusey</i>	<i>Sancti Patris Nostri Cyrilli Opera</i> , ed. P.E. Pusey, Oxford.
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris.

Outras Abreviaturas:

<i>AT</i>	<i>Antigo Testamento</i>
<i>Gr.</i>	<i>Grego</i>
<i>Lit.</i>	<i>Literalmente</i>
<i>LXX</i>	<i>Septuaginta</i> , ed. Por Alfred Rahlfs
<i>TM</i>	Texto Massorético

INTRODUÇÃO

A mistagogia constitui um dos conceitos teológicos que, particularmente desde o início do século XXI, surgiu na discussão acerca do *ressourcement* da teologia, nomeadamente na sua vertente prática ou pastoral. O período patrístico, como alvo privilegiado do chamado “retorno às fontes”, é tido como um período áureo deste tipo de metodologia pastoral e evangelizadora.

Realizar um estudo sobre a mistagogia dos Padres significa, portanto, contribuir para um aprofundamento da discussão deste tão reclamado método antigo. Foi, aliás, um dos pedidos do Papa Francisco no início do seu pontificado. Não nos esqueçamos da sua admoestação na primeira exortação apostólica que escreveu:

Outra característica da catequese que se desenvolveu nas últimas décadas é a iniciação mistagógica, que significa essencialmente duas coisas: a necessária progressividade da experiência formativa na qual intervém toda a comunidade e uma renovada valorização dos sinais litúrgicos da iniciação cristã. (...) O encontro catequético é um anúncio da Palavra e está centrado nela, mas precisa sempre de uma ambientação adequada e de uma motivação atraente, do uso de símbolos eloquentes, da sua inserção num amplo processo de crescimento e da integração de todas as dimensões da pessoa num caminho comunitário de escuta e resposta (*EG*, 166).

Numa época como a nossa, cada vez mais marcada por experiências formativas despersonalizantes - tais como o ubíquo recurso a instrumentos digitais e a métodos de ensino à distância, a sobre-tecnificação dos empregos e a multiplicação quase infinita de departamentos técnicos de “apoio” sem acompanhamento regular - o aprofundamento de métodos de formação contínua e holística explora caminhos que tentam suprir a necessidade, mesmo fora do âmbito eclesial, de um redireccionamento da pedagogia e do ensino ao acompanhamento pessoal e integral dos diversos intervenientes nas relações laborais, familiares e sociais.

Esta primeira observação ilumina uma das motivações deste trabalho: trazer à reflexão teológica em Portugal um dos conceitos mais importantes para a renovação da metodologia pedagógica da Igreja e da sociedade civil – a mistagogia. Far-se-á, particularmente, abordando o primeiro aspeto realçado pelo Papa Francisco no excerto citado acima: a progressividade necessária da experiência formativa no âmbito comunitário. Para tal, explora-se, em lugar cimeiro, a problemática geral quanto à noção de mistagogia na reflexão teológica.

A definição mais convencional de mistagogia é a explorada por Enrico Mazza no seu estudo *Mistagogia: uma Teologia da Liturgia na Época Patrística*.¹ Segundo esta obra, que já podemos classificar como clássica, Mazza aborda a mistagogia a partir do trabalho charneira de autores como Odo Casel e Jean Daniélou. A mistagogia – a iniciação aos mistérios – é vista como uma pedagogia assente na explicação simbólica do significado oculto dos sacramentos cristãos, realizada em sessões catequéticas pré e pós-batismas. Segundo este esquema conceptual, os autores patrísticos que realizaram este tipo de formação foram, principalmente, Cirilo de Jerusalém, Ambrósio de Milão e Teodoro de Mopsuéstia.²

Esta abordagem ao fenómeno da mistagogia tem uma importante componente histórica e filológica, apostando no estudo da simbologia litúrgica para a compreensão dos mistérios celebrados, particularmente dos sacramentos de iniciação. Há, no entanto, uma lacuna fundamental neste tipo de aproximação ao problema: será que esta abordagem capta a intenção pastoral da maior parte dos Bispos antigos na sua produção homilética, exegética e dogmática? A grave função de salvaguarda doutrinal reservada aos Bispos, por exemplo, não estaria diretamente ligada à preservação daquela *lex credendi* na qual as pessoas eram iniciadas aquando da receção do batismo, e que se traduziria irremediavelmente na sua *lex vivendi*? Se iniciar alguém nos mistérios era, simplesmente, explicar simbolicamente o que lhes aconteceu no rito litúrgico, não seria de esperar que essa função fosse delegada a outros agentes pastorais que não o Bispo, nomeadamente os ligados à interpretação dos textos bíblicos/litúrgicos? Por outro lado, se a iniciação aos mistérios cabia, de facto, ao Bispo como agente primário, não seria de esperar que todos os Bispos produzissem um *corpus* mistagógico considerável, desenvolvendo-se, na generalidade da teologia patrística, um género literário especificamente mistagógico, estando amplamente presente nos autores chamados ao serviço no Episcopado?

A presente dissertação tenta colmatar esta lacuna, apoiando-se no trabalho desenvolvido hodiernamente pelo Centro de Estudos Patrístico de Tilburg, nos Países Baixos. A primeira conferência internacional deste centro de estudos holandês, realizada em 2011, insistiu no facto de o objetivo principal dos Padres da Igreja ter sido o de iniciar um processo destinado a efetuar uma transformação existencial naqueles que se dispunham a ser por eles conduzidos à fê, inserindo os seus iniciados numa comunidade particular, entrando numa jornada de integração

¹ A edição que seguimos foi a inglesa: Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of the Liturgy in the Patristic Age* (New York, 1989).

² Não ignorando as homilias e catequeses de João Crisóstomo, apresentadas por Jean Daniélou como um exemplo de mistagogia. Cf. Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1956), 13.

na vida crente, despojando-se da sua antiga conduta e tomando um novo rumo, unido à Igreja. Esta nova abordagem vê a mistagogia como a base metodológica e doutrinal de todo o labor intelectual, teológico e pastoral dos autores cristãos antigos, dado que estes, mais do que teólogos *ante litteram*, eram mistagogos que baseavam a sua ação pastoral na sua própria experiência de iniciação e incorporação vital do mistério de Cristo.

O presente trabalho insere-se na corrente de pensamento que explora esta nova definição de mistagogia. Argumenta-se que a mistagogia – e particularmente aquela que incide sobre o início da vida em Cristo pelo Batismo – é mais do que um conjunto de catequeses pré e pós-batismais. A investigação adota uma abordagem que procura conjugar os dois prismas conceptuais apresentados acima, dando ênfase ao que tem sido avançado pelos académicos do Centro de Estudos Patrísticos de Tilburg. Para tal, afigurou-se essencial realizar um estudo sobre os processos iniciáticos e mistagógicos pré-cristãos, de maneira a compreender o substrato antropológico sob o qual os Padres inculturaram a iniciação à fé no seu tempo.

Além disso, e para tornar patente um dos argumentos principais da escola de Tilburg, foi imperativo recorrer a algum género literário que não o comumente associado à mistagogia, isto é, o das catequeses em sentido estrito. O foco num outro tipo de texto ajudaria, no que ao raciocínio fundante deste trabalho disse respeito, a explorar a existência (ou não) de um *corpus* mistagógico na generalidade dos autores patrísticos, em especial daqueles Padres da Igreja que eram Bispos e, portanto, responsáveis diretos pela iniciação cristã daqueles que se abeiravam da fé e da Igreja.

Esta consideração leva-nos a esclarecer a segunda motivação para este trabalho. O objeto de estudo escolhido para explorar este novo tipo de mistagogia foi um género literário muito particular: o das cartas festais dos bispos egípcios, especificamente o epistolário bem documentado do mais influente Arcebispo de Alexandria: Cirilo. Importa agora esclarecer o porquê de ser esta figura, e não outra, o objeto de estudo desta dissertação. Por se estar a explorar o tema da mistagogia como um processo global de transformação integral da pessoa, interessa compreender um ponto crucial na definição mistagógica avançada pelo centro de Tilburg: os autores patrísticos eram mistagogos principalmente porque falavam a partir da sua própria experiência iniciática.

Ao nos depararmos com a figura de Cirilo de Alexandria, a primeira imagem que nos ocorre é a daquele Bispo politicamente influente, responsável pela condenação de Nestório no Concílio Ecuménico de Éfeso, e não a de um Pastor preocupado com a iniciação à vida crente das pessoas sob a sua alçada espiritual. De facto, a maior parte das antologias e/ou tratados

gerais sobre teologia patrística colocam Cirilo de Alexandria no conjunto daqueles Padres que se destacaram sobretudo pela escrita dogmática ou polémica, não se dando muito relevo ao global da sua produção literária ou ao seu ministério pastoral.

No contacto com a obra de Cirilo, no entanto, apercebemo-nos de que a ideia passada pela historiografia tradicional (leia-se, a produzida no século XIX e XX) e pelos resumos a ele dedicados nas antologias patrísticas não corresponde ao global da sua vida e obra. Para tal, basta realizar o simples exercício de verificar que nos volumes da *Patrologia Graeca* de Migne, dez são dedicados a este Padre da Igreja (apenas superado por Agostinho, Orígenes e João Crisóstomo), sendo que apenas três são escritos dogmáticos e polémicos. Os outros sete são comentários bíblicos e escritos pastorais. Isto demonstra que Cirilo era, sobretudo, alguém interessado em explorar e comunicar os mistérios contidos nas escrituras sagradas.

Confrontando este facto com a literatura que tem vindo a ser produzida sobre Cirilo, constata-se o grande trabalho que ainda é preciso fazer para se compreender este Padre da Igreja. Note-se que só no início do século XXI é que a ideia transmitida pela literatura dos dois séculos passados se tem vindo a alterar, sendo o trabalho charneira desta mudança copernicana em relação a Cirilo feito por um padre ortodoxo inglês no final da década de noventa do século transato, John McGuckin. Desde ele, e especialmente nos últimos dez anos, têm surgido vários trabalhos sobre a sua teologia e várias traduções de obras de Cirilo, sobretudo dos seus tratados de exegese.

Foi com base no alargamento conceptual sustentado pela escola de Tilburg – que vê nos escritores cristãos antigos sobretudo o papel de mistagogos – que se fez a exploração da mistagogia nos escritos mais pastorais de Cirilo, as cartas festais, em vista a verificar se, de facto, existe um programa mistagógico em géneros literários não ligados diretamente à catequese mistagógica. O que se pretende é constatar que ao mergulharmos no epistolário festal de Cirilo de Alexandria, aquilo que encontramos é o inculcar pastoral do programa de iniciação que o próprio mistagogo experimentou. Com este trabalho espera-se mostrar que o que há de mistagógico nas Cartais Festais de Cirilo é, antes de mais, reflexo do que ele próprio viveu.

Assim, foi um duplo objetivo que motivou a escolha do tema desta dissertação: o de, em primeiro lugar, apresentar um novo paradigma sobre a noção e relevância teológica da mistagogia dos Padres da Igreja para a pastoral de evangelização a desenvolver hoje, e, em segundo lugar, de explorar essa mesma ampliação conceptual com recurso à figura e obra pastoral de Cirilo de Alexandria, dando lugar, simultaneamente, à valorização de aspetos da sua pessoa e produção teológica ainda pouco considerados em contexto português.

Para tal, os três capítulos desta tese podem ser agrupados em duas fases de investigação: o primeiro capítulo é o substrato conceptual do trabalho. Nele explora-se, em primeiro lugar, a conceptualização da mistagogia, o contributo da abordagem clássica e do novo paradigma inaugurado pela escola de Tilburg. Seguidamente, faz-se uma panorâmica histórico-sistemática sobre os fenómenos mistagógicos mais relevantes: os mistérios pagãos antigos, as práticas iniciáticas do judaísmo do Segundo Templo e as diferentes modalidades mistagógicas desenvolvidas na época cristã antiga.

Numa segunda fase da investigação ver-se-á como a mistagogia alexandrina atingiu o seu zénite em Cirilo de Alexandria. Primeiramente, no segundo capítulo, através de uma revisão do contexto histórico, social, eclesial e teológico em que Cirilo se insere. Compreender a mistagogia de um autor faz-se através de um conhecimento profundo da iniciação do próprio mistagogo. Veremos que Cirilo, desde a sua infância, passando pela sua formação de carácter marcadamente mistagógico e culminando nas suas funções na hierarquia eclesiástica alexandrina, se configurou como o epítome dos mistagogos egípcios. Em segundo lugar, pela exploração – embora fugaz, por motivos de brevidade – do rasgo mistagógico no global da sua teologia. Por último, o terceiro capítulo traz o culminar da investigação: como é que a teologia mistagógica de Cirilo se manifesta nos seus escritos pastorais – as cartas festais.

Este trabalho é, assim, uma tentativa de trazer o grande contributo dos Padres da Igreja – particularmente de Cirilo de Alexandria – para a reflexão teológica contemporânea sobre a inseparabilidade entre doutrina, prática litúrgica e vida quotidiana na elaboração de programas pastorais de evangelização e formação contínua. Ao provar que a mistagogia patrística se desdobra em programas pastorais integrais que visam a constante transformação do crente em Cristo, a presente tese oferece um referencial teológico para a discussão hodierna sobre a formação cristã duradoura e a superação das dicotomias entre fé e vida, dogma e espiritualidade.

A perspetiva de Cirilo de Alexandria sobre a iniciação demonstra que a união com o divino requer um mergulho total na realidade do mistério revelado em Cristo, o Deus-Homem, que não operou a divinização do ser humano a partir de fora, mas que foi Ele mesmo o *typos* do que significa ser iniciado num mistério. O Verbo, sem deixar de ser o que era, tornou-Se o que não era. Deixou-Se ser iniciado no que é ser humano, para que nós pudéssemos ser iniciados no que é ser divino. Esta convicção profunda é o que alimenta a exploração que o Doutor da Encarnação faz da iniciação ao mistério de Cristo através de um dos seus géneros literários. O legado deste alexandrino, veiculado anualmente nas suas Cartas Festais, é, mais do que uma relíquia histórica, uma exortação perene de renovação existencial para a Igreja, que é chamada a entrar cada vez mais no mistério da Encarnação do Verbo.

I. MISTAGOGIA BATISMAL: PROBLEMÁTICA GERAL

O termo *μυσταγωγία* (mistagogia) deriva de um composto (*μύσθης* - *αγωγέω*) que significa “iniciar no(s) mistério(s)”, e é tipicamente usado para se referir aos ritos de iniciação nos cultos da Grécia antiga.³ Desde o início do século XX, o fascínio pela prática cristã antiga, nomeadamente por toda a sua riqueza litúrgica, exegética e pastoral, levou a que se olhasse para os primeiros cristãos como antigos mestres a revisitar no que diz respeito à iniciação ao mistério do batismo.⁴ Com o II Concílio do Vaticano, a mistagogia reapareceu no ideário cristão.⁵

Nos últimos anos, o vocábulo tem-se tornado alvo de interesse por parte da comunidade académica, não só no âmbito da teologia, mas também no da filosofia e da educação. De facto, o conceito de mistagogia ocupa um lugar central na tradição teológica e litúrgica da Igreja, servindo de ponte entre a participação ritual e a formação espiritual. No seu contexto cristão, a mistagogia descreve, por um lado, a maneira segundo a qual a Igreja reflete teologicamente sobre a ação dos sacramentos na pessoa humana e, por outro, sobre a prática da introdução dos fiéis na vida divina. É, assim, tanto um método pedagógico como uma jornada espiritual, combinando instrução, contemplação e mudança moral.⁶

A problemática da mistagogia cristã tem sido estudada a partir de duas abordagens. Abordagens essas que podem ser mais ou menos concorrentes: uma - talvez a que hoje se afirma como mais convencional - através do estudo da evolução da receção semântica da terminologia mistérica pelos autores cristãos. Os autores estudados são principalmente gregos e latinos, direcionando-se o estudo para a tradução do léxico cultural pagão para um esquema cristão de visão estético-teológica da realidade, assente na sacramentalidade (além da sucessiva equiparação, no caso da teologia ocidental, do vocábulo *sacramenta* aos *μυστήρια* gregos), desembocando na experiência religiosa através da receção dos sacramentos da Igreja. A partir deste prisma conceptual, a "iniciação ao batismo" é vista como um caminho, mais ou menos demorado (dependendo da época ou circunstância) de preparação para a participação nos sacramentos da Igreja - com ênfase no aspeto ritual e performativo dos sacramentos de iniciação: Batismo, Crisma e Eucaristia. Tal preparação entende-se, normalmente, como explicação simbólica dos ritos realizados ao longo de um catecumenado pré-batismal e de

³ Cf. Anna Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina* (Milano: DeA Pianeta Libri S.r.L, 2018), 473.

⁴ Cf. Gerard Rouwhorst, «Christian Initiation in Early Christianity», *QL* 87 (2006): 100.

⁵ Cf. Antonius Budi Wibowo, «Mystagogy in daily experiences: a spiritual-theological understand of mystagogy», *Melintas* 27.03 (2011): 292-293.

⁶ Cf. Ronald K. Bullis, «Applying St. Cyril's Pedagogy to Contemporary Christian Education», *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 15, n.3 (2018): 361-374, DOI: 10.1177/0739891318805108.

sessões catequéticas depois do rito do batismo. Esta análise ao fenómeno da mistagogia tem uma importante componente histórica e filológica, componente que serve de base para toda a reflexão posterior sobre o significado dos sacramentos na vida cristã e como o crente se relaciona com a vivência litúrgica da fé. A base do método abordado é o *ressourcement* bíblico e patrístico. Procura-se explorar a teologia dos Padres da Igreja para o estudo da compreensão da sacramentalidade e da iniciação à mesma no âmbito da vida crente. A teologia litúrgica de Odo Casel é aqui caso pioneiro desta abordagem, depois seguida por vários autores que influenciaram definitivamente a visão conciliar na alvorada do Vaticano II.⁷

A segunda abordagem - hoje a fazer escola (principalmente) através dos estudos coordenados por Hans Boersma e Mathew Levering a partir da Universidade de Oxford⁸ e do Centro para o Estudo do Cristianismo Antigo em Tilburg, nos Países Baixos⁹ - vê a mistagogia como a base metodológica e doutrinal de todo o labor intelectual, teológico e pastoral (porque fundado nas suas próprias experiências) dos autores cristãos antigos, dado que estes, mais do que teólogos *ante litteram*, eram mistagogos.

A primeira conferência internacional do Centro para o Estudo do Cristianismo Antigo, de Tilburg, em 2011, insistiu no facto de os autores cristãos da época patrística não procurarem primariamente uma reflexão racional sobre a fé, embora também o fizessem. O objetivo principal do mistagogo era o de iniciar um processo destinado a efetuar uma transformação existencial naqueles que se dispunham a ser por ele conduzidos. Além disso, o desenvolvimento da mistagogia cristã antiga estava fortemente interligado com a vivência de cada comunidade particular e da jornada de integração do iniciado na vida comunitária, despojando-se da sua antiga conduta e tomando um novo rumo, unido à Igreja. Em continuidade com tradições tanto helenísticas como judaicas, os antigos padres consideravam algo de impróprio a explicação dos mistérios divinos àqueles que lhes eram alheios: o batismo só podia ser "esmiuçado" depois de

⁷ Cf. Odo Casel, *O Mistério do Culto Cristão* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019), 95-113; Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of the Liturgy in the Patristic Age*, 11-24. Esta obra de Mazza é a que se tornou o clássico quanto a este paradigma, recolhendo as contribuições dos melhores autores do século XX.

⁸ Cf. Hans Boersma, *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018), 389-390; Hans Boersma, Mathew Levering, «Introduction: The Handbook's three purposes», em *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, ed. Hans Boersma e Mathew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2015), 4. A proposta de conceptualização da mistagogia de Hans Boersma e Mathew Levering insere-se no campo mais largo da "ontologia sacramental", preconizada por estes e outros autores. Para um esclarecimento sobre o tema da ontologia sacramental como rede conceptual para a renovação da teologia dos sacramentos, Cf. Hans Boersma, *Heavenly Participation: the weaving of a sacramental tapestry* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011), 19-25.

⁹ Cf. Paul van Geest, «Studying the Mystagogy of the Fathers: An Introduction», em *Seeing through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, ed. Paul van Geest (LAHR 11; The Mystagogy of the Church Fathers 3; Leuven, 2016), 3-22. Desde a organização de um congresso internacional em Tilburg, 2011, sobre a mistagogia nos Padres da Igreja, este centro tem publicado várias obras coletivas que recolhem os estudos sobre o tema efetuados pelos investigadores associados.

ser vivido. A experiência necessariamente comunitária da comunhão com e no *μυστήριον* dá-se através de padrões que nos são revelados pela Sagrada Escritura, especialmente pela riqueza do Antigo Testamento lido a partir do Novo. O conhecimento e o julgamento do mistério - a *ἐπιστήμη* e a *διάκρισις* - só se podem dar a partir da sabedoria prática e experimental, a *φρόνησις*. Para que os iniciados obtivessem a *φρόνησις τοῦ Χριστοῦ*, existia uma panóplia de estratégias e itinerários de formação, como em muitas religiões orientais e nos cultos místicos greco-romanos, destinadas a efetuar uma transformação progressiva daquele que quisesse entrar na pia baptismal, conduzindo-o da sua situação existencial concreta à vida sacramental (mística) em Cristo.¹⁰

Ora, para os autores que seguem este prisma metodológico no que toca ao fenómeno da mistagogia cristã, a abordagem toma um rumo necessariamente interdisciplinar e holístico. A concentração no aspeto estritamente litúrgico passa a segundo plano, privilegiando-se uma exploração mais geral daquilo que, nas obras patrísticas, é tido como uma reflexão sobre a realidade do mistério a viver: Cristo em nós. Esta segunda abordagem pode ser resumida pela definição oferecida pelo centro de estudos patrísticos holandês referido acima. Para estes autores, a mistagogia define-se como

um processo guiado de transformação, no qual os crentes adquirem um equilíbrio interior por uma certa ordem de vida, através da qual se tornam mais recetivos ao ser e operação divinos, sem perderem o contacto com a vida quotidiana e com a comunidade de fé.¹¹

Este capítulo é uma tentativa de elaboração de um substrato conceptual sobre o tema através de uma abordagem que tenta conjugar os dois prismas interpretativos apresentados acima. A metodologia puramente sistemática acerca da mistagogia a partir do estudo histórico-filológico pode conduzir a uma visão minimalista daquilo que se entende pela iniciação ao mistério do batismo. Por outro lado, a recente abertura metodológica preconizada pela escola de Tilburg não está isenta de resultar num excessivo maximalismo terminológico acerca do que se entende por experiência mistagógica, perdendo-se o mínimo aceitável de precisão conceptual face ao que a mistagogia de facto é e significa.¹² A mais valia do segundo método de estudo é a

¹⁰ Cf. Paul van Geest e Nienke Vos, «Introduction: The Layered Valuation of the Human Body in Early Christian Mystagogy», em *Early Christian Mystagogy and the Body*, ed. Nienke Vos e Paul van Geest (Leuven-Paris-Bristol CT: 2022), 6-7.

¹¹ van Geest, «Studying the Mystagogy of the Fathers: An Introduction», 20.

¹² Cf. Nienke Vos, «Gregory of Nyssa as a Mystagogue», em *Prayer and the transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, ed. Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond (Leuven-Paris-Bristol CT: Peeters, 2018), 135-136. A autora fundamenta a sua crítica ao conceito demasiado geral do centro de estudos a que pertence mostrando a clara necessidade de não desvincular o contexto sacramental e litúrgico da atividade mistagógica dos autores cristãos antigos.

possibilidade de abordar questões que vão além da questão sacramental ou litúrgica, suscitada pelo entendimento filológico dos mistérios cristãos como os sacramentos *per se*, daí o interesse por abordar a mistagogia através deste novo prisma. Como a reflexão sobre o assunto da mistagogia se fará, no que de específico a esta tese diz respeito, pela análise de textos que não são convencionalmente associados à catequese mistagógica (como é o caso das cartas festais de Cirilo de Alexandria), o desenvolvimento conceptual providenciado por este método parece ser-nos útil.

Dado o cariz introdutório deste capítulo, a nossa investigação far-se-á através de quatro secções fundamentais: primeiro, uma análise conceptual e etimológica da terminologia associada ao fenómeno da mistagogia. Em segundo e terceiro lugar, uma panorâmica diacrónica que perpassa a tradição não-cristã (helenística e judaica) dos fenómenos de conversão e iniciação na experiência religiosa dos mistérios. Em tal procedimento não se dará azo às problemáticas ainda em estudo pelos autores especializados nessas matérias, dado não ser esse o objetivo deste estudo. É certo que a investigação sobre as religiões da Grécia e Roma antiga, por um lado, e sobre a pluralidade do judaísmo do Segundo Templo por outro, tem feito grandes avanços, mas o custo de nos dedicarmos a aprofundar assuntos que ainda suscitam debate entre os académicos de maior calibre levar-nos-ia a ampliar demasiado o âmbito do nosso estudo e a enveredar por uma investigação que ainda não atingiu um grau de consensualidade tal que nos permita, no grau académico em que nos encontramos, trazer algo de seguro para discussão. Procurar-se-á compreender, recorrendo a obras de referência¹³, o contexto alargado, os conceitos básicos e o impacto geral das iniciações antigas.

Por último, rematamos esta problemática introdutória com algumas considerações sobre a mistagogia cristã do período patrístico, designadamente do seu período áureo. Com o objetivo de introduzir, mas não abordar, a figura de Cirilo de Alexandria, serão explorados, de forma breve, os expoentes mais notórios daquilo que foi o fenómeno das catequese mistagógicas (Ambrósio de Milão, Cirilo de Jerusalém e Teodoro de Mopsuéstia). Como charneira da figura a estudar nos capítulos seguintes, a nossa panorâmica introdutória terminará com um foco especial na tradição alexandrina, nomeadamente nos seus maiores expoentes pré e pós-Niceia: Clemente, Orígenes e Atanásio.

¹³ A obra de destaque é a de Thomas Finn, *From Death to Rebirth: ritual and conversion in antiquity*, (New Jersey: Paulist Press, 1997), dado que oferece um panorama que abrange os fenómenos religiosos tratados: os mistérios pagãos antigos, o judaísmo (especialmente o do período do Segundo Templo) e a realidade da iniciação cristã nas suas diversas geografias. Complementaremos a exposição de cada realidade em particular com recurso a outros autores de referência ou a *handbooks* de escolas como Oxford e Cambridge, pois nos proporcionam um alargado leque de artigos que sintetizam a investigação de maior calibre em relação a cada assunto.

1. O conceito de Mistério e as raízes etimológicas da Mistagogia

O termo mistagogia (gr.: *μυσταγωγία*) é composto, lembremos, pelo vocábulo *μύστης* (iniciado) e pelo verbo *ἀγωγέω* (conduzir, levar). Esta etimologia revela-a como um ato de conduzir alguém através ou aos mistérios. No seu uso greco-romano, o termo estava intimamente ligado aos cultos místéricos, onde os iniciados eram guiados por ritos sagrados concebidos como capazes de desvelar verdades esotéricas e conectá-los ao divino.¹⁴

Na tradição cristã antiga, o termo tomou um significado teológico de extrema importância, referindo-se ao processo pelo qual se iniciavam os não crentes à fé e se fomentava o desenvolvimento da vida espiritual dos crentes pelo conhecimento sobre os mistérios da fé, particularmente sobre os sacramentos. Como os sacramentos do Batismo, Confirmação e Eucaristia eram o cerne da iniciação cristã, a mistagogia desenvolveu-se como elemento-chave do catecumenado e da catequese antiga.¹⁵ Neste prólogo capitular, procurar-se-á iluminar o significado dos termos ligados à mistagogia cristã, de forma a poder realizar seguidamente uma exposição diacrónica dos fenómenos de iniciação em si, permitindo assim uma compreensão geral da questão mistagógica no período antigo.

1.1. A linguagem dos mistérios na cultura greco-romana

A palavra *μύστης*, central para o tema da mistagogia, é derivada do verbo grego *μυεῖν*, que significa fechar os lábios ou os olhos, guardar silêncio. Esta raiz explica o sentido de secretismo inerente às tradições dos mistérios antigos. Nestes ritos, os iniciados juravam silêncio e era-lhes proibido divulgar as verdades sagradas que lhes eram reveladas.¹⁶

O termo grego *μυστήριον* indicava, no mundo clássico, o rito de tipo esotérico que estava reservado aos iniciados que a eles acedem individualmente. É de notar, com Louis Bouyer, que a designação parece igualar, na literatura antiga, o conhecimento adquirido aos ritos realizados. A noção grega de mistério é, assim, a do acesso a uma gnose através do rito. O termo mistério

¹⁴ Cf. Anna Ferrari, *Dizionario di mitologia graeca e latina*, 473.

¹⁵ Cf. Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique* (Tournai: Desclée & Co, 1963), 445.

¹⁶ Cf. Anna Ferrari, *Dizionario di mitologia graeca e latina*, 473.

chega a ser usado, enfim, para designar metaforicamente objetos de conhecimento que só se obtêm através de laborioso esforço.¹⁷

A importância da performativa ritual na obtenção do conhecimento esotérico esclarece o sufixo *ἀγωγή*, que significa guiar ou conduzir. No mundo greco-romano, a mistagogia estava intimamente ligada a um processo de práticas rituais que conduziam o iniciado ao conhecimento através de fases (purificação, morte simbólica, regeneração). Como notou Mircea Eliade, a experiência religiosa dos mistérios baseia-se na incorporação pessoal de algo que é próprio de uma divindade ligada aos ciclos naturais da morte-regeneração.¹⁸ Antes de considerarmos os fenômenos de iniciação *per se*, devemos esclarecer que o significado “pagão” antigo de mistério é o de um encontro secreto com a divindade que é simultaneamente transcendente e imanente ao mundo, capaz de levar, através de processos iniciáticos, à transmutação do indivíduo que livremente se lhes submeta.¹⁹

Walter Burkert enfatiza a realidade desveladora dos mistérios antigos. Para este autor, o que caracteriza a prática religiosa centrada nestes ritos é a dialética segredo-revelação inerente ao conceito de *μυστήριον*. Esta tensão entre algo escondido e desvelado era central no processo iniciatório, onde a transformação do iniciado dependia da revelação gradual das realidades sagradas.²⁰ Como veremos, esta dualidade permaneceu uma característica fundamental no desenvolvimento do conceito de mistagogia pelos autores cristãos do período patrístico.

1.2. O conceito bíblico-paulino de *μυστήριον*

O conceito cristão primitivo de “mistério” deriva não tanto da literatura dos cultos e iniciações filosóficas gregas, quanto sobretudo da apocalíptica judaica, para a qual o *μυστήριον* se refere às realidades celestes a revelar no final dos tempos, revelação essa levada a cabo por Deus através de um visionário mediador.²¹

¹⁷ Cf. Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique*, 446.

¹⁸ Cf. Mircea Eliade, *Rites and symbols of initiation: the mysteries of birth and rebirth*, (New York: Harper & Row Publishers, Inc, 1975), 110.

¹⁹ Cf. Eliade, *Rites and symbols of initiation: the mysteries of birth and rebirth*, 111.

²⁰ Cf. Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 11-12.

²¹ Cf. B. Studer, «Mistero», em *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, ed. A. Di Berardino, (Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991-1992), 3305-3306.

No antigo testamento, o conceito de “mistério” é mencionado, embora vagamente, na literatura profética e apocalíptica. Como mostrou Benjamin Gladd no seu estudo sobre este conceito na literatura do Segundo Templo, a palavra hebraica *רז* (*raz*), que significa literalmente “segredo, coisa oculta”, é traduzida na versão grega por *μυστήριον*. É de realçar o que atesta este autor: a LXX opta pela tradução consistente de *רז* por *μυστήριον* e não pelo adjetivo mais próximo de “oculto”, que seria *κρυπτός*. Ora, esta opção elucida o facto de o judaísmo de língua grega estar imbuído numa cosmovisão moldada pela apocalíptica presente também nos apócrifos (tal como 1Hen e 2Esd) que vêem o *μυστήριον* não simplesmente como uma coisa oculta (*κρυπτός*), mas como a estrutura imperscrutável dos desígnios de Deus.²² Assim, a visão que Daniel tem do sonho de Nabucodonosor revela o *raz* do seu sonho, que vem de Deus através do profeta: «Mas há um Deus no céu revelador de mistérios, e ele deu a conhecer ao Rei Nabucodonosor o que deve acontecer nos últimos dias» (Dn 2, 28a LXX).²³

É daqui que, segundo Louis Bouyer, Paulo parte para construir a sua própria formulação deste conceito. O mistério paulino é a manifestação da sabedoria de Deus, escondida até aos anjos, mas que Deus revela quando quer, a quem quer.²⁴ O conteúdo deste mistério para Paulo é, como mostrou Odo Casel, semelhante àquilo que a literatura apocalíptica judaica já tinha afirmado. O plano de Deus que dimana do seu amor pela criação, conforme se lê em 1Cor 2, 1: «Quando eu fui ter convosco, irmãos, não me apresentei com superioridade de palavras ou de sabedoria para vos proclamar o mistério de Deus». Assim, para Paulo, o mistério é o anúncio do evangelho, e esse evangelho é Cristo. Esta compreensão desenvolver-se-á nas epístolas aos Colossenses e aos Efésios, onde a formulação do mistério em relação à pessoa de Cristo aparece ligada a uma obra: se, na carta aos Colossenses, Paulo apresenta o mistério como «oculto ao longo dos séculos e das gerações, mas que agora foi manifestado aos seus santos, [...] que é Cristo em vós, a esperança da glória» (Col 1, 26.27b), na carta aos Efésios, o Apóstolo coloca em evidência o desenrolar desse mesmo desígnio: «Ele nos deu a conhecer o mistério da sua vontade, segundo a benevolência que nele de antemão estabelecera, para conduzir os tempos à sua plenitude: recapitular todas as coisas em Cristo, tudo o que há nos céus e na terra.» (Ef 1, 9-10). Este mistério de recapitulação foi pessoalmente revelado a Paulo em proveito de todos: «Penso que ouvistes falar do desígnio da graça de Deus, que me foi concedida para vosso benefício: por uma revelação foi-me dado a conhecer o mistério.» (Ef 3, 2-3).²⁵

²² Cf. Benjamin L. Gladd, *Revealing the Mysterion: The use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with its bearing on First Corinthians* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008), 58-62.

²³ ἀλλ' ἡ ἔστιν θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων μυστήρια καὶ ἐγνώρισεν τῷ βασιλεῖ Ναβουχοδονοσορ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. [LXX]

²⁴ Cf. Louis Bouyer, *Dictionnaire théologique*, 447.

²⁵ Cf. Odo Casel, *O Mistério do Culto Cristão*, 235.

A grande mensagem da revelação é a de que «os gentios são herdeiros com os judeus, membros do mesmo corpo e participantes da mesma promessa em Cristo Jesus por meio do evangelho.» (Ef 3, 6). Aqui evidencia-se aquilo que para Paulo é o cerne do mistério: a revelação do desígnio amoroso de Deus em relação à humanidade: derrubar as barreiras que impediam os gentios de participar da promessa de Deus. Esta abertura deu-se através da obra redentora de Cristo, daí que Paulo não hesite em tornar-se néscio segundo a sabedoria dos homens: «Com efeito, entre vós nada julguei saber, a não ser Jesus Cristo, e Cristo crucificado» (1Co 2,2). Como veremos, o tema da participação na Aliança do povo de Deus é um fator determinante na conceção iniciática que a tradição cristã acolheu. Mediante a obra de Cristo, a Palavra de Deus escondida mas desvelada, nasce o Corpo de Cristo, acessível aos homens por meio dos mistérios.²⁶

1.3. *A mistagogia cristã*

Na literatura patrística, o termo *μυσταγωγία* reporta-se ao uso cristão da semântica relacionada com o conceito de mistério. Ao passo que nos primeiros séculos a linguagem dos mistérios é vista de forma depreciativa e referida essencialmente aos mitos pagãos,²⁷ com o passar do tempo e pela afirmação gradual do cristianismo, a reflexão teológica e pastoral exige o seu uso, de forma a prevenir a dissolução da fé cristã face ao influxo de elevado número de convertidos do paganismo estatal romano. Como tal, é importante ter em consideração que a Igreja, ao incorporar a linguagem dos mistérios face, sem dúvida, ao contacto com convertidos dos cultos greco-romanos, tem a intenção primeira de realizar uma tradução semântica assente na compreensão paulina do mistério. Para os Padres, o mistério divino é a epifania do *Logos*, Cristo. O segredo que se guarda no contacto com o mistério é imperativo porque só Deus conhece plenamente aquilo que revela, e a compreensão humana fica sempre aquém dessa mesma revelação, como o entendia Paulo.²⁸

No século IV, a mistagogia (ou iniciação ao mistério) está intimamente ligada à prática batismal. Os dois grandes representantes das catequeses mistagógicas pós-batismais do Oriente e do Ocidente – Cirilo de Jerusalém e Ambrósio de Milão – apresentam uma mistagogia

²⁶ Cf. Odo Casel, *O Mistério do Culto Cristão*, 235.

²⁷ Cf. Ireneu de Lião, *Adv. Haer.* I, 15, 6, SC 211, 156.

²⁸ Cf. Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 204.

entendida como ensinamento catequético sobre o Batismo, Confirmação e Eucaristia.²⁹ Um dos aspetos fundamentais destes tratados é a visão da mistagogia como assente na estrutura tipológica da liturgia cristã, entendida como cumprimento dos *tipos* ou figuras do Antigo Testamento. Em ambos os autores obedece-se a um esquema de apresentação do sacramento cristão como prefigurado no AT (escritura), simbolizado pelo rito (liturgia) e retificado pelo dogma (*fé*), daí realizar-se a mistagogia depois de realizado o rito, posto ser pressuposta a fé como essencial para a compreensão (*gnose*) e vivência (*práxis*) do mistério de Cristo.³⁰

Com um outro representante oriental, ligado à escola de Antioquia, observa-se algo diferente. Para Teodoro de Mopsuéstia, as homilias catequéticas centravam-se – como nos dois apresentados acima – nos sacramentos de iniciação. No entanto, estas catequeses eram realizadas antes dos ritos, o que denota que para este e outros autores antioquenos, se dava mais valor ao aspeto *performativo e experimental* dos ritos iniciáticos do que ao aspeto teórico. Por isso mesmo, o desvio mais significativo em relação à prática palestina e milanesa é a da quase ausência de tipologia veterotestamentária, à exceção de uma figura: Adão. A situação do catecúmeno é permanentemente comparada à situação de Adão no Paraíso. Jean Daniélou mostra como, para Teodoro, a tipologia perde relevo, ao passo que o tema predominante é o da *imitatio Christi*, o novo Adão. Esta apropriação da vida do Novo Adão dá-se no “mistério”, sistematicamente traduzido em siríaco (onde se conserva esta tradição) por linguagem semelhante ao α hebraico. Este mistério, para os antioquenos, é sempre algo de “segredo em Deus” que é revelado e experimentado, de forma análoga e incompleta, por sinais visíveis. A mistagogia antioquena toma, assim, um carácter marcadamente ascético e de pendor escatológico, que mais tarde será disposto de forma excecional pelo grande baluarte desta escola: João Crisóstomo.³¹

É na escola alexandrina que incidirá mais detalhadamente o nosso estudo, por nela se incluir o Arcebispo Cirilo. Para a tradição alexandrina, a iniciação ao mistério, embora claramente ligada ao tema do Batismo, evidencia um carácter extra-sacramental. A temática da vida crente como mística tinha já um antecedente de relevo: o judeu Filão. Fortemente influenciado pela filosofia meso-platónica, emprega o método exegético da alegoria para enfatizar a mensagem espiritual da *Torah*. Filão usa a terminologia dos mistérios gregos para articular a ascensão da alma proporcionada pela adesão à fé hebraica. Tomando Moisés como modelo, fala da iniciação à fé como um processo mistagógico que leva ao arrependimento,

²⁹ Cf. B. Studer, «Mistagogia», em *Diccionario Patristico y de la Antigüedad cristiana*, ed. A. Di Berardino, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1991-1992), 3304.

³⁰ Cf. Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 10.

³¹ Cf. Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, 13.

metánoia, à rejeição da vaidade, acolhimento da verdade e simplicidade como necessidades vitais e a travar uma revolta contra as fábulas impressas anteriormente na alma.³² O “caminho místico” que Filão propõe é o de levar a alma a procurar a Deus mesmo de forma imediata, passando por “ritos menores” (purificação ascética) e pelos “grandes mistérios” através da captação do *Λόγος* nas escrituras, que permitem uma participação em Deus. De facto, a meditação no *Λόγος* não só faz parte do itinerário, mas é a própria iniciação aos mistérios – entendidos a partir do Livro de Daniel como revelação do plano de Deus em relação à criação – presentes nas escrituras.³³

O tema da ascensão da alma por um processo “gnóstico” será continuado em Clemente e Orígenes. Para Clemente, o Logos é apresentado como o hierofante que conduz os iniciados à luz de Deus.³⁴ Pelo estudo das doutrinas sagradas, o cristão avança de esplendor em esplendor, embarcando numa ascensão mística através da hierarquia dos seres. Continuando a aplicar a exegese “noética” de Filão a textos bíblicos e da filosofia grega, Clemente internaliza o processo de transformação do discípulo. Este processo é o de uma apropriação progressiva da revelação divina, tornada acessível pela atividade pedagógica dos “Gnósticos”, que espelham a atividade da hierarquia angélica. O mistério é, assim, progressivamente desvelado àqueles que se submetem à disciplina “como num deserto”, guiados pela mesma luz que guiou os israelitas. Esta visão clementina da vida cristã influenciará decididamente o movimento alexandrino posterior, configurando a pedagogia da Escola de Alexandria numa estrutura de formação espiritual de carácter monástico. A estrutura mistagógica do caminho apresentado por Clemente – caminho tanto pedagógico como ascético – é, tal como o era para Filão, um itinerário místico de purificação e ascensão onde o iniciado é envolvido nos “mistérios” apresentados na escritura, que o levam a ser moldado pelos guias divinos: a hierarquia celeste (anjos) e a hierarquia terrestre (gnósticos), tendo como fim a divinização, o tornar-se um “deus na carne”.³⁵

Em Orígenes, a tradição alexandrina verá consumado o método exegético da alegoria aplicada à escritura. Embora a linguagem dos mistérios não esteja tão sistematicamente presente no *Adamantius*, a teorização sobre a vivência da vida cristã como um mistério a penetrar progressivamente é claramente manifesta quando se discorre sobre o seu método académico. Para Orígenes, a compreensão da escritura não é simplesmente um exercício académico, mas uma experiência religiosa de comunhão com o *Λόγος*, sendo descrita com termos como

³² Cf. Filão de Alexandria, *Virt.* 178 (Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 273.

³³ Cf. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 28.

³⁴ Cf. Clemente de Alexandria, *Protr.* XII, 120, SC 446 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999), 261.

³⁵ Cf. Bogdan G. Bucur, «Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition», em *Alexandrian Legacy: a critical appraisal* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 10-11.

“iluminação”, “inspiração” e “contemplação”. Como mostra Andrew Louth, a descoberta do sentido das escrituras através da alegoria revela o sentido “teológico” – isto é, divino – daquilo que Deus revela em Cristo. Como veremos, este caminho de ascensão, iluminação e transformação dá-se pela incorporação progressiva do crente no próprio *Logos*, que começou quando Cristo se uniu à alma: no Batismo. Para Orígenes, a vida crente é sobretudo um retorno à *stasis* da comunhão com Deus pela incorporação no *Logos* através da vivência de acordo com os modelos apresentados na escritura. Este autor, juntamente com Dídimo, o Cego, é o culminar da tradição alexandrina que une a perscrutação das escrituras com o exercício espiritual de combate às paixões no itinerário para a vida em Cristo.³⁶

A maior influência para Cirilo, como se verá, é sem dúvida nenhuma um anterior bispo da sua sede: Atanásio. Para o mistagogo Atanásio, a iniciação aos mistérios dá-se pelo contacto com o único mistério: a Encarnação do Verbo. Como mostrou Paul van Geest, a mistagogia do defensor de Niceia, mais do que uma transmissão de conhecimento ao estilo dos filósofos pela catequese (como o enfatizavam Clemente e Orígenes), é um processo de mudança ancorado na deposição de todas as energias humanas na relação exclusiva com Deus, descobrindo assim a verdadeira natureza do ser humano como imagem divina, operada pela comunhão com e em Cristo. Assim, os “mistérios” através dos quais se dá um encontro transformador com Deus são tidos, na generalidade da obra atanasiana, como experiências de comunhão na vida divina do *Logos* pelo contacto com a sua carne. Este processo dá-se, é certo, por uma via pedagógica (como o requeria o método iniciático da Escola de Alexandria), mas sobretudo pelo contacto com os grandes mestres da vida espiritual, os ascetas, sendo o seu maior epítome o monge Antão do deserto.³⁷ Mais tarde se verá como se desenrola este processo mistagógico.

Cirilo de Alexandria recolherá todo este património escolástico, exegético e espiritual na sua própria iniciação ao mistério de Cristo. Quando elabora a mistagogia, traça um itinerário que contempla vários aspetos dos que foram delineados nesta pequena panorâmica sobre o que se entende pela iniciação aos mistérios. Seja porque se debate com iniciações greco-romanas na sua Cidade, seja porque encontra uma Alexandria cosmopolita em que, nas polémicas em que se envolve, a interpretação exegética cristã se exige no seu mais alto rigor, seja porque se depara com um crescimento da população cristã que nem sempre corresponde à santidade traçada pelos seus antecessores, o que aparece evidente é que, para o Bispo de Alexandria, a

³⁶ Cf. Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, 52-53.

³⁷ Cf. Paul van Geest, «‘... seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline.’ Athanasius as Mystagogue in his *Vita Antonii*», *CHRC* 90, n. 2-3 (2010): 200-201.

vivência do mistério é algo de fundamental para que a Igreja torne presente a sua verdadeira natureza: a de ser ela própria envolvida e dispensadora da revelação do mistério de Deus.³⁸

2. Iniciação aos mistérios greco-romanos

O fenómeno de iniciação estava ligado, na época da Grécia antiga, a sociedades paralelas da organização política, pelo menos até ao sexto século antes da nossa era. No estudo realizado por Jan Bremmer, o autor elucida-nos sobre o facto de os mistérios antigos serem, em teoria, para todos – tanto escravos como livres – embora fosse preciso completar uma série de rituais de iniciação que nem todos pudessem suportar. A iniciação não era, portanto, nem um fenómeno social de massas, nem um ato simples e isolado. Os potenciais iniciados tinham de estar numa posição capaz de dispor de meios (isto é, tempo e dinheiro) para os ritos e para pagar aos oficiais dos templos.³⁹ Os ritos de iniciação requeriam, antes de tudo, um conjunto de objetos para serem oferecidos votivamente num determinado santuário, os *cista mystica*.⁴⁰

Tendo isto em conta, vê-se que a iniciação nos cultos antigos não era um simples “rito de iniciação à idade adulta” como os explorados, por exemplo, por Mircea Eliade,⁴¹ dado que os iniciados eram adultos que, além do consentimento, teriam de passar por um processo não só de preparação psicológica, mas também de angariação de meios para a experiência religiosa. A característica particular destes “cultos mistéricos” era a natureza dos ritos de iniciação. A iniciação dava-se aos “mistérios”. O “mistério” é, então, tanto o que define a particularidade destes determinados grupos sociais face a outras sociedades “secretas/paralelas” da antiguidade, como o que motivava a sua publicidade e propagação. Note-se que as experiências são sempre vividas por *alguém* que as relata. Daí ser necessário, para falarmos de um mistério que é, antes

³⁸ Cf. Norman Russel, «The Church in the commentaries of St Cyril of Alexandria», *International Journal for the Study of the Christian Church* 7, n.2 (2007), 82. <https://doi.org/10.1080/14742250701256138>

³⁹ Cf. Jan N. Bremmer, *Initiation into the mysteries of the Ancient World* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014), 3.

⁴⁰ É de notar que as práticas ligadas a santuários se davam, no período helenístico, maioritariamente em Elêusis e na Samotrácia, o que não acontece com os cultos órficos. Tal fenómeno de ligação cultural a um templo dar-se-á com a adaptação romana dos mistérios. Cf. Jan N. Bremmer, *Initiation into the mysteries of the Ancient World*, 21.

⁴¹ Cf. Mircea Eliade, *Rites and symbols of initiation: the mysteries of birth and rebirth*, (New York: Harper & Row Publishers, Inc, 1975), 3-17. Devemos dizer, no entanto, que o contributo de Eliade continua a ser valiosíssimo no que à constatação da realidade da “morte simbólica” nos cultos antigos diz respeito. De facto, os mistérios helenísticos, apesar de não serem ritos de maturação, apresentam um substrato assente na compreensão religiosa do indivíduo como integrado no ciclo da vida da natureza em geral, pelo que fazem sempre referência ao inverno (morte) da pessoa e da sua subsequente primavera (renascimento).

de tudo, uma experiência, reconhecer que se trata de aceder a percepções e vivências religiosas com milhares de anos.⁴²

De acordo com Thomas Finn, os mistérios antigos eram rituais de conversão de vida. Iniciavam os participantes (*θέλεται*) em determinados cultos, eram celebrados (*θελείν*) por um sacerdote iniciático normalmente chamado hierofante (*θέλεστης* ou *Ἱεροφάντης*), num lugar sagrado (*θελεστήριον*). Envolviam festas, procissões, danças e música no templo, como em Elêusis e nos cultos de Ísis. Os ritos consistiam numa sequência de eventos dramáticos (*δρώμενα*) que envolviam habitualmente o desvelamento de certos *símbolos*, depois descodificados pela interpretação (*ἐξήγησις*) de um mito que servia de texto sagrado (*ἱερὸς λόγος*), culminando na revelação da divindade (*ἐποπτεία*) no último estado de iniciação, a partir da exposição das coisas santas (*δεικνύμενα*).⁴³

Para podermos ter uma ideia minimamente precisa sobre estas experiências religiosas, importa sobretudo colher dos testemunhos disponíveis os elementos-chave de tais ritos, de forma a se poder compreender a influência que tiveram no ideário religioso antigo. Os cultos mais relevantes ao nosso estudo são aqueles que determinaram a experiência religiosa do período greco-romano em geral, e da Alexandria romana em particular. Como tal, exploraremos a natureza dos mistérios de Deméter em Elêusis – dado serem os mais famosos no mundo antigo – e os mistérios de Ísis, que foram os mistérios helenísticos com que Cirilo de Alexandria se debateu pessoalmente.⁴⁴

2.1. Os mistérios gregos de Elêusis

Os mistérios de Elêusis, celebrados na cidade com o mesmo nome, situada a 20km de Atenas, eram ritos dedicados às deusas Deméter e Perséfone, cujo mito simbolizava a renovação cíclica da vida agrária. Estes ritos, celebrados anualmente, são os mais famosos e duradouros da Grécia antiga, sobrevivendo durante aproximadamente dezanove séculos. O mito que servia de narrativa sagrada (*ἱερὸς λόγος*) para o festival era o *Hino homérico a Deméter*, que conta a

⁴² Cf. Luther H. Martin, «Initiation», em *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, ed. Risto Uro, Juliette J. Day, Richard E. Demaris e Rikard Roitto (Oxford: Oxford University Press, 2019), 337-338.

⁴³ Cf. Odo Casel, *O Mistério do Culto Cristão*, 144; Thomas Finn, *From Death to Rebirth: ritual and conversion in antiquity* (New Jersey: Paulist Press, 1997), 69-70.

⁴⁴ Cf. Thomas Pietsch, «St Cyril of Alexandria and the Mysteries of Isis in De Adoratione». *Journal of Ecclesiastical History* 74, n. 4 (2023): 704-705. Doi: 10.1017/S0022046923000593.

busca heroica de Deméter pela filha Perséfone, depois de esta ser raptada por Hades para o seu homónimo mundo inferior. Este conto serve de alegoria cósmica para o ciclo agrário – a descida de Perséfone ao submundo representa a morte das colheitas no inverno, enquanto que o seu retorno é símbolo do renascimento agrário primaveril.⁴⁵ Como mostra Finn, este mito dá ao rito uma dimensão psicológica e espiritual profunda, representando a experiência humana da perda, aflição, encontro, renascimento e esperança na história das deusas. Os iniciados que participam no drama das deusas envolvem-se na transformação cósmica e pessoal simbolizada pelo mito. A importância principal do Hino a Deméter é a de revelar não tanto a realidade histórica daquilo que está na origem ou que acontecia no festival de Elêusis, mas o de ser uma experiência exegética do que é ser iniciado. A centralidade do hino não está no que acontece a Perséfone, mas ao que acontece a Demofonte (uma criança divinizada por Deméter) durante a epopeia.⁴⁶

A estrutura dos ritos englobava várias fases, culminando na celebração dos “grandes mistérios” em setembro. Estas fases⁴⁷ são:

a) *Purificação nos “mistérios menores”*: Realizados na primavera, estes ritos preparavam os iniciados através de uma série de purificações: Os ritos de ἁλαδε μυσταί (lit.: iniciados ao mar) tinham como objetivo o banho purificador dos iniciados, que se deveriam dirigir até ao mar para tal. Há também relatos de que nestas celebrações menores era incitada a prática do jejum.

b) *Procissão para Elêusis*: Quando se aproximavam os “grandes mistérios”, uma procissão solene abria as festividades: levava os ἱερα (objetos sagrados) de Deméter até Elêusis num cesto de madeira. A procissão era organizada pelos sacerdotes de Elêusis, sendo os objetos guardados em caixas e carregados por sacerdotisas. A guarda da procissão era assegurada por uma junta militar de jovens atenienses, os *ephebes*. Durante a caminhada, eram cantados hinos sagrados que enfatizavam a jornada espiritual dos iniciados.

c) *Rituais dramáticos no “Thelesterion” Eleusino*: Com a chegada ao santuário, dá-se a iniciação propriamente dita, a μύησις. O coração da cerimónia era a representação ritual do mito de Deméter, enfatizando-se a procura por Perséfone, em que os iniciados se dirigiam com tochas ao exterior do santuário, simbolizando a procura humana pelo divino. No fim, dá-se a revelação final, a ἐποπτεία, em que são apresentados vários δεικνύμενα, isto é, coisas santas a revelar. O rito baseava-se numa entrada em silêncio no templo. De seguida dever-se-iam apagar todas as

⁴⁵ Para aceder à tradução inglesa do mito de Deméter, Cf. Marvin W. Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 21-30.

⁴⁶ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 68.

⁴⁷ Cf. Hugh Bowden, *Mystery Cults in the Ancient World* (London: Thames & Hudson Ltd, 2023), chap. 1, Kindle. O esquema apresentado é uma síntese do exposto durante o primeiro capítulo desta obra, dedicado a Elêusis.

tochas de forma a não ficar nada visível, à espera de que uma “criança” nascesse. Esta criança é, para Burkert, o símbolo do trigo que renasce pela ação de Deméter.⁴⁸ Relata-se, então, a ocorrência do matrimônio sagrado entre o rei Celeu (representado pelo hierofante) e a própria Deméter, que resulta no “nascer da criança”, atestado pelo brado em voz forte do sacerdote. Então, numa explosão de luz, os sacerdotes acendem as tochas do templo e o hierofante revela-se com um grão de trigo puro, que os *epóptes* (iniciados de 2º grau) podem contemplar.⁴⁹

Como argumenta Bowden, o preceito do silêncio e segredo sobre os rituais realizados em Elêusis é visto pelos antropólogos como uma forma de, em primeiro lugar, alimentar o desejo de voltar a participar. Por outro, é o motor para a reflexão posterior sobre o que se passou e para a efetiva conformação pessoal com a experiência comunitária vivida. Ao verem proibir-se-lhes a menção verbal dos mistérios, os que foram iniciados ficavam indelevelmente marcados pela sua própria percepção daquilo que viveram no templo, dando azo a uma pluralidade de representações imagísticas do mistério. Uma reflexão exegética espontânea leva necessariamente a assumir uma compreensão da realidade vivida. Afinal, aqueles que puderam ver o grão de trigo no final do rito teriam um motivo visual para meditar sobre o significado daquele símbolo. Porquê mostrar um grão depois de tal explosão de fogo?⁵⁰

Os mistérios de Elêusis não se podem experimentar hoje, mas a experiência dos iniciados é-nos parcialmente desvelada pelo que se expôs acima. Por um lado, os mistérios eram uma forma de reunir grandes quantidades de trigo em Atenas e facilitar o comércio entre as diferentes cidades gregas. Além disso, era motivo de se realizarem procissões e sacrifícios em honra das divindades locais. No entanto, o crescimento e a popularidade destes ritos mostram que, acima de tudo, a experiência pessoal daqueles que neles participavam era central à jornada que empreendiam. O *μυστήριον* que se experimentava no templo era motivo de fascínio e de encontro irrepetível com a divindade.⁵¹ O substrato do que é ser iniciado encontra-se justamente no empreendimento da jornada rumo ao encontro com a divindade.

⁴⁸ Cf. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, 99; há ainda a menção por parte de Clemente de Alexandria de uma senha, o símbolo que se esperaria já decorado pelo iniciado de forma a poder ser reconhecido como tal aquando de uma participação futura. Cf. *Protr.* II, 18, 1: *SC* 446, 132.

⁴⁹ Cf. Bremmer, *Initiation into the mysteries of the Ancient World*, 16.

⁵⁰ Cf. Bowden, *Mystery Cults in the Ancient World*, chap. 1.

⁵¹ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 70.

2.2. Os mistérios de Ísis no mundo romano

Enquanto os Mistérios Eleusinos estavam ligados à mitologia agrícola, o culto de Ísis reflete o sincretismo do período greco-romano, misturando elementos egípcios, gregos e romanos num culto misterioso universal. Ísis, a grande Deusa-Mãe, era venerada como a rainha cósmica que preside à vida, morte e renascimento dos mortais, especialmente da família real do Egito.⁵²

O mito de Ísis é a narrativa sagrada central do culto, e conta os esforços da deusa para ressuscitar o seu esposo Osíris, que tinha sido desmembrado e disperso por Seth. Esta narrativa de morte, fragmentação e restauração simboliza o renascimento vital do poder político do Faraó, que nunca desaparece, apenas perpassa de um líder régio para outro.⁵³

É nos mistérios helenísticos de Ísis que aparece mais claramente a realidade transformadora destes rituais de iniciação naqueles que se lhes submetiam. A fonte de referência para a aproximação a este culto greco-romano é o capítulo onze da obra autobiográfica (naquilo que de não mitológico há no livro) *Metamorfoses*, de Apuleio de Madaura, no segundo século da nossa era. Apuleio, segundo ele próprio nos diz, era um iniciado no culto de Ísis. Neste capítulo, intitulado “*Burro de Ouro*”,⁵⁴ como nota Finn, dá-se algo paradigmático: passa-se de uma primeira parte do livro onde se descreve a variedade de atividades mágicas que levam o homem ao desespero (tornar-se asno), para agora se mostrar como a atividade divina de Ísis pode espiritualizar (retorno à forma humana) o homem.⁵⁵

As fases pelas quais “Lúcio” passa no seu itinerário de iniciação ao culto de Ísis são fundamentalmente três:

a) *Purificação*: os iniciados deveriam passar por um período de privação, tanto de alimentos como de comodidades, culminando num banho purificador. Na história de Apuleio, é apresentado o “asno Lúcio” a ter um encontro com a deusa que lhe indica que tipo de exercícios praticar de forma a voltar ao estado humano. Na versão desta obra, esta fase consiste no banho purificador no mar e num encontro com uma procissão religiosa levada pelos sacerdotes de Ísis.

⁵² Cf. David Frankfurter, «Religious Practice and Piety», em *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, ed. Christina Riggs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 320.

⁵³ Cf. Meyer, *The Ancient Mysteries: a sourcebook*, 176-178.

⁵⁴ Para se consultar todo este capítulo das *Metamorfoses*, Cf. Meyer, *The Ancient Mysteries: a sourcebook*, 176-192.

⁵⁵ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 72.

b) *Morte simbólica e renascimento*: A iniciação propriamente dita dava-se por um rito realizado num santuário de Ísis, que consistia numa experiência de morte e renascimento simbólicos, onde o iniciado desce ao submundo, tem um encontro com os deuses, e retorna à vida. Apuleio coloca Lúcio a contar a experiência:

Talvez, curioso leitor, estejas desejoso de saber o que se disse e fez. Eu dir-te-ia se me fosse permitido fazê-lo. (...) apesar disso, não te deixarei cheio de ansiedade, alvoraçado como estás com ânsia religiosa. Escuta, então, e toma o que digo como verdade. Aproximei-me dos confins da morte. Passei pelo limiar de Prosérpina, e voltei depois de passado pelos elementos. À meia-noite vi o Sol brilhar em toda a sua glória. Aproximei-me dos deuses superiores e dos deuses inferiores, estive ao lado deles e adorei-os face a face.⁵⁶

c) *União e devoção a Ísis*: A iniciação culmina num encontro pessoal com Ísis no santuário, que é o começo de uma nova ordem de vida dedicada ao serviço religioso. A particularidade da iniciação nos cultos helenísticos com origem egípcia reside no facto de esta ser levada por um conselho de sacerdotes que vivia perto dos santuários e que exercia uma influência nos iniciandos de maneira a integrá-los, através de sucessivos ritos, na vida cultural do santuário de forma permanente. De facto, a experiência relatada por Apuleio é a de uma estadia e aprendizagem de vida no santuário entre as várias iniciações, o que supõe um sistema de integração comunitário por parte da entidade responsável pelo estabelecimento religioso.⁵⁷

Para Finn, o aspeto marcante da jornada iniciática é a simbologia ligada à morte e abandono da vida passada. Os ritos de iniciação são apresentados como uma morte atravessada voluntariamente por aquele que se submete à iniciação. A descida descrita por Lúcio refere-se, provavelmente, ao facto de a primeira iniciação se fazer em criptas escuras e estar repleta de iconografia astral, daí a referência ao “passar pelos elementos”.⁵⁸ A jornada de Lúcio é descrita com recurso a banhos de purificação, ao abandono da vida “animalesca” passada, pelo contacto com o sacerdote e os objetos por ele carregados, e pela subsequente morte do próprio iniciando no santuário. Dessa experiência de morte – que “Lúcio” relata sob linguagem simbólica devido ao segredo ritual – surge a transformação do indivíduo pelo encontro pessoal (face-a-face) com a divindade. Desde a re-humanização, Lúcio passa por um processo de progressiva divinização,

⁵⁶ Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, 189.

⁵⁷ Cf. David Frankfurter, «Religious Practice and Piety», em *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, ed. Christina Riggs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 321-322; Bowden, *Mystery Cults in the Ancient World*, chap. 8.

⁵⁸ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 76. Para informação acerca da relevância da iconografia sagrada egípcia nos templos antigos e greco-romanos, Cf. Martina Minas-Nerpel, «Egyptian Temples», em *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, ed. Christina Riggs (Oxford: Oxford University Press, 2012), 362-374.

que culmina na manhã em que é “coroadado com o Sol”, tornando-se idêntico à estátua de Ísis que os iniciados contemplam no santuário, e entrando ao seu serviço.⁵⁹

Assim se vê como é nos mistérios romanos de Ísis que aparece a dimensão iniciática na sua vertente mais autêntica e que terá – como já se pode entrever – mais paralelismos com a realidade cristã. O serviço contínuo num templo (liturgia), ao contrário do que acontecia em Elêusis, implicava uma dedicação pessoal do iniciado que exigia um apego emocional e até monetário ao culto praticado. No caso do culto romano, a palavra latina que traduzia esta filiação era a *devotio*, que envolve um processo de maturação dentro do próprio culto, onde se requer o segredo ritual perante a progressão na prática desveladora do mistério.⁶⁰ Como nota o já citado Thomas Finn, também as escolas filosóficas vão adotar este sistema de captação de recursos humanos de forma a conseguir um *staff* dedicado e estável. O elemento-chave da iniciação destes cultos era, no entanto, o de uma decisão pessoal de mudar de vida. Estamos, assim, diante de uma realidade que coloca a base para uma visão votiva da religião num mundo em que a escolha pessoal tem algo que dizer às forças invencíveis da natureza e dos “deuses” que as governam. O iniciado nos mistérios poderia começar a gozar uma experiência que lhe garantiria ultrapassar a barreira da morte, que seria a sua *salvação*. É neste mundo que o cristianismo terá terreno fértil para crescer, aplicando a estrutura cultural destes mistérios à teologia sacramental cristã.⁶¹

3. Iniciação ao *μυστήριον* do Deus de Israel

O Período do Segundo Templo (entre 539 a.C.e 70 d.C.) representa uma era fulcral na história religiosa judaica, marcada por desenvolvimentos teológicos profundos e por uma evolução na consciência nacional e cultural, favorecendo o aparecimento de práticas iniciáticas.⁶² Como foi visto no subcapítulo anterior, os conceitos de *μυστήριον* e de conhecimento esotérico floresceram, particularmente na literatura apocalíptica, nas comunidades sectárias e no judaísmo helenístico.

⁵⁹ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 77.

⁶⁰ Cf. Odo Casel, *O Mistério do Culto Cristão*, 145.

⁶¹ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 86.

⁶² Pese embora a atitude generalizada, na literatura canónica, de denegrir o fenómeno do helenismo. Cf. Tessa Rajak, «Hellenism and Hellenization», em *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, ed. Daniel M. Gurtner e Loren T. Stuckenbruck vol. 2 (New York: T&T Clark, 2020), 328-329

Como notou Michael Bird, o que denota, em última instância, a iniciação completa ao Judaísmo “oficial” do Segundo Templo (e não uma simples afinidade) é - além de uma diferente gradação de transformação doutrinal, de prática religiosa e de identidade face à comunidade de Israel - a prática da circuncisão.⁶³ Os exemplos que veremos dar-nos-ão uma perspectiva do que aparece na literatura do Segundo Templo quanto a este assunto. Para tal, seguiremos o esquema traçado por Thomas Finn, examinando três tipos de iniciação ao Judaísmo: a de Aquior, no livro de Judite (perspetiva canónica); a da comunidade de Qumrán, evidenciando o padrão adotado por aqueles que não se reviam no culto do Templo; e a compreendida por Filão de Alexandria, denotando a atitude de alguém inserido na Alexandria Romana. Encerra-se com a figura que dá o mote para a reflexão sobre a iniciação ao mistério na era cristã, Paulo de Tarso.

3.1. Literatura deuterocanónica: iniciação pela circuncisão

O livro de Judite relata como, na época do reinado de Nabucodonosor da Babilónia, o amonita Aquior ajudou a salvar Israel. Além disso, relata-se que «quando Aquior viu tudo aquilo que o Deus de Israel tinha feito, acreditou firmemente em Deus e circuncidou a carne do seu prepúcio, e juntou-se à Casa de Israel até estes dias» (Jdt 14, 10 LXX).⁶⁴

A conversão de Aquior relatada no Livro de Judite faz-se através da descrição de um processo assente em três fases: 1) acreditar em Deus; 2) fazer-se circuncidar; e 3) juntar-se à Casa de Israel. Isto implica um processo de transformação pelo qual este amonita deve, em primeiro lugar, abandonar as crenças passadas a favor da ortodoxia judaica; em segundo lugar, adotar um estilo de vida ritual diferente; e, em terceiro lugar, aderir a uma comunidade.⁶⁵

Pela conversão, os prosélitos não só simpatizam com os costumes e crenças judaicas, mas inserem-se no Povo de Israel pela integração cultural e ideológica. O amonita apresentado no livro de Judite é, assim, o protótipo bíblico da conversão do gentio. Esta conversão é surpreendente, dado o facto de em Dt 23, 4 nos depararmos com a exclusão direta dos amonitas: «Não entrará o Amonita e o Moabita na assembleia (lit.: igreja, gr: *ἐκκλησίαν*) do SENHOR. E

⁶³ Cf. Michael F. Bird, *Crossing over Sea and Land: Jewish missionary activity in the Second Temple Period* (Massachusetts: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2010), 40.

⁶⁴ ἰδὼν δὲ Ἀχιὼρ πάντα, ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ, ἐπίστευσεν τῷ θεῷ σφόδρα καὶ περιετέμετο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ καὶ προσετέθη εἰς τὸν οἶκον Ἰσραὴλ ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. [LXX].

⁶⁵ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 93.

não entrará até à décima geração na assembleia do SENHOR nem [sequer] pelos séculos.»⁶⁶ Há, portanto, um fator de novidade no ambiente do segundo século antes da era cristã para que as ações dos Asmoneus se possam compreender como não contradizendo as claras palavras encontradas no Pentateuco.⁶⁷

A adesão à crença no Deus de Abraão, Isaac e Jacob – o primeiro dos passos descritos na conversão de Aquior – pressupunha uma integração da *praxis* do monoteísmo hebraico: aquilo que definia um judeu, quer para os de dentro, quer para os de fora, era a sua adesão à *Torah*. Para os judeus de fala grega, a *νόμος τοῦ θεοῦ* é a revelação da vontade de Deus. Portanto, a reverência e conduta de acordo com os mandamentos da Lei eram vistas como a medida com que medir a vida crente. Fé (gr: *πίστις*) e prática (gr: *πράξις*) determinam a identidade nacional e, portanto, definem os limites (gr: *ὅροι*) da comunidade judaica.⁶⁸

Esta constatação torna-se ainda mais evidente quando se observa o que prevalece, não só desde o período descrito no livro de Judite, mas sobretudo a partir da era de Esdras e Neemias: a circuncisão, para o judaísmo assente na reforma centralizada no Segundo Templo, não é opcional. Para se poder demarcar quem está disposto a sujeitar-se ao “jugo da Lei”, há que sujeitar todo o povo ao escrutínio da circuncisão, de forma a demarcar o limite separador entre judeu e gentio. Isso torna-se evidente quando se lê o que, no tempo de Esdras, se realizou aquando da leitura da já citada passagem de Dt 23, 4:

Naquele dia leram o livro de Moisés aos ouvidos do povo, e achou-se escrito nele: “não entrará o Amonita e o Moabita na assembleia do SENHOR pelos séculos”, e aconteceu que, ouvindo a lei, separaram todos os estrangeiros (gr: *πᾶς ἐπίμικτος*) em Israel (2Esd 23, 1.3).⁶⁹

Além disso, no livro de Ester lê-se que muitos gentios se converteram aquando do envio da carta de Artaxerxes:

E, província após província, cidade após cidade, a cada lugar aonde chegava o decreto do rei e a sua ordem, havia entre os judeus alegria, júbilo e banquetes. Foi um dia de felicidade

⁶⁶ οὐκ εἰσελεύσεται Ἀμμωνίτης καὶ Μωαβίτης εἰς ἐκκλησίαν κυρίου· καὶ ἕως δεκάτης γενεᾶς οὐκ εἰσελεύσεται εἰς ἐκκλησίαν κυρίου καὶ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα. [LXX].

⁶⁷ Cf. Mathew Thiessen, «Conversion and Proselytism», em *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, ed. Daniel M. Gurtner e Loren T. Stuckenbruck vol. 2 (New York: T&T Clark, 2020), 163.

⁶⁸ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 94-95.

⁶⁹ Ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεγνώσθη ἐν διβλίῳ Μωυσῇ ἐν ὧσιν τοῦ λαοῦ, καὶ εὐρέθη γεγραμμένον ἐν αὐτῷ ὅπως μὴ εἰσέλθωσιν Ἀμμωνῖται καὶ Μωαβῖται ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ ἕως αἰῶνος, καὶ ἐγένετο ὡς ἤκουσαν τὸν νόμον, καὶ ἐχωρίσθησαν πᾶς ἐπίμικτος ἐν Ἰσραηλ. [LXX].

e muitos povos da terra associaram-se ao judaísmo, porque tinha caído sobre eles o medo dos judeus. (Est 8, 17b [TM]).⁷⁰

Na versão grega, o fator determinante para o judaísmo no contacto com a cultura helenística aparece acrescentado – a circuncisão: «Nas cidades e províncias onde tinha sido publicado o édito, onde foi publicado o decreto, [fez-se] felicidade e júbilo entre os judeus, festa e júbilo, e muitos dos gentios foram circuncidados e judaizaram-se, por medo dos judeus» (Est 8, 17 LXX).⁷¹

A terceira parte da adesão de Aquior – e, portanto, de todos aqueles que estavam incluídos como imagens deste protótipo de prosélito – era a integração na comunidade. Esta integração (muitas vezes coroamento de um longo período de uma procura curiosa por parte da gentilidade) dava-se com o envolvimento naquele espaço onde judeu e gentio se poderiam ver face a face, a mais notável criação do Segundo Templo: o culto sinagoga. De acordo com a imagem que o Novo Testamento nos dá da sinagoga, os gentios curiosos poderiam interagir com os judeus de uma forma muito particular: escutar a Sagrada Escritura lida, cantada e explicada. Tanto a manutenção da identidade naqueles já nascidos no Judaísmo, como a aquisição de uma pertença a uma aliança com o Uno por trás dos múltiplos deuses disponíveis na sociedade greco-romana, eram cimentadas semanalmente pelo contacto com o *ἱερὸς λόγος* hebraico. A liturgia sinagoga era, assim, a garantia da fidelidade à aliança recebida desde os tempos dos Patriarcas, no caso dos judeus, e a possibilidade de descobrir uma divindade que se afigura como o desvelar de toda a procura religiosa de um mundo plural, no caso do gentio curioso. Esta garantia de estar dentro da aliança era, para a doutrina oficial do Segundo Templo, fruto de uma iniciação fortemente ritual, assente sobretudo no rito da circuncisão.⁷²

3.2. *Judaísmo sectário das comunidades de Qumrán*

Depois das descobertas dos manuscritos do Mar Morto, a comunidade de judeus que viviam a fé à parte do culto oficial do Templo, que mais tem sido alvo de estudos nos anos recentes é a dos Essénios, cuja assembleia mais famosa se localiza em Qumrán. Esta comunidade não é só

⁷⁰ As traduções adotadas para as citações do TM são da nova tradução da CEP: *Livro de Ester (AD EXPERIMENTUM)*, Conferência Episcopal Portuguesa, versão de 1 de dezembro de 2024. <http://www.conferenciaepiscopal.pt/biblia>

⁷¹ κατὰ πόλιν καὶ χώραν, οὗ ἂν ἐξετέθη τὸ πρόσταγμα, οὗ ἂν ἐξετέθη τὸ ἔκθεμα, χαρὰ καὶ εὐφροσύνη τοῖς Ἰουδαίοις, κώθων καὶ εὐφροσύνη, καὶ πολλοὶ τῶν ἐθνῶν περιετέμοντο καὶ ἰουδαίζον διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. [LXX].

⁷² Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 98-99.

conhecida pelos autores posteriores às descobertas de 1947, mas também por antigos historiadores. Além de Plínio, o Jovem e de Filão de Alexandria, a descrição mais alargada que nos chegou da antiguidade vem-nos do judeu Flávio Josefo, no Séc. I d.C. Esta seita apresenta-se como o grupo de verdadeiros judeus, que vive de acordo com a verdadeira observância da Lei.⁷³

De acordo com Flávio Josefo, a entrada na seita fazia-se através de um processo demorado que consiste em abraçar o estado de postulante pelo período de um ano, vivendo no deserto, vestido de saco, em continência e providenciando a sua própria subsistência, seguindo uma regra de vida. Depois de provado o postulante, é admitido ao banho purificador e entra na comunidade, mas não ainda na “intimidade”. É preciso, primeiro, testar o seu carácter por mais dois anos e, se perseverar, é-lhe conferida a entrada permanente na comunidade, mediante uma série de juramentos. O elenco dado por Josefo revela, entre outras coisas, a subjugação à autoridade dos mestres, a caridade para com os correligionários e uma ênfase no segredo absoluto sobre a vida da comunidade, sobre os seus escritos e sobre a sua doutrina.⁷⁴

Como denota Mathew Goff, o texto que nos ajuda a vislumbrar a visão que estes essénios tinham da iniciação doutrinal dos seus postulantes é o manuscrito 4QInstruction (*4QIns*). Um conceito muito importante neste documento é o de *raz nihyeh* (hebr: רַז נְהִיָּה), que pode ser traduzido, embora com dificuldade, por “mistério/segredo vindouro”.⁷⁵ A רַז נְהִיָּה não substitui a *Torah*, mas aparece equiparada a esta no processo formativo. Como mostrou Samuel Thomas no estudo da terminologia mística em Qumrán, o léxico mais comumente usado com esta expressão é o da linguagem da revelação, desvelamento e aquisição de conhecimento. Para os autores de *4QIns*, o que acontece no processo de formação é o começo de uma jornada que determina a vida do aspirante da comunidade para sempre: Ele entra em contacto com a רַז (*raz*), a vontade que só Deus conhece e que revela por meio dos seus profetas eleitos.⁷⁶

Assim, no fenómeno de conversão/iniciação em Qumrán, evidenciam-se-nos dois fatores determinantes: 1) a presença de um elemento purificador diferente do Judaísmo de Segundo Templo oficial (banhos de purificação em vez da circuncisão); e 2) a integração progressiva na vida da comunidade através de um processo ascético-místico com vista à

⁷³ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 101.

⁷⁴ Cf. Flávio Josefo, *BJ* II, 8, 2-11 (London: George Bell and Sons, 1890), 151-155; Finn, *From Death to Rebirth*, 101.

⁷⁵ Cf. Mathew Goff, «Gardens of Knowledge: teachers in Ben Sira, 4QInstruction, and the hodayot», em *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. Karina Martin Hogan, Mathew Goff e Emma Wasserman (Atlanta: SBL Press, 2017), 177-178.

⁷⁶ Cf. Samuel I. Thomas, *The Mysteries of Qumran: Mystery, Secrecy and Esoterism in the Dead Sea Scrolls* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009), 152-159.

integração do postulante na dinâmica de revelação do *μυστήριον*. O mais interessante é notar que, para estas comunidades, a instrução (gnose) estar ligada a um método pedagógico que possibilita a passagem de uma vida mundana à prática das virtudes, ao examinar dos mistérios do universo e ao decurso da história humana, de forma a viver como parte de uma elite não determinada pelas circunstâncias mutáveis do universo corruptível.⁷⁷ Esta cosmovisão terá paralelos na integração mistagógica cristã, especialmente em tradições com pouco ênfase na prática sacramental, como o caso das comunidades ascéticas do deserto egípcio.

3.3. *Filão de Alexandria*

O judeu alexandrino Filão (20 a.C – 50 d.C.) era um especialista tanto na escritura hebraica como na filosofia grega do seu tempo, sendo influenciado pelas escolas médio-platônicas vigentes, principalmente pelo que entende pela “vida filosófica”. Uma das características que se manifesta nos seus escritos é a preocupação da relação de Israel com o mundo grego e da coerência (e atratividade) do judaísmo para com a cultura helenística.⁷⁸

Face ao elemento distintivo da conversão do prosélito na diáspora que, como já vimos, era a circuncisão, Filão deixa dúvidas acerca da sua real validade: para o alexandrino, «o prosélito é não o que circuncida a sua incircuncisão, mas os desejos e os prazeres, e as outras paixões da alma, pois Israel não estava circuncidado no Egito».⁷⁹ Para ele, a Lei tem valor de atração universal de todos os povos,⁸⁰ sendo a vida segundo a Lei essencialmente uma vida pautada pela virtude procurada pelos filósofos. De facto, é a metodologia alegórica utilizada por Filão que o leva – pelo esforço que este autor emprega na coerência de pensamento – a alegorizar a Lei a tal ponto de tornar mínimos os elementos étnicos da *Torah*.⁸¹

Para Filão, o judaísmo assenta essencialmente no conhecimento de Deus, que é o Uno. Por si, o Uno é um mistério inabarcável para a razão humana. No tratado sobre a interpretação alegórica, o alexandrino faz referência à possibilidade de conhecer o Artífice através das “sombras da criação”. No entanto, através de uma purificação do *νοῦς* (mente) pela *μεγάλη*

⁷⁷ Cf. Andrew Ballard, «The mysteries of Paideia: “mystery” and education in Plato’s Symposium, 4QInstruction, and 1 corinthians», em *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. Karina Martin Hogan, Mathew Goff e Emma Wasserman (Atlanta: SBL Press, 2017), 257-258.

⁷⁸ Cf. Bird, *Crossing over Sea and Land*, 104.

⁷⁹ Filão de Alexandria, *In Ex.* II, 2, 2, (Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 36.

⁸⁰ Cf. Filão de Alexandria, *Vit. Mos.* II, 4, 20, (Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 459.

⁸¹ Cf. Bird, *Crossing over Sea and Land*, 26.

μυστήρια μνηθείς “iniciação nos grandes mistérios”, pode-se conhecer a Causa Primeira não a partir das coisas criadas, mas obter a visão do Uno incriado, obtendo dele (do Uno), o poder contemplar-se a si mesmo.⁸² A relação com YHWH é uma de desvelamento de mistérios: a estadia de Moisés no monte Sinai é descrita como uma “instrução nos mistérios” do seu dever sacerdotal.⁸³ De facto, Filão fala da sua própria experiência de fé como uma iniciação aos mistérios sob a direção dos autores bíblicos: Fala de si mesmo como “iniciado nos grandes mistérios” por Moisés, mas quando vê o profeta Jeremias percebe-o como um experiente hierofante (ἱεροφάντης ἱκανός) e não hesita em aproximar-se dele.⁸⁴ Na mesma obra, o alexandrino utiliza a terminologia dos mistérios para falar dos eventos histórico-salvíficos narrados na escritura, de forma a enfatizar que a prática da escuta das palavras de Deus na sinagoga é uma introdução nos mistérios que Deus realizou no passado.⁸⁵

O sentido da iniciação aos mistérios da escritura em Filão será de uma importância capital no desenvolvimento da doutrina mistagógica na Escola de Alexandria. Seja por se referir à instrução na Lei como uma mistagogia, seja por classificar, em tom de controvérsia, as religiões místicas como corrupções dos verdadeiros mistérios,⁸⁶ o judeu alexandrino cunhará para a posteridade a visão da vida segundo a *Torah* – e, portanto, da vida filosófica – como uma vida de iniciação nos mistérios revelados pela Escritura. Pela leitura da literatura hebraica traduzida em grego, Filão capta a sensibilidade dos autores da apocalíptica judaica para com a realidade dos mistérios divinos que se revelam àquele que se submete ao Deus de Abraão, Isaac e Jacob, e traça um método escolástico-místico de imersão na revelação que Deus faz de Si mesmo àqueles que o procuram segundo a Lei de Israel.⁸⁷

3.4. Paulo de Tarso

Como já vimos no subcapítulo dedicado ao conceito de mistério, Paulo entende-o em continuidade com a literatura deuterocanónica: o mistério é a autorrevelação de Deus na criação, pese embora esta revelação seja referida à pessoa de Cristo como evento singular da

⁸² Cf. Filão de Alexandria, *Aleg. III*, 100 (Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 368.

⁸³ Cf. Filão de Alexandria, *Vit. Mos.* II, 71, 485.

⁸⁴ Cf. Filão de Alexandria, *Cher.*, 49 (Massachusetts: Harvard University Press, 1934), 36.

⁸⁵ Cf. Filão de Alexandria, *Vit. Mos.* II, 74, 486.

⁸⁶ Cf. Filão de Alexandria, *Leg. I*, 323, (Massachusetts: Harvard University Press, 1934) 287; *Leg. II*, 201, 433; *Leg. III*, 40, 501.

⁸⁷ Cf. Finn, Finn, *From Death to Rebirth*, 102.

dispensação do amor de Deus no mundo. A grande questão que se coloca para a investigação poder prosseguir é a de *como* se contacta e o que opera em nós este mistério?

Paulo não tem outra forma de falar da apropriação do mistério de Deus senão falando da sua própria experiência. O seu encontro com Cristo ressuscitado a caminho de Damasco (cf. At 9, 1-19; Gl 1, 11-16) serve de protótipo ao fenómeno mistagógico. Começa por reconhecer que a sua vida se transformou numa de perseguidor a apóstolo, enfatizando a natureza radical da sua conversão depois da revelação que recebeu de Cristo:

Certamente ouvistes falar da minha conduta, outrora, no judaísmo: como ferozmente perseguia a Igreja de Deus e a devastava. Progredia no judaísmo mais do que muitos do meu povo com a minha idade, por ser extremamente zeloso em relação às tradições dos meus pais. Mas quando aprouve a Deus – que me escolheu desde o ventre de minha mãe e me chamou pela sua graça – revelar o seu Filho em mim, para que o anunciasse como evangelho entre os pagãos, (...) (Gl 1, 13-16a).

Na carta aos gálatas Paulo não menciona o seu batismo explicitamente, mas deixa transparecer os efeitos daquilo que consigo se passou: «Com Cristo estou crucificado. Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. O que agora vivo na carne, vivo-o na fé no Filho de Deus, que me amou e a si próprio se entregou por mim.» (Gl 2, 19b-20). Assim, o que Paulo prega é o que ele mesmo experimentou: um encontro transformador com o mistério que leva a conformar-se a Cristo, a tomar a forma de Cristo, de maneira a poder viver n'Ele e por Ele. Para Paulo, a iniciação à fé é, acima de tudo, um processo que leva a pessoa a deixar de viver como outrora para passar a viver “em Cristo”.

a) Antes do batismo: o velho Adão

Antes de descrever os efeitos do Batismo no crente que deseja ser iniciado, Paulo evidencia – tal como o faz quando fala da sua própria experiência – o estado da humanidade antes da obra redentora de Cristo. É no capítulo 5 da carta aos Romanos que Paulo traça a disparidade absoluta entre o velho Adão que inaugura uma existência humana marcada pela morte, e o novo Adão, que inaugura uma existência humana capaz da verdadeira vida.⁸⁸

Por isso, assim como por causa de um só homem entrou o pecado no mundo e, pelo pecado, a morte, assim também a morte atingiu todos os homens, visto que todos pecaram. Portanto, assim como pela falta de um só adveio a condenação para todos os homens, assim também

⁸⁸ Cf. Louis Bouyer, *The Christian Mystery*, 100.

pela ação justificadora de um só adveio para todos os homens a justificação que dá a vida. Pois assim como pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores, assim também pela obediência de um só todos se hão de tornar justos. (Rm 5, 12.18-19).

É daqui que parte o mote para se falar de como é que o batismo – a iniciação ao mistério – nos faz tornar participantes da justificação descrita no versículo 19.

b) Paulo e a iniciação batismal

O caminho mistagógico tem para Paulo uma porta de entrada que é explicitada claramente na carta aos Romanos. No capítulo 6, Paulo fala do batismo (e aqui inclui-se a si mesmo) como uma participação na morte e ressurreição de Cristo:

Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, fomos batizados na sua morte? Com efeito, pelo batismo fomos sepultados com Ele na sua morte, para que, assim como Cristo ressuscitou dos mortos pela glória do Pai, assim também nós caminhemos numa vida nova. (Rm 6, 3-4).

Note-se que Paulo forma uma ligação estreita entre a morte sacramental operada no batismo e a consequente caminhada numa “vida nova”, não sujeita às leis da vida anterior, fundada na aniquilação da morte operada por Deus Pai na ressurreição de Cristo dos mortos.⁸⁹

A participação no mistério pascal de Cristo é a condição *sine qua non* se vive a comunhão com e no mistério, isto é, com e na vontade salvífica de Deus revelada em Cristo. O uso da imagem de um sepultamento (“fomos sepultados com Ele”) sugere a necessidade de uma identificação profunda do crente com a morte de Cristo, de maneira a desligar-se das amarras da sua vida passada. De facto, o contexto da passagem insere a morte sacramental do crente pelo Batismo num abandono da vida herdada do velho Adão, que resulta na morte. Ora, para James Dunn, o batismo toma aqui o lugar cimeiro como antídoto à vida antiga, sendo protótipo dessa vida a de Adão que, pelo pecado, gera a morte.⁹⁰ É assim que Paulo exorta os batizados a morrer para a sua conduta antiga e a abraçar a vida nova que recebem do Ressuscitado:

Assim, vós também, considerai-vos mortos para o pecado e vivos para Deus em Cristo Jesus. Por isso, que o pecado não reine no vosso corpo mortal levando-vos a obedecer aos seus desejos, nem ofereçais ao pecado os vossos membros como instrumentos da injustiça;

⁸⁹ Cf. Joseph A. Fitzmeyer, *Paul and His Theology: A Brief Sketch* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1989), 148-149.

⁹⁰ Cf. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 436.

pelo contrário, oferecei-vos a Deus, como vivos que ressurgiram de entre os mortos: oferecei a Deus os vossos membros, como instrumentos da justiça. (Rm 6, 11-13).

Abandono da vida antiga e luta contra as paixões, eis o que o batismo possibilita (e implica) naqueles que ao jugo de Cristo se submetem.

c) Batismo é o início da vida em Cristo

Para Paulo, esta mudança radical de vida não marca o fim de um processo, mas o início de uma transformação espiritual e de configuração com Cristo. De facto, para poder esclarecer as comunidades a quem escreve de que a iniciação à vida em Cristo não se faz de uma vez para sempre, Paulo volta a falar em primeira pessoa:

Não quero dizer com isto que já tenha alcançado este propósito, ou que já tenha atingido a perfeição, mas continuo a correr para o poder alcançar, uma vez que também eu fui alcançado por Cristo Jesus. Irmãos, eu não penso que já o tenha alcançado, mas uma coisa faço: esquecendo o que está para trás e lançando-me para diante, corro para a meta, para o prémio a que Deus, lá do alto, nos chama, em Cristo Jesus. (Flp 3, 12-14).

Para Paulo, a transformação do crente é um processo gradual, em que o Espírito Santo, recebido no Batismo como fruto da obra redentora de Cristo, o molda e revela o que fazer e como agir. De facto, imediatamente após falar de si mesmo como alguém que ainda não alcançou a iniciação perfeita, Paulo exorta os fiéis a prosseguirem o rumo traçado por si, pois mesmo se alguém pensa diferente, o caminho mistagógico trará uma revelação da parte de Deus sobre o rumo a tomar para permanecer em Cristo (cf. Flp 3, 15b).

d) Incorporação em Cristo pelo Espírito

O batismo, para Paulo, não opera simplesmente uma união do crente individual com o mistério, à maneira do que acontecia nos cultos greco-romanos. A vida nova dá-se pela integração no “corpo de Cristo”, a Igreja. Para Paulo, o mistério é revelado a todos os batizados enquanto corpo, de forma a possibilitar a edificação da Igreja como comunidade que vive a vida de Cristo, com quem a Igreja é identificada:

Pois tal como o corpo é um só e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, sendo muitos, são um só corpo, assim também sucede com Cristo. De facto, todos nós – judeus e

gregos, escravos e homens livres – fomos batizados num só Espírito, para sermos um só corpo e a todos nos foi dado a beber um só Espírito. (1Co 12, 12-13).

Ao apresentar a vida daqueles que foram unidos pelo Batismo como provindo de uma única e mesma fonte (o Espírito Santo) e resultando numa única e mesma estrutura (um só corpo), Paulo enfatiza a natureza comunitária da fé cristã. Num mundo marcado por divisões sociais, culturais e étnicas, a iniciação ao mistério de Cristo possibilita a criação de uma nova identidade para a humanidade e fá-la transcender as barreiras da vida anterior.⁹¹ Além disso, importa sublinhar que Paulo utiliza repetidamente o prefixo *συν* ao descrever as ações pelas quais o Espírito nos associa a Cristo. Ora, isto leva Louis Bouyer a crer que, para o apóstolo, a iniciação ao mistério não é nem um processo mágico e passivo nem fruto do esforço pessoal de cada crente em viver como Cristo (especialmente se tal esforço assentava na prática da circuncisão), mas uma sinergia dinâmica em que o próprio Mistério – o Deus que se revela em Cristo pelo Espírito – nos comunica a sua vida e nos permite o seu acolhimento e desenvolvimento.⁹²

A Igreja cristã colherá esta visão Paulina da incorporação em Cristo pelo Batismo, desenvolvendo várias formas de atualizar nos seus membros a experiência de iniciação no mistério que Paulo viveu e transmitiu. Passar-se-á agora à apresentação de como os Padres adaptaram às suas vidas e às suas comunidades esta visão mistagógica da vida em Cristo.

4. Iniciação cristã antiga

Ao nos colocarmos diante da riqueza quase inesgotável de processos de iniciação na Igreja antiga, surge sempre a necessidade de restringir a amplitude do estudo de forma a não nos desviarmos do objetivo primeiro da dissertação a realizar. Este subcapítulo procurará, assim, explorar sucintamente alguns fenómenos de iniciação antiga que se inserem no leque muito vasto de estratégias de iniciação utilizadas pelos Padres da Igreja. Para tal, a exposição seguirá os autores já citados aquando da pequena panorâmica sobre a etimologia da mistagogia na subsecção 1.3.

⁹¹ Cf. Barry D. Smith, *Paul, the New Covenant, and the Mystery of Christ* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009), 117.

⁹² Cf. Louis Bouyer, *The Christian Mystery*, 107-108.

A mistagogia dos Padres está sempre, de uma maneira ou de outra, ligada ao catecumenado. Depois da paz de Constantino, o catecumenado, ou processo de iniciação cristã, sofreu grandes mudanças. Originalmente um tempo de grande conversão e mudança pessoal, foi-se tornando um mecanismo de acesso a cargos públicos, devido à reconfiguração cristã da sociedade romana. De facto, por haver uma permanência generalizada de grandes números de pessoas como “catecúmenos”, para muitos eclesiásticos como, por exemplo, Gregório de Nissa, a realização de sessões catequéticas para batizando era algo visto como uma triste mas inevitável realidade.⁹³ Na maior parte dos casos, a mistagogia propriamente dita era realizada para esclarecer o fundamental dos sacramentos cristãos, e era por isso realizada depois do Batismo, sendo por isso vista como uma componente pós-batismal do processo que envolvia o itinerário catecumenal do iniciado aquando da conversão.⁹⁴ Este tipo de mistagogia é o que observamos, por exemplo, no caso das Igrejas de Milão e de Jerusalém. Há, no entanto, outros tipos de abordagens mistagógicas, como é o caso da típica de Antioquia, da Síria e da praticada em Alexandria.

Note-se que a abordagem a seguir nesta introdução ao fenómeno mistagógico é a de recolher alguns testemunhos sobre as diferentes modalidades da mistagogia, que começa a ser entendida – como já foi exposto – não tanto como um processo litúrgico-sacramental em sentido estrito, mas como um conjunto de métodos usados pelos Padres de maneira a introduzir as pessoas na vida crente. Como tal, e por se tratar de uma introdução geral que servirá de base conceptual para a investigação que se seguirá, expor-se-ão apenas os métodos mistagógicos mais conhecidos, valorizando a abordagem pastoral de cada um e não enfatizando, portanto, a caracterização detalhada de cada rito batismal nas diferentes famílias litúrgicas. Assim, este subcapítulo conclusivo procurará esclarecer em que consistiam as formas mais comuns de mistagogia cristã e em expor a realidade alexandrina mais de perto, de forma a introduzir o estudo da figura de Cirilo.

⁹³ Cf. Brouria Bitton-Ashkelony, «Discerning Mistagogia and Pedagogy», em *Prayer and Transformation of the Self in early Christian Mystagogy*, ed. Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018), XI.

⁹⁴ Cf. Paul D. Melley, «Roots and branches: the origins and potential of mystagogy in religious education today», *Journal of Religious Education* 69 (2021): 79, <https://doi.org/10.1007/s40839-021-00132-y>.

4.1. *As catequese mistagógicas pós-batismais de Milão e Jerusalém*

Os hierarcas antigos responderam à incompreensão generalizada das massas de catecúmenos face à realidade da vida cristã em que se inseriam, com um género de catequética e pregação que se denomina *mistagógica*. Seguindo a abordagem tradicional exposta por Enrico Mazza, a mistagogia aparece, no caso da formação das massas de convertidos, intimamente ligada à liturgia e aos sacramentos de iniciação. Afinal, trata-se de iniciar alguém nos *mistérios* da vida cristã, e isso dá-se no conjunto de sacramentos do Batismo, Confirmação e Eucaristia. Para Mazza, o grande objetivo das catequese mistagógicas é o de levar a que o neófito passe da percepção sensorial daquilo que viveu nos ritos de iniciação à comunhão espiritual das realidades divinas comunicadas no sacramento.⁹⁵ Os grandes representantes deste género de pregação e catequese são os já mencionados Ambrósio, Bispo de Milão e o bispo Cirilo de Jerusalém. Em cada um encontramos um estilo próprio com diferentes ênfases dadas ao fenómeno iniciático e à compreensão teológica sobre o que é ser iniciado no mistério de Cristo. Veremos sucintamente o que aparece de mais característico em cada um.

a) A mistagogia tipológico-sacramental de Ambrósio de Milão

Ambrósio destaca-se como o pilar teológico no desenvolvimento da mistagogia na Igreja Latina. Os seus tratados *De Mysteriis* e *De Sacramentis* evidenciam o carácter fortemente ancorado na tipologia bíblica como método exegético-pastoral de explicação dos ritos do Batismo, Confirmação e Eucaristia. Dados como catequese pós-batismais no período Pascal, o seu objetivo era, à maneira do que acontecia nos cultos místéricos imperiais, providenciar um apelo à continuação da vida na comunidade em que se é inserido, que exprime sacramentalmente aquela transformação realmente operada nos iniciados.⁹⁶

Os temas que mereciam maior destaque eram os exemplos tipológicos do Antigo Testamento sobre a eficácia sacramental dos ritos. Quando se refere ao Batismo, o bispo milanês compara o que os iniciados realizaram, com a passagem do Mar Vermelho pelos israelitas, enfatizando a passagem de uma vida de escravidão à liberdade:

⁹⁵ Cf. Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of the Liturgy in the Patristic Age*, 19-21.

⁹⁶ Cf. Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 75-80.

Repara como naquela passagem dos Hebreus já se encontra prefigurado o santo Batismo, pois nela o egípcio pereceu e o hebreu se salvou. Que outro ensinamento receberíamos nós, todos os dias, por este mistério, senão que a culpa desaparece e o erro é abolido, enquanto a piedade e a inocência atravessam intactas?⁹⁷

Além do tema da transformação espiritual do crente pela passagem da escravidão das paixões à liberdade da piedade e inocência, Ambrósio destaca o papel recriador do Corpo e do Sangue Cristo, realmente presentes e consumidos pelo fiel iniciado, em vista à sua assemelhação a Cristo:

Eu sou, diz Ele, o pão vivo que desci do céu. No entanto, a sua carne não desceu do céu, melhor, Ele assumiu, na terra, a carne da Virgem. Como então desceu do céu o pão vivo? Porque o mesmo Senhor Nosso Jesus Cristo é consorte, tanto da divindade quanto do corpo, e tu, que recebes a sua carne, participas, naquele alimento, da sua substância divina.⁹⁸

Para Ambrósio, o mesmo Deus que criou o ser humano à Sua imagem, pode agora recriá-lo à sua semelhança pelo consórcio da divindade com a humanidade na pessoa do Verbo. Essa mesma realidade é a que é participada na coroação do processo de iniciação. Aqui Ambrósio faz o seu ouvinte compreender que todo este processo é de foro misterioso e impercetível aos olhos, de maneira que se deve guardar o *arcanum* de forma a não divulgar os mistérios que estão por detrás da transformação espiritual do crente. Caso essa transformação não se realizasse, a divulgação seria uma traição à própria realidade sacramental:

Por estes sacramentos é que o Cristo nutre a sua Igreja; por eles, sustenta-se a substância da alma e, vendo o seu progresso efetivo na graça, lhe diz: *Como os teus seios são belos, minha irmã, minha esposa!* (...) por estas palavras quer ele indicar-te que o mistério deve permanecer selado em ti, a fim de que não seja violado pelas obras de uma vida má, nem pela perda da castidade, nem divulgado junto àqueles a quem não convém, a fim de que não seja espalhado entre os incrédulos, através de uma loquacidade tola. Deves guardar bem a tua fé, para que se conservem íntegros a tua vida e o teu silêncio.⁹⁹

O aspeto definidor do método mistagógico de Ambrósio é o de ser um comentário explicativo dos ritos que funciona, ao mesmo tempo, como meio de enfatizar a experiência espiritual dos sacramentos recebidos pelos fiéis. Como mostra Craig Saterlee, a mistagogia de Ambrósio assenta no método homilético e retórico empregado para que a informação “exegético-

⁹⁷ Ambrósio de Milão, *De Mysterioris* III, 12, (Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1972), 80.

⁹⁸ Ambrósio de Milão, *De Sacramentis* VI, 4, (Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1972), 69.

⁹⁹ Ambrósio de Milão, *De Mysterioris* IX, 55.

teológica” que o mistagogo fornece sirva, primariamente, para ajudar os neófitos a conservar emocional e intelectualmente a experiência sacramental recebida. Assemelha-se, portanto, à função do hierofante romano que procura despertar o sentido de admiração e de rendimento daquele que contactou com o mistério divino através do culto.¹⁰⁰ Não é de admirar que alguém como Agostinho se tenha deixado interpelar e iniciar de forma tão radical como o próprio manifesta nas suas *Confissões*. Do seu testemunho percebemos qual era a essência da Mistagogia de Ambrósio, capaz de mover aqueles que, tal como o próprio Agostinho, estavam ainda afastados da doutrina eclesial:

Vós me leváveis a Ambrósio, sem eu o saber, para ser por ele conscientemente levado a Vós. (...) comecei a amá-lo, ao princípio não como mestre da Verdade – pois jamais esperava encontrá-la na vossa Igreja – mas como um homem benigno para mim. Ardorosamente o ouvia quando pregava ao povo, (...) estava suspenso nas suas palavras, extasiado, porém indiferente e até mofando do que ele dizia.¹⁰¹

b) A mistagogia litúrgica de Cirilo de Jerusalém

A mistagogia palestiniana dava-se, tal como a milanesa, depois da Páscoa, quando todos os neófitos e fiéis se dirigiam à Igreja para escutar as catequeses proferidas pelo Bispo. O testemunho que temos é da peregrinação de Egéria:

Durante este tempo, nenhum catecúmeno se aproxima da Anástasis; só entram os neófitos e os fiéis que querem ouvir os mistérios. Fecham-se as portas para que não entre nenhum catecúmeno. Durante a explicação do bispo, as aclamações de entusiasmo são tais que se ouvem as vozes fora da Igreja. Realmente, expõe os mistérios tão bem que ninguém pode menos que comover-se ao ouvi-lo.¹⁰²

O estilo de Cirilo é o de um pregador que, tal como Ambrósio, procura prender a atenção e o afeto daqueles que, com ele e através do seu ensino, passaram por um processo transformador de vida. Para tal, utiliza muitas imagens: o facto de se voltar para o ocidente na renúncia a Satanás e para Oriente na adesão a Cristo; o revestimento de Cristo através da unção do Crisma; a realidade do Corpo e Sangue de Cristo recebidos na Eucaristia, enfim, uma miríade de imagens tipológicas que servem de catequese à compreensão espiritual do rito visível, de

¹⁰⁰ Cf. Craig Alan Satterlee, *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001), 279.

¹⁰¹ Agostinho de Hipona, *Conf.* V, 13. (Braga: Editorial A.O., 1999), 107.

¹⁰² Cf. *Peregrinação de Egéria* XLVII, 1-2, SC 296, 356-357.

maneira análoga à exposta por Ambrósio. A finalidade das catequeses é «levar-vos [aos neófitos] pela mão ao prado luminoso e fragrante desse Paraíso».¹⁰³

O aspeto de relevo da Mistagogia palestiniana é o foco na oração do Pai-Nosso e nas referências ao Credo. De facto, para Cirilo de Jerusalém a obtenção da vida eterna dá-se pela conservação da fé ortodoxa. Em todas as catequeses mistagógicas, o bispo de Jerusalém exorta os fiéis a conservar a tradição que recebem como garantia de salvação: «Conservai invioláveis estas tradições e vós próprios guardai-vos sem ofensa. Não vos separeis da comunhão nem vos priveis, pelas manchas do pecado, destes mistérios sagrados e espirituais.»¹⁰⁴

O que torna o rito eficaz é a presença do Espírito: Cirilo faz menção frequente à sua ação nos acontecimentos salvíficos mencionados tipologicamente, tal como na inauguração (ou “instituição”) dos mesmos por Cristo. Quando se fala do poder do óleo da Confirmação, Cirilo afirma que «Cristo não foi ungido pelos homens com óleo ou algum unguento corporal. Foi o Pai, ao destiná-lo como Salvador de todo o mundo, que O ungiu com o Espírito Santo.»¹⁰⁵ Da mesma forma, a comunhão eucarística tem poder salvífico porque se trata do mesmo Corpo que foi santificado pela presença do Espírito: «Não se julgue que este crisma é um óleo simples e comum. Tal como o pão da Eucaristia, depois da epiclese do Espírito Santo, já não é simples pão, mas o Corpo de Cristo, (...) assim também este perfume, (...) [é] eficaz pela presença da divindade.»¹⁰⁶ Assim, a eficácia da vida em Cristo é garantida, no entendimento mistagógico da Igreja palestiniana, numa comunhão ativa e frequente com os mistérios, mistérios esses vivificados pelo Espírito que os prefigurou e realizou segundo as Escrituras.

4.2. A catequese transformativa de Teodoro de Mopsuéstia

As “homilias catequéticas” de Teodoro de Mopsuéstia são instruções para aqueles que se preparavam para receber o Batismo na Páscoa. Todas as homilias, exceto as duas que versam sobre a Eucaristia, eram dadas antes das celebrações pascais e, portanto, do batismo dos catecúmenos.

¹⁰³ Cirilo de Jerusalém, *Cat. Myst.* I, 1. PG 33, 1065. (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 482.

¹⁰⁴ Cirilo de Jerusalém, *Cat. Myst.* V, 23, 495.

¹⁰⁵ Cirilo de Jerusalém, *Cat. Myst.* III, 2, 488.

¹⁰⁶ Cirilo de Jerusalém, *Cat. Myst.* III, 3, 488.

Apesar de a instrução ser uma atividade primariamente pedagógica, o objetivo destas catequeses não era o de “formar teólogos”, mas o de “incorporar os catecúmenos na cidadania da Jerusalém celeste”, como o próprio o diz.¹⁰⁷ Assim, nesta catequese não se trata apenas de uma explicação sobre o processo de iniciação, mas de uma parte integral da mistagogia, diferenciando-se profundamente da prática palestiniiana e milanese.¹⁰⁸

Apesar de ser difícil reconstruir o processo catecumenal específico da Igreja de Mopsuéstia, da estrutura geral das catequeses é possível inferir que o foco principal da prática iniciática na Síria ocidental era a de proporcionar um ambiente de “ressocialização” da pessoa, de maneira a esta poder viver a vida nova em Cristo. Witkamp elucida-nos deste facto mostrando como as duas catequeses eucarísticas não fazem menção a novos “mistérios” ou sequer a nova conduta: a Eucaristia, para Teodoro, era o alimento novo da vida nova que já se vivia. Não era, portanto, vista como o coroar de um processo, mas como o início de uma nova fase da vida já iniciada.¹⁰⁹ Para Mazza, a necessidade da Eucaristia na escola antioquena é derivada da necessidade de viver de acordo com o Batismo recebido e, portanto, de ser alimentado na prática da vida em que se foi instruído antes do Batismo.¹¹⁰ Em Mopsuéstia, o fundamental na mistagogia era a vivência prática do rito central da iniciação: o Batismo.

Quanto ao desenrolar deste aspeto definidor da mistagogia antioquena, retemos o que Witkamp argumenta no seu estudo: os ritos de iniciação batismal (exame de conduta, inscrição, renúncia a Satanás, unções pré-batismais, entrega do Símbolo, batismo e unção pós-batismal) não eram tidos – no que ao texto das catequeses diz respeito – como um processo de sucessão linear de acontecimentos, mas eram uma “espiral”, que poderia passar diversas vezes por um mesmo rito, de forma a se poder chegar ao centro: o Batismo. Assim, um catecúmeno, depois de examinado e inscrito, era tratado como alguém já batizado, pelo facto de haver já fiéis batizados a escutar as catequeses, de forma a reviverem o estado de vida com que contactaram e se comprometeram previamente. O fundamental, para o mistagogo de Mopsuéstia, era constatar que os crentes (fossem eles catecúmenos recentes ou prestes a ser batizados) estavam permanentemente em estado de mergulhar nas águas purificadoras do Batismo e, assim, a viver a vida nova que decorre dessa morte sacramental.¹¹¹ Combina-se assim, o aspeto performativo

¹⁰⁷ Cf. Nathan Witkamp, *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 15.

¹⁰⁸ Cf. Nathan Witkamp, *Tradition and Innovation*, 16.

¹⁰⁹ Cf. Nathan Witkamp, *Tradition and Innovation*, 69.

¹¹⁰ Cf. Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of the Liturgy in the Patristic Age*, 59.

¹¹¹ Cf. Nathan Witkamp, *Tradition and Innovation*, 72-75.

do que os ritos batismais implicam, com o aspeto escatológico de viver já o Reino eterno que ainda não se consuma perfeitamente na caducidade da vida mortal.¹¹²

4.3. *Tradição mistagógica alexandrina:*

A cidade de Alexandria, sendo um dos maiores centros de cultura do mundo romano da época antiga, não ficou indiferente às grandes correntes de atividade missionária e pedagógica cristã. De facto, pode-se dizer o oposto: em Alexandria, pelo menos a partir do final do século II da nossa era, a existência de uma instituição especificamente dedicada à catequese (e, portanto, à sua iniciação cristã) – a Escola Catequética – é assumida como uma característica regular comum da comunidade cristã aí estabelecida e tida como uma rica especificidade alexandrina. Clemente sucederá a Panteno como o segundo responsável de tal centro.¹¹³

Para Clemente de Alexandria, a instrução aos catecúmenos e a formação cristã em geral é vista como uma pedagogia que, usando a linguagem de Paulo, vai da administração do “leite materno” ao “alimento sólido”. Esta progressão na vida crente dá-se através do catecumenado. Que Clemente se ocupasse da iniciação formativa de pagãos ao cristianismo é-nos relatado por Eusébio, enfatizando o facto de, depois de Clemente suceder a Panteno na direção da Escola Catequética, se ocupar com palestras e escrever obras para conquistar para a Igreja as classes cultas de Alexandria.¹¹⁴

a) A formação pedagógico-espiritual de Clemente e Orígenes

Na obra de Clemente não encontramos uma descrição pormenorizada do catecumenado, mas antes uma elaboração esquemática geral. Nesta elaboração que Clemente realiza ao longo do seu *corpus*, é de evidenciar a estrutura pedagógico-teológica da iniciação à fé, que inclui todos os envolvidos (desde catecúmenos até aos “gnósticos”) e que tem como balizas o

¹¹² Cf. Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of the Liturgy in the Patristic Age*, 60.

¹¹³ Cf. Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 34.

¹¹⁴ Cf. Eusébio de Cesareia, *Hist. Ecl.* V, 11, 1, SC 41 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1955), 54.

momento da inscrição e o do Batismo, tal como ele mesmo o diz: «a catequese conduz à fé e a fé é ensinada no Batismo pelo Espírito Santo.»¹¹⁵

De acordo com vários autores, a visão clementina da iniciação à fé dá-se por uma dispensação que imita a economia do Logos: primeiro, a exortação (*προτρέπων*), a pedagogia (*παιδαγωγῶν*) e, finalmente, o ensinamento (*ἐκδιδάσκων*). Sendo o Protréptico uma obra de exortação, muitos vêem nele a primeira fase desta dispensação catecumenal, sendo o seu público alvo os “ainda não inscritos”. Com o Pedagogo, a descrição do processo pelo qual o iniciado é conduzido por Cristo, o pedagogo divino, tem como objetivo «melhorar a alma, não ensinar, guiar para uma vida de autocontrolo, não de “conhecimento” (*ἐπιστήμη*). De acordo com Benjamin Edsall, esta obra seria a que determinaria a estrutura de ensino dos catecúmenos, sendo o seu objetivo principal a inculcação da vida moral cristã e os fundamentos da fé. Envolver-se no estilo de vida cristão faz-se, para Clemente, removendo os vícios da alma sendo curado das paixões. A última obra, os *Stromata*, eram um conjunto de ensinamentos “gnósticos” aos mais avançados, aqueles que já tinham sido iniciados no mistério do Batismo, e que agora procuram consumir a perfeição da vida em Cristo, muitas vezes pelo martírio.¹¹⁶

A aproximação clássica que Clemente aplica à iniciação da elite culta alexandrina é a de conjugar moldes da filosofia clássica em voga, especialmente a estoica, com a necessidade de persuadir a preferência do cristianismo face à realidade iniciática comum: os cultos mistéricos. Na sua *Exortação*, Clemente vinca os temas da futilidade do culto aos ídolos das religiões dos mistérios e das filosofias correntes, de forma a poder ser iniciado no verdadeiro e único Mistério pelo rito do Batismo. Nesta obra aparece o conteúdo fulcral da exortação aos gentios. É nos profetas e apóstolos que se encontra o verdadeiro desvelamento do Mistério: o Deus de Israel revelado em Cristo e presente na Igreja, o povo eleito. No *Pedagogo*, o Escolástico, à maneira do filósofo Séneca, pauta o quotidiano dos que se acham em processo de iniciação como não apenas uma emenda, mas uma transformação de vida. De acordo com Finn, pela análise das suas homilias batismais, pode-se supor que o Batismo selava aqueles que mostravam indícios de conversão de vida logo nos inícios do curso catequético. Nos *Stromata*, o ensinamento é muito mais direto, um acompanhamento espiritual em que o gnóstico fala de “igual para igual” com aqueles que tem ao seu cuidado, dado serem já perfeitos e estarem, como gnósticos entre gnósticos, no caminho para o encontro com o mistério de Deus.¹¹⁷

¹¹⁵ Clemente de Alexandria, *Paed.* I, 6, 30. Em: Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation*, 94-95; Bogdan G. Bucur, «Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition», 11.

¹¹⁶ Cf. Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation*, 96-97.

¹¹⁷ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 153-154.

O mais brilhante aluno iniciado por Clemente, e que seria o seu futuro sucessor na direção da Escola, foi Orígenes. Devido a problemas com o Bispo Demétrio, Orígenes foi obrigado a sair de Alexandria e a fixar-se em Cesareia, onde fundou uma Escola nos moldes da alexandrina. O sinal do impacto e do sucesso do programa de Orígenes na iniciação aos mistérios do Cristianismo torna-se bem visível se lemos o testemunho de Gregório Taumaturgo. Gregório era de uma família pagã do Ponto, atual Turquia, e dirigia-se a Beirute para finalizar os seus estudos em Direito. Passou por Cesareia para visitar a irmã, quando esta lhe falou de um mestre de filosofia que dava aulas na cidade. Gregório explica porque é que, no contacto com o mestre adamantino, nunca chegou a Beirute:

Como uma faísca elétrica no mais íntimo da alma, o amor acendeu-se e começou a arder dentro de nós – um amor tanto pela Sagrada Escritura como por aquele homem, o seu amigo e defensor. Intensamente impactado com este amor, fui persuadido a despojar-me de todos aqueles objetos ou ambições que nos pareciam bons, tanto para nós como para os outros, até a minha amada jurisprudência, a minha pátria e os meus amigos... E no meu pensamento surgiu um objeto querido e digno de desejo: a filosofia e o seu mestre, este homem inspirador.¹¹⁸

Gregório e o seu irmão fizeram o curso completo de 5 anos sob a direção de Orígenes, entre 233 e 238 da nossa era, sendo batizados nalgum momento durante esse período. Como Clemente de Alexandria, tinham encontrado a verdadeira filosofia.¹¹⁹

O caráter marcadamente original do mestre de Gregório Taumaturgo é a instrução na verdadeira filosofia movida pelo amor às Sagradas Escrituras, tal como ele nos diz na passagem acima referida. O *Διδασκαλείον* que Orígenes regeu em Alexandria e que trouxe para Cesareia evoca um ensino maioritariamente especulativo, mas que de maneira nenhuma pode ser desvinculado da formação moral e mística inerente aos processos de iniciação na antiguidade. Para Orígenes, a iniciação aos mistérios é, acima de tudo, a iniciação à Filosofia.¹²⁰

Ser-se iniciado aos mistérios começa para Orígenes, tal como era o caso na visão clementina - que certamente herdou - num processo de purificação das paixões da alma, e que continua durante toda a vida do crente até ao seu encontro definitivo com Deus. Para o adamantino, a etapa inicial de conversão vai até ao Batismo, onde os catecúmenos são já interpelados como parte da comunidade, mas como ainda não “revestidos de Cristo”, não estando ainda “mortos

¹¹⁸ Gregório Taumaturgo, *Orat. Paneg.* 6, *BPa* 10 (Madrid: Ciudad Nueva, 1994), 83-84.

¹¹⁹ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 170.

¹²⁰ Cf. Adele Monaci Castagno, «Maestro», em Origene - Dizionario: la Cultura, il Pensiero, le Opere, ed. Adele Monaci Castagno (Roma: Città Nuova, 2000), 247.

para o pecado”, que é o pré-requisito para ser sepultado sacramentalmente com Cristo nas águas batismais.¹²¹

De acordo com Maxwell E. Johnson, é com Orígenes que o relevo batismal se desvia da imagística do sepultamento com Cristo de Rm 6, e se introduzem elementos que ligam o Batismo do catecúmeno ao Batismo de Cristo no Jordão. Para Orígenes, o Batismo abre a possibilidade ao crente de aderir a uma instrução filosófico-mística superior, segundo a qual modelou o seu ensino didascálico quando ainda diretor da Escola Catequética. Depois do Batismo, a mistagogia consiste em aprofundar sempre mais, pelo estudo e pela oração, todas as potencialidades humanas rumo à divinização.¹²² Este tema de o Batismo do cristão refletir como modelo o Batismo de Cristo será tomado, como veremos, por Cirilo, sendo um elemento fundamental na sua teologia batismal.

Para Orígenes, os mistagogos por excelência são Moisés, imagem daquele que conduz o crente num catecumenado libertador das paixões rumo à Terra Prometida da verdadeira filosofia, e Paulo, o iluminador das verdades escondidas em Deus. A mistagogia é vista, assim, como um único processo da progressão da alma rumo a Deus, que tem a sua componente purificadora (guiados por Moisés) e maturadora (conduzidos por Paulo). Como mostra Edsall, o uso que Orígenes faz de Paulo é o de o dar como exemplo de um iniciado das sombras à realidade: de alguém instruído na Lei exterior (judeu perseguidor), Paulo torna-se o apóstolo perfeito que continua a progredir.¹²³

Orígenes percebeu em Alexandria que, para a maior parte dos crentes, a iniciação ao Batismo seria uma constante luta contra as paixões, que não cessam de assaltar aquele que já foi purificado nas águas mesmo depois do rito batismal. A fé batismal, no entanto, é mera introdução aos “mistérios maiores” que a Escritura desvela: usando a analogia paulina do leite e do alimento sólido já empregue por Clemente, o adamantino modifica-a ligeiramente de forma a significar não já o “leite catecumenal” e o “alimento gnóstico”. Para Orígenes, o leite administra-se tanto aos catecúmenos como aos “batizados simples”, aqueles para quem a vida não passa por um combate às paixões, sendo o “sólido” deixado para aqueles que se aventuram no ensino didascálico e enciclopédico prescrito pelo Mestre. O grande objetivo de Orígenes é o de levar os seus alunos à verdadeira mística através da interpretação da escritura. A mistagogia

¹²¹ Cf. Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation*, 133.

¹²² Cf. Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation: their evolution and interpretation* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007), 269-274.

¹²³ Cf. Everett Ferguson, *The Early Church at Work and Worship volume 2: catechesis, baptism, eschatology and martyrdom* (Cambridge: James Clarke & Co, 2014), 78.

origeniana¹²⁴ é, assim, aquele processo reservado aos que, com Gregório Taumaturgo, se deixam apaixonar pela vida do seu Mestre e aceitam deixar tudo para se apoderar da verdadeira filosofia, o conhecimento do Mistério de Deus. À semelhança dos processos da comunidade de Qumrán, em Orígenes, mais do que para Clemente, a mistagogia é o processo sempre inacabado de caminho pedagógico-místico em direção ao mistério.¹²⁵

b) A mistagogia monástica de Atanásio

Com a figura de Atanásio, aproximamo-nos de uma visão teológica que em alguns aspetos herda a tradição alexandrina anterior, mas que – fruto do seu contexto de polémica com o arianismo e de exílios sucessivos da sua sede – toma um rumo diverso do traçado pelos grandes mestres alexandrinos, Clemente e Orígenes.

Atanásio nasceu em 296 d.C., sendo o teólogo de transição do período de vida de Orígenes (século III) com a Grande Igreja dos debates ecuménicos, na qual Cirilo nasceu e exerceu o seu ministério. Durante a sua juventude foi batizado e educado pelo bispo Alexandre de Alexandria. Não se sabe ao certo se frequentou a Escola Catequética, esta já subordinada – depois dos esforços de Demétrio à custa do exílio de Orígenes – ao trono episcopal. O que sabemos é que Atanásio recebeu uma formação baseada numa introdução às letras e filosofia da época, sendo seguida de um aprofundamento intenso no conhecimento e contemplação das Sagradas Escrituras. O que moldaria a sua vida, no entanto, foi o facto de ter acompanhado, como jovem diácono, o seu bispo Alexandre ao Concílio de Niceia no ano 325. A fidelidade à doutrina proclamada neste Concílio é o que o moverá durante toda a sua vida.¹²⁶

Toda a visão teológico-pastoral de Atanásio está alicerçada no dogma da Trindade e da Encarnação. Para ele, o cerne da fé está em que o Filho de Deus encarnou para nos fazer filhos do Pai, divinizando o homem tornando-Se homem.¹²⁷ Embora se detenha longamente nas consequências da queda e dos efeitos do pecado do ser humano, o foco soteriológico da teologia atanasiana é a completa divinização da humanidade operada pela completa humanização de

¹²⁴ Com este adjetivo entende-se a conceção espiritual de Orígenes. Evita-se o termo “origenista/origenismo” de forma a não se confundir o pensamento e visão de Orígenes com o de alguns seus discípulos sucessores, condenados por heresia, e que resultaria na condenação definitiva desta doutrina no II Concílio de Constantinopla. Quando chegarmos a esse contexto, referir-nos-emos ao “origenismo” latente nos desertos de Alexandria e combatido por Teófilo e Cirilo.

¹²⁵ Cf. Finn, *From Death to Rebirth*, 182; Benjamin A. Edsall, *The Reception of Paul and Early Christian Initiation*, 169.

¹²⁶ Cf. Thomas G. Weinandy e Daniel A. Keating, *Athanasius and his Legacy* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 1.

¹²⁷ Cf. Atanásio de Alexandria, *Cont. Ar.* I, 38. SC 578, 470.

Deus. O seu grande drama em rebater o arianismo funda-se na convicção profunda de que só uma Pessoa Divina pode facultar ao ser humano a faculdade de conhecer a Deus tal como é.¹²⁸

Um aspeto fundamental que Brakke menciona no que toca à visão teológico-pastoral de Atanásio é o de este insistir na distinção Criador-criatura. Ao passo que Clemente e Orígenes viam na alma humana uma substância capaz de ascender (quase) ininterruptamente até Deus pela purificação e contemplação, formando parte de uma hierarquia de seres, Atanásio via na condição decaída do ser humano um impedimento radical à contemplação do Logos. O problema fundamental do ser humano não é a ignorância de Deus, mas antes o acontecimento fundante da queda de Adão como origem da corrupção. A ignorância de Deus é, para Atanásio, não o motor, mas uma das consequências da corrupção moral e física dos seres humanos. A corrupção é o maior obstáculo à união do ser humano com Deus, daí que o caminho a percorrer rumo a essa união é o do retorno à incorrupção pelo exercício ascético (leia-se, corporal e espiritual).¹²⁹

A visão pastoral e mistagógica de Atanásio é sustentada por estas preocupações teológicas. A espiritualidade de Atanásio remove a contemplação intelectual de Deus do centro da vida cristã (tal como o era na visão clementino-origeniana), definindo a vida em Cristo como uma luta ascética contra as paixões do corpo e no cultivo da virtude. O modelo de cristão não era já o intelectual-filósofo, mas o asceta. Uma das faces deste programa educacional de Atanásio é o destacamento dos monges e virgens das escolas filosóficas, onde a maior parte dos cristãos eram arianos. Com esta e outras medidas, Atanásio modifica o programa de iniciação e aprofundamento da fé em Alexandria, do paradigma de uma iniciação pedagógico-espiritual de Clemente e Orígenes para o de um disciplinamento mais ético-performativo.¹³⁰

Para Atanásio, o processo mistagógico pelo qual se comunga na vida divina não concerne um conjunto de conhecimentos a ser adquiridos pela contemplação intelectual, pela pregação ou por uma catequese expositiva. A mistagogia de Atanásio é um processo de transformação espiritual, de mudança da pessoa, que se opera pela compreensão de que todo o ser humano vive em constante diálogo com Deus, vive *coram Deo*. Ao descobrir-se imagem do Logos, o ser humano descobre que só em comunhão com Cristo é que se realiza a si próprio. Este processo é apresentado, segundo Paul van Geest, na obra hagiográfica de Atanásio – a *Vita Antonii* – onde este asceta é visto como o “modelo” de cristão, de ser humano recriado à imagem

¹²⁸ Cf. Khaled Anatolius, *Athanasius* (London/New York: Routledge, 2004), 51.

¹²⁹ Cf. David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 146.

¹³⁰ Cf. David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 143.

divina. Para Paul van Geest, a vida de Antão é uma descrição detalhada de Atanásio sobre o processo mistagógico que cada ser humano deve atravessar de forma a viver em Cristo.¹³¹

O processo formativo através do qual Atanásio descreve a mistagogia da vida de Antão compreende cinco fases: Primeiro, Antão é apresentado como um *homo auditor*, que escuta e obedece literalmente àquilo que lhe dizem. Despoja-se dos seus bens materiais depois de ouvir a Escritura na Igreja e decide-se pela vida ascética. A esta fase segue-se a segunda: ao despojamento material, deve seguir-se o corte com as relações sociais, com a memória da vida passada e com a vontade própria. Esta segunda fase é apresentada como um processo guiado de aquisição de virtudes pelo contacto com mestres espirituais. Sobretudo, a vida ascética é aqui apresentada como uma luta constante, na qual o monge deve proactivamente rejeitar os estímulos interiores e exteriores que o incitam a abandonar a escolha que fez. É uma fase dura, que leva à aquisição do temor de Deus e da destreza contra os ataques do Diabo.¹³²

A terceira fase abre uma etapa na vida em Cristo onde já não há a presença de um tutor: a ênfase está na solidão do monge no deserto. Antão, à semelhança dos sacerdotes pagãos egípcios, dorme num caixão, e pela solidão inóspita que vive experimenta uma verdadeira “morte social”, antecipando a passagem à eternidade. Nesta etapa do percurso ascético, Atanásio procura realçar a mudança interior ocorrida em Antão: pelo despojamento total do mundo e de si próprio, abandonado por todos e até (parece) por Deus, Antão experimenta aquilo que Paulo já tinha dito: que só a graça de Deus basta para viver. Na quarta etapa, a última etapa de aprendizagem, Atanásio descreve o objetivo do esforço ascético: o de chegar ao estado de carisma, saúde e equilíbrio característico de Adão no Paraíso. A mudança operada em Antão é descrita justamente como uma iniciação aos mistérios: é aqui que se encontra a única ocorrência de um vocábulo mistagógico: depois de vinte anos na solidão do deserto, «Antão apareceu como que de um santuário, iniciado nos mistérios (*μεμυσταγωγημένος*) e inspirado por um sopro divino.»¹³³ É a partir desta fase que o asceta começa a viver a vida em Cristo já não segundo a “morte para o mundo”, mas segundo a “vida para Deus”, aquela vida que Adão tinha antes de ter caído, uma vida marcada pela estabilidade e quietude.¹³⁴

Na quinta e última fase, Antão passa de discípulo a mestre. Aqui o processo resolve-se numa espécie de “retorno ao princípio”: Antão alterna a sua vida em solidão com um retorno à

¹³¹ Cf. van Geest, «‘... seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline.’ Athanasius as Mystagogue in his *Vita Antonii*», 201.

¹³² Cf. van Geest, «‘... seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline.’ Athanasius as Mystagogue in his *Vita Antonii*», 208-212.

¹³³ Atanásio de Alexandria, *Vit. Ant.*, 14,2; (SC 400; Paris, 1994), 172-173.

¹³⁴ Cf. van Geest, «‘... seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline.’ Athanasius as Mystagogue in his *Vita Antonii*», 218-220.

comunidade. A luta ascética não acaba, antes pelo contrário: de maneira a não se ensoberbecer e perder o estado paradisíaco restaurado, Antão deve aumentar a vigilância e o combate ascético. O que caracteriza esta fase é a percepção de que o mais importante para Antão é ser fiel àquilo que recebeu no início da sua jornada: a oração, o jejum, o trabalho manual e as conversas santas com os santos são maneiras de comunhão com Deus que o asceta não recusa, mas aceita de bom grado como dons que o próprio Deus providencia. A grande diferença na vida de Antão é que o motor da disciplina já não é o temor de Deus, mas a confiança filial e amorosa de que Deus basta para a vida do monge. A narração termina com milagres operados por Antão no contacto com aqueles que vêm em busca de auxílio e com a formação de uma comunidade (*πολιτεία*) de ascetas no deserto, onde a vida solitária de combate ascético e configuração com Cristo é suportada pela comunhão no mistério de Cristo pela Eucaristia em comunidade.¹³⁵

Como foi notado por Brakke, o ideal comunitário de Atanásio é o de uma comunidade de ascetas que vivem em imitação (*μίμησις*) dos santos. Seguindo o exemplo de Paulo, que exorta os coríntios a serem seus «imitadores, como eu sou de Cristo» (1Co 11, 1), Atanásio coloca a ênfase da vida cristã no seguimento estrito do exemplo dos mestres espirituais, os ascetas. Assim como Antão, pelo processo acima descrito, foi recriado à imagem de Cristo a ponto de poder realizar os milagres próprios de Cristo, também todo o cristão, depois de iniciado nos mistérios pelos ascetas, pode aceder a este estado de vida – tal como Antão o foi.¹³⁶

Teremos oportunidade de expor brevemente – quando tratarmos do género literário das Cartas Festais dos bispos de Alexandria – a abordagem pastoral com que Atanásio descreve a importância de haver uma interdependência dos cristãos entre si, de tal forma que o asceta que vive no deserto mais remoto está conectado, pela vida que vive na comunhão do mistério da Encarnação do Logos, com os cristãos que vivem no mundo, também eles em comunhão com o mesmo mistério. O que fica como digno de sublinhar nesta abordagem inicial ao fenómeno da mistagogia é que, para Atanásio, a entrada na vida cristã se dá por um processo de mudança de vida pelo contacto com mestres da vida espiritual, mestres esses que «receberam de Cristo o modelo (*τύπος*) da vida divina».¹³⁷

A iniciação mistagógica preconizada por Atanásio toma assim um rumo diferente daquele que vimos tanto na tradição alexandrina, mais próxima a si, como nas outras tradições mistagógicas cristãs. Ao contrário da tradição milanese e palestina, a visão atanasiana enfoca

¹³⁵ Cf. van Geest, «‘... seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline.’ Athanasius as Mystagogue in his *Vita Antonii*», 220.

¹³⁶ Cf. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 163-164.

¹³⁷ Atanásio de Alexandria, *Sobre a Encarnação*, 16, 21. Em: Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 181.

o discipulado como meio mistagógico por excelência, e não a receção da doutrina ou explicação simbólica de ritos por catequeses. Insistindo na *imitatio Christi* à semelhança da tradição siríaca de Teodoro de Mopsuéstia, diverge deste quanto ao objetivo: ao passo que para o catequista sírio a imitação de Cristo se dá numa etapa de verificação de aptidão para o Batismo, para Atanásio esta imitação só se dá depois de se ser batizado e estar em comunhão com quem é cristão. Em comparação, enfim, com a tradição alexandrina, Atanásio colhe a longa tradição de acompanhamento pedagógico-espiritual de Filão, Clemente e Orígenes, mas dá-lhe um teor marcadamente ascético e menos intelectual. A mistagogia de Atanásio é, assim, um processo contínuo de transfiguração do indivíduo em Cristo, pela comunhão constante e frequente com o mistério da graça de Deus operante pelos seus ascetas, imagens de Cristo.¹³⁸

A mistagogia, enquanto conceito e prática, evoluiu ao longo de diversas tradições—pagã, judaica e cristã—cada uma contribuindo com perspectivas únicas para o seu desenvolvimento. Desde os ritos de iniciação dos cultos místicos até às revelações apocalípticas do judaísmo do Segundo Templo, a mistagogia serviu como uma ponte entre o humano e o divino, entre o visível e o invisível. No contexto da tradição cristã, a escola de Alexandria desempenhou um papel particularmente significativo na formação da mistagogia enquanto empreendimento teológico e pedagógico. A visão progressiva de iniciação sob o Logos-hierofante de Clemente de Alexandria, o desvelar alegórico dos mistérios das Escrituras por parte de Orígenes e o enfoque encarnacional de Atanásio, centrado na transformação através da participação na vida divina, representam marcos cruciais neste desenvolvimento. Esta síntese alexandrina, ao enfatizar a união entre as realidades divina e humana e o poder transformador da participação em Cristo, lançou as bases para as práticas mistagógicas cristãs subsequentes. Ao enraizar a iniciação tanto nas verdades reveladas das Escrituras quanto na vida sacramental da Igreja, a tradição alexandrina forneceu o fundamento para uma abordagem mais sistemática e pastoral de conduzir os fiéis aos mistérios da fé.

À medida que nos voltamos para o contexto histórico e teológico de Cirilo de Alexandria nos capítulos seguintes, esta exploração das origens e do desenvolvimento da mistagogia servirá como uma estrutura crítica para compreender como os primeiros líderes cristãos navegaram a interseção entre teologia, liturgia e cuidado pastoral no seu próprio tempo.

¹³⁸ Cf. Brakke, Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, 199-200.

II. CIRILO DE ALEXANDRIA, O MISTAGOGO DE CRISTO

Da antiguidade aos nossos dias, Cirilo de Alexandria tem sido visto por uns como um santo, por outros como um grande tirano. Na sua vida, de facto, encontramos factos que justifiquem ambas as qualificações. Como todos os homens do seu tempo (e dos nossos), tinha qualidades e defeitos, virtudes e pecados. O que não se lhe pode negar, no entanto, é a enorme influência que exerceu na teologia, tanto oriental como ocidental, especialmente no que toca à cristologia. Do seu punho saiu a interpretação que quase todos os cristãos fazem da pessoa de Cristo. Este feito não é o de uma personagem secundária na história da Grande Igreja.¹³⁹

Foi durante o governo da dinastia episcopal de Cirilo e do seu antecessor – o seu tio, Teófilo – que a Igreja de Alexandria projetou a sua máxima influência sobre a política (eclesiástica e secular) internacional, como nunca o tinha feito e nunca o fará novamente. Nos cinquenta e nove anos que medeiam entre a ascensão de Teófilo e a morte de Cirilo (385 – 444 d.C.), a Igreja de Alexandria foi responsável por depor dois Arcebispos de Constantinopla, por declarar um grande número de teólogos antioquenos como heréticos, por perseguir toda uma corrente monástica ligada ao pensamento de Orígenes, por expulsar os judeus e cismáticos da Cidade de Alexandre e, enfim, por suplantar o poder imperial quanto à perseguição e dessacralização das práticas pagãs no Egito Romano, o que resultou, embora sem a participação direta do Bispo, no conhecido assassinato da filósofa neoplatónica Hipácia. Esta abordagem político-pastoral, como se pode antever, é passível de suscitar muitos inimigos. A famosa exclamação atribuída a um dos mais importantes baluartes da teologia antioquena do século V, Teodoreto de Ciro, é expressão disso mesmo: aquando da morte de Cirilo, Teodoreto (alegadamente) desabafa numa carta a um dos seus amigos:

Por fim, com um esforço final, o vilão faleceu. (...) A sua partida alegra os sobreviventes, mas provavelmente desencoraja os mortos; há o receio de que, provocados pela sua companhia, eles no-lo devolvam... deve-se ter o cuidado de ordenar aos encarregados que coloquem uma pedra muito grande e pesada no seu túmulo, a fim de impedir que ele volte.¹⁴⁰

¹³⁹ Cf. Hans van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria* (Leiden/Boston: Brill, 2009), 2.

¹⁴⁰ Teodoreto de Ciro, *Ep.* 180, *NPNF2-03* (Grand Rapids, Michigan: Christian Classics Ethereal Library), 808-809. Os editores não estão seguros quanto à autoria da carta, apesar de esta ser atribuída a Teodoreto. O forte nestorianismo nela presente contrasta com as afirmações teológicas mais moderadas a que a escola de Antioquia oficialmente aderiu depois da assinatura da Fórmula de União esboçada pelos orientais e aceite por Cirilo.

Como se pode estudar alguém que, já no seu tempo, tenha sido encarado com tal atitude como a deste teólogo antioqueno? Poder-se-ia perguntar até se haveria justificação em realizar um estudo sobre a teologia mistagógica de um autor que – é forçoso frisar – já no seu tempo tenha sido considerado como um déspota no que toca à condução dos assuntos eclesiásticos. De facto, «as fontes que temos favorecem enormemente a visão de Cirilo como figura política e exegética, em vez de alguém que atue como pastor».¹⁴¹

Esta antipatia tem como contraste os títulos que foram atribuídos ao longo do tempo a este Bispo de Alexandria. O Bispo de Roma seu contemporâneo, Celestino I, chamou-lhe “Varão Apostólico” e “Luminária da Igreja”. No Oriente, é do século VII que, através de Anastácio do Sinai, lhe vem o epíteto de “Selo dos Padres”. Foi declarado Doutor da Igreja pela Igreja Católica em 1882 com o título “*Doctor Incarnationis*”, e várias Igrejas miafisitas¹⁴² não aceitam os Concílios Ecuménicos posteriores a Éfeso por considerarem que são traições ao pensamento genuíno de Cirilo, tido como pilar da Ortodoxia.¹⁴³ É, de facto, do conflito pela legítima interpretação de Cirilo que se deram os grandes debates cristológicos depois do Concílio de Éfeso. Todas as fações (excluindo a dos nestorianos) consideravam Cirilo como o garante da verdadeira fé e aquele a quem se deveria ouvir no que à cristologia dizia respeito. Ao longo dos Concílios Ecuménicos do primeiro milénio e do acolhimento da tradição patrística na exegese medieval (especialmente na exegese bizantina), o contributo de Cirilo de Alexandria foi unanimemente aceite como um dos mais valiosos para a correta compreensão do mistério de Cristo.¹⁴⁴

É com o advento da historiografia moderna que a mudança de perspetiva sobre Cirilo abalou o seu estatuto e relevância dentro da História da Igreja. No parecer de John Toland

¹⁴¹ Pauline Allen, «St Cyril, Bishop of Alexandria and Pastoral Care» em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, ed. Doru Costache, Philip Kariatlis e Mario Baghos (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 230.

¹⁴² A posição oficial da Igreja Copta Ortodoxa de Alexandria e das outras Igrejas não-calcedonianas é a doutrina miafisita. Segundo esta visão cristológica, Cristo é uma Pessoa Divina composta “de” (ἐκ) duas realidades – a humanidade e a divindade – que se entrelaçam na “una natureza do Verbo de Deus encarnado” (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Para os aderentes a esta doutrina, a posição de Eutiques de Constantinopla (segundo a qual a humanidade foi absorvida na única natureza divina do Verbo, mesmo depois da Encarnação) é um “monofisismo” que eles próprios têm como herético e ao qual, segundo alegam, os seus teólogos nunca aderiram. Por isso rejeitam que lhes chamem “Igrejas monofisitas”, preferindo o emprego do termo “miafisita”. Cf. Mario Baghos, «Ecclesial Memory and Secular History in the Confliting Representations of St Cyril of Alexandria», em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, ed. Doru Costache, Philip Kariatlis e Mario Baghos (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 257.

¹⁴³ Cf. Norman Russel, «‘Apostolic Man’ and ‘Luminary of the Church’: The Enduring Influence of Cyril of Alexandria», em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, ed. Thomas G. Weinandy, O.F.M. Cap e Daniel A. Keating (London; New York: T&T Clark Ltd, 2003), 237.

¹⁴⁴ Cf. Mario Baghos, «Ecclesial Memory and Secular History in the Confliting Representations of St Cyril of Alexandria», 258.

(1670-1722), a maior parte dos personagens da Igreja antiga foram canonizados por razões dúbias, e o caso que usa para demonstrar o seu ponto de vista é o do suposto envolvimento do arcebispo¹⁴⁵ Cirilo no assassinato da filósofa Hipácia. Na segunda metade do mesmo século XVIII, o historiador Edward Gibbon (1737-1794) retrata Cirilo como “o tirano católico de Alexandria” no seu *magnum opus* ‘O declínio e a queda do Império Romano’.¹⁴⁶

No século XIX, a história dos dogmas da escola protestante liberal alemã, através de Adolf von Harnack (1851-1930), dará corpo à crítica moderna da teologia alexandrina em geral, e à figura de Cirilo em particular. Para este autor, Cirilo é o responsável por fazer gravitar toda a cristologia à volta do conceito de união fisicista de duas realidades como a divindade e a humanidade e não da experiência do contacto com o Jesus histórico e dinâmico que é apresentado no Evangelho.¹⁴⁷

O que a historiografia do dogma de Harnack mais causou na investigação teológica decorrente da sua contribuição foi, lamentavelmente, a abordagem meramente dogmática às obras de Cirilo. Como explica Lawrence Welch, até meados do século XX, Cirilo de Alexandria foi tratado como o último expoente patrístico da cristologia alexandrina, desvalorizada no ambiente académico da altura (no qual a cristologia assume um carácter ascendente desde o século XVIII), focando-se os estudos a ele dedicados fundamentalmente na sua soteriologia, nunca fugindo à equiparação da sua teologia com a de Atanásio.¹⁴⁸

A partir da segunda metade do século passado a investigação sobre a pessoa de Cirilo conhece uma ligeira mudança. Na década de cinquenta, destacam-se o artigo de Henry Chadwick (ainda na linha do estudo de Cirilo como maioritariamente um teólogo do dogma), o livro de Alexander Kerrigan sobre Cirilo como exegeta do Antigo Testamento, e o estudo sobre a noção da *imago Dei* em Cirilo, de Walter Burghardt. Assim, Cirilo começa a reaparecer no mundo académico como mais do que o teólogo responsável pela condenação de Nestório e da cristalização da teologia atanasiana. Estes autores são relevantes principalmente por mostrarem

¹⁴⁵ Seguindo Norman Russel, parece-nos ilegítimo aplicar o título quer de Patriarca, quer de Papa a Cirilo, apesar de os hierarcas alexandrinos posteriores (especialmente os da hierarquia miafisita) reclamarem para si este(s) título(s), demonstrando a sua ocorrência desde o episcopado de Alexandre I. Durante a sua vida, Cirilo nunca os utilizou, assinando sempre os seus escritos como ‘Bispo’ ou ‘Arcebispo’ Cirilo. Cf. Norman Russel, *Cyril of Alexandria (The Early Church Fathers)* (London: Routledge, 2000), 208.

¹⁴⁶ Cf. Hans van Loon, «Cyril of Alexandria», em *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, ed. Ken Parry (West Sussex: John Wiley & Sons, Ltd., 2015), 180.

¹⁴⁷ Cf. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, vol. I (New York: Dover, 1961), 227-228. Este ponto de vista está hoje largamente ultrapassado. Uma crítica notável ao ponto de vista da história dos dogmas alemã novecentista é, entre vários, a dada pelo teólogo ortodoxo russo Paul Gavrilyuk. Cf. Paul L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God: the dialectics of patristic thought* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 21-46.

¹⁴⁸ Cf. Lawrence J. Welch, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria* (San Francisco: International Scholars Publications, 1994), 21-23.

uma evidência que carecia da atenção dos investigadores: a obra de Cirilo, além de muito extensa, é um esforço de sistematização dogmática sobre a pessoa de Cristo feito maioritariamente a partir de exegese bíblica. Kerrigan é o primeiro a salientar que sete dos dez volumes da *Patrologia* de Migne dedicados a Cirilo são comentários bíblicos. É, no entanto, visto ainda como um teólogo pouco original e de difícil acesso pela falta de traduções para línguas modernas.¹⁴⁹

Com um hiato de algumas décadas (em que encontramos apenas alguns estudos esporádicos dedicados a este Padre), é nos anos oitenta e noventa que surge um pequeno conjunto de investigações a iniciar uma corrente de revalorização de toda a pessoa de Cirilo, não só como o teólogo responsável pela doutrina promulgada pelo Concílio de Éfeso, mas sobretudo como um dos maiores baluartes da teologia dogmática e exegética da Igreja Oriental. Para tal, contribuíram as obras dos católicos franceses Marie-Odile Boulnois e Bernard Meunier, do ortodoxo britânico John McGuckin e do protestante sueco Lars Koen.¹⁵⁰

Servindo-se do apoio facultado pela obra de tradução levada a cabo pelos académicos das *Sources Chrétiennes*,¹⁵¹ estes teólogos – cada um a seu modo – conseguiram convencer a comunidade académica e eclesial da profundidade e relevância ecuménica da obra de Cirilo, seja no âmbito da valorização da sua cristologia e teologia trinitária, seja pelo despertar da necessidade de acolher a sua enormíssima produção exegética para um aprofundamento de toda a sua obra dogmática e pastoral, e, como consequência, do legado que esta deixou no decurso da História da Igreja.¹⁵²

Com esta breve panorâmica da evolução do estudo da obra ciriliana, podemos compreender como, no primeiro quartel do nosso século, se produziu tamanha quantidade de material à volta de Cirilo de Alexandria. De facto, a partir do início do milénio, Cirilo foi dos

¹⁴⁹ Cf. Henry Chadwick, «Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy», *JTS* 2, (1951): 145-161; Cf. Alexander Kerrigan, *Cyril of Alexander: Interpreter of the Old Testament* (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1952); Cf. Walter Burghardt, *Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Baltimore: Waverly Press, 1957).

¹⁵⁰ Cf. Marie-Odile Boulnois, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique* (Paris: Institut d'études Augustiniennes, 1994); Cf. Bernard Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: L'humanité, le salut et la question monophysite* (Paris: Beauchesne, 1997); Cf. John A. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts* (Leiden: Brill, 1994); Cf. Lars Koen, *The Saving Passio: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1991).

¹⁵¹ Principalmente a primeira tradução das cartas festais de Cirilo (na qual participaram os já mencionados Bernard Meunier e Marie-Odile Boulnois), precedida de uma introdução de Pierre Évieux, considerada pelos especialistas cirilianos contemporâneos como uma das melhores introduções à pessoa e obra de Cirilo. Cf. P. Évieux, *Cyrille d'Alexandrie, Ep. Fest. I-VI, SC 372* (Paris: Les Éditions du Cerf, 1991), 11-72.

¹⁵² Este ponto foi frisado com extrema acuidade por Jovan Anicic. Cf. Jovan Anicic, *Το μυστήριο του Χριστού στα έργα του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας* (Θεσσαλονίκη: Εκδόσεις Πουρνάρα, 2016), 64-72.

Padres da Igreja mais estudados e traduzidos no mundo anglófono,¹⁵³ não ficando atrás a exploração deste Bispo levada a cabo por estudiosos de outras línguas. No entanto, Cirilo exige da teologia uma aproximação interdisciplinar e holística, dado que o tratamento exegético e dogmático que o alexandrino faz da realidade é, ele mesmo, centrado na dispensação divina do Logos no mundo e experimentada na Igreja, que ilumina a realidade humana em todas as suas valências. Isto causa dificuldades interpretativas relativas à sua obra. Como afirmou Sergey Trotsyanskiy, «a avaliação geral da teologia de Cirilo representa um dos pontos de contenda nos estudos patrísticos. Questões como se ele seria um teólogo bíblico ou dogmático, consistente ou inconsistente, (...) ainda não foram decentemente respondidas.»¹⁵⁴ Cirilo é especialmente difícil de classificar nos moldes da patrologia clássica, que faz um contraste cerrado entre Alexandria e Antioquia, por exemplo.¹⁵⁵

Parece-nos lícito, então, dizer que Cirilo é daqueles autores cristãos antigos que melhor se encaixa na descrição dos autores patrísticos da Escola de Tilburg, exposta no primeiro capítulo desta dissertação. Cirilo, mais do que exegeta, mais do que teólogo dogmático, mais do que alguém interessado em produzir tomos definidos e inamovíveis de exposição teológica, era um mistagogo. É imperativo, assim, tomar todo o seu *corpus* como obra mistagógica.¹⁵⁶

Para nos podermos debruçar sobre a obra teológico-pastoral de Cirilo – como é o género literário das Cartas Festais – é necessário, portanto, compreender o contexto deste arcebispo alexandrino. Explorar o que Cirilo entende pela iniciação ao mistério nos seus escritos mais pastorais exige que tenhamos, como substrato intelectual a esse empreendimento, uma visão geral do contexto sociocultural da vida do autor (especialmente da sua própria iniciação ao

¹⁵³ Cirilo é, a par de Orígenes, o escritor antigo mais traduzido pelas duas maiores coleções patrísticas atuais nos Estados Unidos da América: a coleção *The Fathers of the Church* da Catholic University of America e a coleção *Ancient Christian Texts*, projeto de colaboração universitária a nível nacional sediado em Illinois. Do lado de cá do Atlântico, a escola de Oxford tem vários volumes dedicados à obra de Cirilo, contando com o apoio de especialistas como Thomas Weinandy, O.F.M. Cap., e o já citado John McGuckin.

¹⁵⁴ Sergey Trotsyanskiy, *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation* (New York: Peter Lang Publishing, 2016), 1-2.

¹⁵⁵ Sendo por isso, difícil de encaixar no modelo clássico que opõe estas duas escolas quanto à interpretação da Escritura. Cirilo é, segundo os estudos mais recentes, visto como o “ponto de viragem” da Escola Alexandrina quanto ao método exegético, combinando elementos tradicionalmente alexandrinos (como a alegoria), com uma atenção extremamente cuidada ao detalhe “histórico-crítico” do texto (como os antioquenos), preferindo a interpretação histórico-tipológica à alegórica. De facto, tem-se cunhado o termo ‘exegese alexandrina pós-origeniana’ para descrever o tipo de aproximação ao texto bíblico usado por Cirilo e seguido pelos teólogos coptas e bizantinos (especialmente os neo-calcedonianos). A nosso ver, este tipo de exegese não se trata tanto de uma “mudança metodológica”, mas de um desenvolvimento natural do pensar teológico alexandrino aquando da controvérsia origenista. Cf. Dimitrios Zaganas, *La Formation d'une Exégèse Alexandrine Post-Origénienne: Les commentaires sur les Douze Prophètes et sur Isaïe de Cyrille d'Alexandrie* (Leuven/Paris/Bristol, CT: Peeters, 2019), 252-305.

¹⁵⁶ Cf. Jonathan Morgan, «The Role of Asceticism in Deification in Cyril of Alexandria's Festal Letters», *The Downside Review* 135, n. 1 (2017): 6-7, <https://doi.org/10.1177/0012580617712950>.

mistério de Cristo, dado que, parafraseando o já conhecido adágio de Tertuliano: o cristão não nasce: faz-se;¹⁵⁷ e Cirilo não é exceção) e um esboço da sua teologia. Daremos maior ênfase aos temas mais presentes nas cartas festais, embora seja impossível, como já foi referido, isolar qualquer disciplina teológica do pensamento global do Doutor da Encarnação.

1. Vida de Cirilo: Coluna da Igreja Alexandrina

Ao entrar na atual catedral copta ortodoxa de São Marcos, em Alexandria, deparamo-nos com um traço arquitetónico que evidencia a grande influência de Cirilo na cidade que habitou há mil e seiscentos anos: do lado esquerdo de quem olha de frente para a iconóstase, vemos um mosaico apresentando a figura de um bispo com a inscrição: *Cyrillus, columna religionis*. Este título pode ser a definição daquilo que mais caracterizou o episcopado de Cirilo. Como veremos, tanto pelo que herdou do seu tio e antecessor como pelo seu génio pessoal, Cirilo será – embora fugazmente – o sustentáculo espiritual e pastoral de Alexandria durante a sua vida.

1.1. A Alexandria herdada por Cirilo

A Alexandria em que Cirilo viveu pode ser descrita como uma cidade em transição. Muitos dos dramas que a personagem em estudo experimentou foram fruto das circunstâncias desta grande Cidade e das pessoas que nela habitavam. De acordo com o autor da obra de referência quanto à sociologia da Cidade de Alexandre no período tardo-antigo, «a história da dinâmica populacional em Alexandria no quarto e quinto séculos é dominada pela ascensão da comunidade cristã».¹⁵⁸

¹⁵⁷ Cf. Tertuliano, *Apol.* XVIII, 4. *BPa* 38, 86: «*fiunt, non nascuntur Christiani*.»

¹⁵⁸ Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997), 9.

a) Topografia e dinâmica social:

Fundada em 331 a.C. por Alexandre Magno, o seu prestígio atingiu o zénite na época tardo-antiga. A sua grande importância residia no facto de, devido à sua localização na intersecção do Mar Mediterrâneo com o delta do Nilo, ser o ponto de contacto entre o Egito (o “celeiro do Império”) e as outras grandes cidades imperiais, como Roma, Cartago, Antioquia, Ravena e Constantinopla. Torna-se, no entanto, importante ter em consideração que a dinâmica social da Alexandria tardo-antiga é bem diferente da das outras grandes cidades do Império: Roma estava em declínio, afirmando-se progressivamente o papel do seu Bispo como garante da subsistência política face à instabilidade governativa; Constantinopla, estabelecida pela vontade imperial de forjar uma Capital Cristã, carecia de identidade social relevante aparte da política eclesiástica; Ravena e Cartago estavam sujeitas aos fluxos de bens que chegavam da parte oriental do Império, de onde a violência que nelas havia ligada a descontentamento com a conduta financeira dos grandes comerciantes; Antioquia, já desde o início do século IV, era definitivamente uma cidade cristã, pese embora a presença influente da comunidade judaica. A violência, quando ocorria em grande escala, tomava a forma de confronto à autoridade imperial, não sendo por isso evidente a presença de grupos que ameaçassem a sua identidade de grupo.¹⁵⁹

A situação de Alexandria é diferente da das outras grandes cidades do Império. Apesar de nos primeiros séculos da sua formação a cidade de Alexandre ser predominantemente uma cidade grega, a partir de meados do século IV a situação já não era a mesma.

A geografia da Cidade nesta época pode ser descrita, a partir dos estudos arquitetónicos modernos, do seguinte modo: Alexandria articulava-se segundo a intersecção de duas estradas: a estrada “canópica”, de oriente a ocidente, onde se desenvolvia a vida social; e uma estrada no eixo norte-sul chamada “régia”, separando o setor administrativo do comercial. A sul da Cidade encontrava-se o grande Lago Mareóti, que a separava do deserto da Nítia.

Surgem, assim, quatro secções bem definidas na cidade: *a)* um setor norte-oriental, onde se encontra a sede do prefeito romano e rico de monumentos da era greco-romana: o Cesáreo, o Museu e a Biblioteca, circundada esta do lado sul por zonas habitacionais junto à Canópica. Nestas zonas, encontra-se o importante bairro da comunidade judaica, que se estima ter albergado cerca de vinte e cinco mil pessoas; *b)* um setor ocidental, onde se desenvolveu o “Porto da Boa Esperança”, ainda hoje o maior porto do Egito. Lugar de grande atividade comercial, era habitado sobretudo pela classe dos marinheiros, comerciantes e artesãos greco-

¹⁵⁹ Cf. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 10.

egípcios (que desenvolverão uma forte identidade cultural – a copta) e também por alguns comerciantes judeus; *c*) na zona sudoeste, a região de Racóti, onde se encontrava o famoso Serapeu de Alexandria. Era a zona onde havia uma massa de população rural imigrada do Alto Egito; e *d*) a zona sul-oriental, onde se encontrava o grande cemitério da Cidade, que seria abandonada por ser demasiado desertificada.¹⁶⁰

A zona a sudeste da cidade é fundamental para se perceber o contexto do episcopado alexandrino nos alvares do quinto século. Desde o pontificado de Atanásio que as comunidades de ascetas no deserto a sul do Lago Mareóti foram crescendo exponencialmente. Devido, como já se viu no capítulo precedente, à compreensão tida por Atanásio da vida eremítica como caminho mistagógico de cristianização de indivíduos e populações, os subúrbios a sul da cidade e o deserto da Nítria passaram a albergar uma grande quantidade de monges. Calcula-se que o complexo de mosteiros de São Macário (este ainda existente, na região da Cétia [*gr*: Σκήτη], hoje chamada Wadi Al-Natrum) tenha albergado, no final do século IV, cerca de três mil ascetas. Como denota Alberto Camplani, a comunidade cristã derivava a sua força não tanto da coerção que faria a nível legal ou administrativo nas instituições da cidade, mas pela enorme massa de ascetas que a ela acorriam quando implicados diretamente, seja pela autoridade civil, seja pela eclesiástica. Esta dinâmica terá um grande impacto na condução dos assuntos eclesiásticos pelo episcopado alexandrino, incluindo o de Cirilo.¹⁶¹

Quando o antecessor de Cirilo, o seu tio Teófilo, tomou posse do trono episcopal de Alexandria, sabemos que os bispos de Alexandria tinham tido já como Sede três Igrejas: a de São Dionísio, da qual não sabemos a localização, construída por Dionísio de Alexandria. Uma segunda, a Igreja de Teonas, localizada na zona ocidental, junto à estrada canópica, que foi alargada por Alexandre (bispo entre 312 e 328) e permaneceu como residência episcopal até à construção de uma Igreja no Cesáreo. Este edifício, o templo do culto imperial da Cidade, estava localizado junto ao porto Oriental, na zona mais rica. A construção de uma sede episcopal neste local ligado anteriormente ao paganismo foi completada sob o auspício de Atanásio em 352, tendo ficado conhecida como a “grande Igreja”.

Não é de admirar que tenha sido uma figura colossal como Atanásio a patrocinar o estabelecimento definitivo da sede da Igreja alexandrina na secção norte-oriental da cidade, junto ao centro político. A sua localização julgava-se fundamental numa altura em que a

¹⁶⁰ Cf. Alberto Camplani, «Chiesa urbana e "periferie" cristiane di Alessandria nella tarda antichità: premesse per una ricerca», em *Annali di storia dell'esegesi* 23, n. 2 (2006), 394-395.

¹⁶¹ Cf. Alberto Camplani, «L'autorappresentazione dell' episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: questioni di método» em *Annali di storia dell'esegesi* 21, n. 1 (2004), 170-171

comunidade cristã, liderada pelo seu bispo, projetava a sua influência na esfera pública da Cidade. A criação de uma comunidade cristã autossuficiente fora da cidade estava assegurada. Importava agora fazer incidir a cristianização na sua rede mais influente. Teófilo foi sagrado bispo nesta Igreja, tendo sido ela a Sede também do seu sobrinho Cirilo.¹⁶²

b) O Episcopado de Teófilo:

A figura que marcará a cidade nos alvares do século V não é um governante civil, mas o Bispo Teófilo. Impulsionado pela legislação anti pagã avançada pelo imperador Teodósio I, o Bispo antecessor de Cirilo assumirá um papel de reformulação do espaço público alexandrino nunca antes visto. O programa de Teófilo englobava exercer pressão sobre a comunidade pagã das mais variadas formas: ia de construir igrejas em ruínas de templos antigos até destruir os templos ainda ativos, realizar “procissões criminais”¹⁶³ com as estátuas pagãs roubadas e fomentar o culto das relíquias dos santos.

Na esteira de Atanásio, que criou verdadeiras cidadelas cristãs no deserto, Teófilo visa agora alargar a noção de *politeia* cristã à própria Cidade de Alexandria, atacando a experiência religiosa (pagã) que configura o espaço público e político: como estudámos no primeiro capítulo desta dissertação, os cultos greco-romanos na Alexandria tardo-antiga tomavam um carácter público, chegando a gerar um apego emocional e monetário nos participantes. Bastava a participação numa procissão, por exemplo, para se estar envolvido numa jornada que poderia resultar numa iniciação aos mistérios. Estas experiências geravam, muitas vezes, um processo no qual os indivíduos se dispunham a filiar-se como *devoti*, ligando-se ao culto habitual de determinado templo. Para as religiões místicas e para o culto estatal romano a mera participação ritual, ainda que pouco ativa ou casuística, era uma experiência mistagógica que fomentava, pelo seu próprio carácter, uma transformação pessoal nos iniciados. As ações de descredibilização pública e política dos cultos místicos por parte de Teófilo inserem-se no esforço de um pastor que tenta persuadir a população cristã não só a manter a exclusividade de

¹⁶² Cf. Norman Russel, *Theophilus of Alexandria (The Early Church Fathers)* (New York: Routledge, 2007), 6.

¹⁶³ Este tipo de “desfile” consistia em prender um condenado à morte com uma corda ao pescoço e arrastá-lo pela cidade até ao lugar da execução. Era comum o Império exercer este tipo de pressão psicológica como controlo de populações, e há até várias hagiografias coptas que contam casos de mártires cristãos que sofreram este suplício. Teófilo realizou procissões destas com as estátuas pagãs roubadas dos templos que queria demolir, de forma a corroborar o estatuto criminoso do paganismo, até serem destruídas em praça pública, derretidas e usadas como utensílios diversos pela Igreja. Cf. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 206.

culto para com a Igreja de Cristo, mas sobretudo a formar a consciência da mesma sobre o facto de ser ela o sujeito comunitário que experimenta a verdadeira iniciação nos mistérios divinos.¹⁶⁴

O acontecimento que as fontes da época mais enfatizam é a destruição do Serapeu de Alexandria, um dos maiores templos do Mediterrâneo antigo. Sócrates Escolástico relata que conheceu um dos filósofos pagãos que fugiu de Alexandria aquando da violência desse evento, colocando em evidência que, para os pagãos, o pior ato que Teófilo pôde realizar foi a ostracização do paganismo:

Pela solicitação de Teófilo, bispo de Alexandria, o Imperador deu ordem para se destruírem os templos pagãos naquela cidade. (...) O governador de Alexandria e o comandante das tropas no Egito assistiram Teófilo na demolição dos templos. Foram, então, arrasados até ao chão, e as imagens dos seus deuses derretidas e transformadas em utensílios para a Igreja Alexandrina; pois o Imperador deu ordens a Teófilo que os usasse para o bem dos pobres. Todas as imagens foram destruídas, exceto a estátua de um dos deuses, que Teófilo preservou e expôs em público, para que, disse ele, ‘no futuro os pagãos não possam negar que alguma vez adoraram estes deuses’. O gramático Amónio recordava muitas vezes isto, dizendo que a estátua foi exposta para que a religião dos deuses fosse ridicularizada.¹⁶⁵

Teófilo emerge da disputa com o paganismo como vencedor, embora não consiga extirpar todo o culto da sua cidade. É com o seu pontificado que a população de Alexandria tomará o Bispo como derradeira força pública, embora a sua ação desmedida tenha atraído inimizades. Como explica David Frankfurter, os esforços de cristianização do espaço público no fim do século IV não denotam, em Alexandria, o carácter unilateral que assumiram noutras cidades do Império, dado que foram sempre acompanhados de violência pública e de confrontos religiosos. No entanto, depois da destruição do Serapeu, o paganismo alexandrino levou um golpe fatal que anunciaria o seu declínio progressivo. Caberia a Cirilo o último e derradeiro confronto com o culto dos mistérios de Ísis, que ainda perdurava na região de Menutis, uma zona rural costeira.¹⁶⁶

Face à população não cristã, a figura do Bispo de Alexandria tinha, em Teófilo, um líder empenhado na formação mistagógica não só dos seus súbditos, como também do espaço

¹⁶⁴ Cf. David Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 2018), 236.

¹⁶⁵ Sócrates Escolástico, *HE V*, XVI. *NPNF2-02*. (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 320-321.

¹⁶⁶ Cf. Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, 240-241.

público: era, portanto, uma força a considerar. Na relação com as outras Igrejas do mundo cristão, o Bispo alexandrino gozava de aceitação geral.¹⁶⁷

Quanto à ação *ad intra* na Igreja de Alexandria, o antecessor de Cirilo não foi tão bem-sucedido. Ao virar do século, no ano 400 d.C., Teófilo veria cair nas suas mãos uma controvérsia que abalaria o seu estatuto de pastor e chefe entre um setor fundamental da população cristã do Egito: os monges da Níttria.

Não cabe aqui descrever com pormenor os contornos da primeira controvérsia origenista, mas o impacto que este evento do episcopado de Teófilo terá em Cirilo merece que nele nos debrucemos sucintamente.¹⁶⁸ É, aliás, com o início da controvérsia que Cirilo se vê chamado a regressar a Alexandria, depois da sua estadia formativa no deserto, que detalharemos adiante.

Segundo a “reconstrução da controvérsia” proposta por Norman Russel,¹⁶⁹ a ignição dos ânimos deu-se aquando do envio da Carta Festal de Teófilo no ano 399 aos mosteiros da Cétia, das Célias e da Níttria. Nesta, o bispo censura uma certa facção de pensadores que consideram que Deus tenha forma humana – os chamados antropomorfistas. Primeiro demonstra, com o apoio da Escritura, que Deus é incorruptível e incorpóreo, sendo, aliás, a única natureza imutável por si mesma. Chega até a dizer que todas as naturezas, mesmo as noéticas, têm algo de corpóreo, corruptível e mutável, quando comparadas com Deus. Insiste, assim, na distinção criador-criatura, ao estilo de Atanásio. Teófilo argumenta, então, que a imagem divina no ser humano (os atributos da incorruptibilidade e imutabilidade, não a corporeidade), foi profundamente abalada com a queda original de Adão. A humanidade pós-lapsária, por ter perdido a intimidade com Deus – o único capaz de conferir a incorruptibilidade – está, desde esse momento (e não antes), num estado de decaimento, de precipitação no não-ser. Tal estado de coisas permaneceria assim se o Deus-Verbo não se tivesse dignado unir a esta mesma

¹⁶⁷ A antipatia com Constantinopla, apesar de já estar latente aquando da promulgação do cânone 3 do Concílio de Constantinopla I (que coloca a Nova Roma em segundo lugar de honra de entre os Patriarcados, em detrimento de Alexandria), só irá cristalizar-se com o confronto com João Crisóstomo. Prova disso é o papel preponderante dado a Teófilo aquando da resolução do cisma meleciano em Antioquia. Cf. Russel, *Theophilus of Alexandria*, 17.

¹⁶⁸ O estudo mais detalhado da controvérsia é da autoria de Elisabeth Clark. A autora argumenta convincentemente que a questão levantada nos desertos egípcios no fim do século IV, antes de ser uma trama política, foi sobre a resistência a tendências anti corpóreas da ressurreição presentes na interpretação do pensamento de Orígenes por Evágrio Pôntico e o seu círculo de discípulos. Cf. Elisabeth Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton: Princeton University Press, 1992), 116–17.

¹⁶⁹ Cf. Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, 21-27; Sócrates Escolástico, *HE* VI, 7; Sozômeno, *Hist. Eccl.* VIII, 11-12. *NPNF2-02*. (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library), 909-910.

humanidade tal qual foi criada no princípio, alma e corpo, fixando-a novamente no rumo à incorruptibilidade.¹⁷⁰

O grande problema para alguns monges foi Teófilo insistir, como fez Orígenes, no facto de a imagem divina não dizer respeito à corporeidade, mas aos atributos divinos da imutabilidade e incorruptibilidade. Para esta corrente monástica, insistir na imaterialidade da *imago dei* seria equivalente a negar a corporeidade original do ser humano, ou a pensar que o corpo resulta da perda da imagem divina, ou de um castigo devido ao pecado. Daí que alguns, ao ouvir a carta festal de Alexandria, tenham exclamado que “Teófilo julga não haver em nós a imagem divina”.¹⁷¹

Os monges da região ocidental da Cétia viram na posição de Teófilo uma corroboração do origenismo de Evágrio, próprio de alguns círculos dos mosteiros das zonas orientais (berço de pensadores como Dídimo o Cego, recentemente falecido). O resultado foi uma avalanche de monges cetiotas a invadir a secção norte-oriental de Alexandria, exigindo que Teófilo condenasse Orígenes. O Bispo viu-se forçado a tomar posição a favor dos antropomorfistas, e para que os ânimos se acalmassem, lançou uma campanha de perseguição teológica à fação contrária, liderada pelos “Irmãos Altos”, antigos companheiros de Teófilo.¹⁷² Com a Carta Festal do ano 400, começa a condenar as ideias origenistas relativas à pré-existência das almas e da corporeidade como consequência do pecado. No mesmo ano, dirige-se à Níttria e realiza um sínodo regional onde se condena Orígenes e a sua doutrina.¹⁷³

Tanto pela sua ação *ad intra* como *ad extra*, o episcopado de Teófilo foi um verdadeiro processo de reconfiguração mistagógica da cidade de Alexandria, em que a figura do bispo surgiu como autêntico mistagogo, um iniciador do seu povo no mistério da fé cristã, seja através da organização do espaço urbano ou da adesão à ortodoxia da fé, bem como no seu

¹⁷⁰O facto de Teófilo insistir, inspirando-se em Atanásio, na distinção criador-criatura presente na estrutura ontológica da realidade ainda antes de falar das consequências do pecado, é prova, para Russel, de que a acusação de um *volte-face* por parte de Teófilo em relação ao Origenismo é infundada. Segundo este autor – e o nosso parecer alinha-se na mesma orientação – Teófilo não “mudou de campo” com a controvérsia, como argumentou Sozómeno: a sua antropologia teológica era já, antes de 399, mais alinhada com a posição de Atanásio do que com a de Clemente e Orígenes. Cf. Sozómeno, *Hist. Ecles.* VIII, 11-12, *NPNF2-02*, 910; Cf. Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, 22.

¹⁷¹ Cf. P. Évieux, *Cyrille d’Alexandrie: Ep. Fest. I-VI*, 22-23.

¹⁷² É a perseguição a estes monges origenistas, antigos amigos de Teófilo, que insinua uma suposta mudança radical de posicionamento teológico deste para aproveitamento político. Cf. Sozómeno, *Hist. Ecles.* VIII, XI- XII, 910.

¹⁷³ Cf. Jerónimo, *Epist.* 92, 1. *CSEL* 55, 148. Em: Russel, *Theophilus of Alexandria*, 94. Não é de subestimar a influência de Jerónimo na consolidação da posição anti-origenista de Teófilo no Ocidente. De facto, Teófilo usará deste argumento no Sínodo da Níttria, lendo uma confirmação da sua condenação do origenismo pelo Papa Anastácio I. Foi graças à tradução e divulgação da mesma por Jerónimo que um entendimento tão rápido e linear entre Roma e Alexandria foi possível. Cf. Krastu Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 40-41.

envolvimento pessoal com a comunidade eclesial dentro e fora da Cidade pelo envio das Cartas Festais.

É sobre esta herança que Cirilo assumirá o seu ministério. Educado neste ambiente de afirmação eclesial e formado sob a autoridade do seu tio, Cirilo herdará um modelo de atuação que integra a defesa doutrinal, a condução ritual das comunidades e a intervenção pastoral. Compreender a trajetória pessoal de Cirilo - a sua formação, os desafios da sua eleição, as suas primeiras disputas - é essencial para perceber como o novo arcebispo procurará consolidar a sua missão mistagógica, preparando o povo cristão para uma vida de acordo com o Batismo que recebeu. A secção seguinte abordará, por isso, o percurso de Cirilo, delineando o perfil do homem que procurará continuar e aprofundar a função mistagógica do episcopado alexandrino deixada por Teófilo.

1.2. A formação de Cirilo: um caminho mistagógico para o Episcopado

O início da vida de Cirilo é de difícil reconstrução. Há duas fontes antigas que nos dão alguns aportes sobre a sua juventude: a *Crónica* de João, bispo de Niciu (século VII) e a *História dos Patriarcas* de Severo de El-Ashmunein (século X). O primeiro texto, além de mais próximo a Cirilo, é escrito ainda em grego, sendo o segundo uma historiografia copta que joga com elementos ora encontrados na anterior, ora na *História Eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla, contemporâneo de Cirilo.

Apesar de a informação avançada por Severo de El-Ashmunein ser vista com suspeição por alguns dos académicos dedicados a Cirilo de Alexandria,¹⁷⁴ os estudos mais recentes, apoiados na investigação historiográfica sobre o Egito romano tardo-antigo, vêem no texto copta uma fonte capaz de iluminar alguns aspetos da formação deste importante Bispo alexandrino. O estudo mais detalhado sobre a juventude de Cirilo é o da monja copta Lois

¹⁷⁴ Entre eles, Norman Russel e John McGuckin. Ambos usam a informação avançada por João de Niciu como certa, mas descartam prontamente o texto copta de Severo. Cf. Norman Russel, *Cyril of Alexandria*, 4; John McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, 2.

Farag, no qual baseamos a nossa abordagem à introdução que Cirilo teve ao mistério de Cristo.¹⁷⁵

A data mais consensual para o nascimento de Cirilo é o ano 378. João de Niciu diz que a mãe de Cirilo e o irmão mais velho dela, Teófilo, eram egípcios naturais de Mênfis, a antiga cidade do Faraó. Tendo perdido os pais em tenra idade, os dois irmãos ficaram ao cuidado de uma serva etíope, que foi para Alexandria à procura de trabalho. Em circunstâncias descritas com recurso a fenómenos milagrosos, a serva etíope é levada a entrar na Sede do Bispo Atanásio enquanto se celebra a Liturgia. A crónica refere então que, sob inspiração, o ancião Atanásio decide chamar as crianças para serem batizadas. Nesse momento, acolhe Teófilo na residência episcopal e envia a mãe de Cirilo para um convento até ter idade para se desposar. Esta casou-se, mais tarde, com um homem da cidade de *Mahallê* (hoje El-Mahalla El-Kubra), no norte do Delta do Nilo. «Foi lá que são Cirilo nasceu, a grande estrela que tudo iluminou com a sua doutrina, estando envolvido pelo Espírito Santo.»¹⁷⁶ A infância de Cirilo é passada, assim, no ambiente rural egípcio, o qual Cirilo mais tarde demonstra conhecer nas suas Cartas Festais.

Quando Cirilo nasceu, o seu tio Teófilo era já um importante membro ascendente na Igreja Alexandrina. Durante o Episcopado de Pedro II (373-381), sabemos que Teófilo foi instituído Leitor, sendo o Arquidiácono do bispo seguinte, Timóteo (381-385), estando assim numa posição favorável para a entronização como Arcebispo em 385, tendo à volta de quarenta anos de idade.¹⁷⁷ O tio de Cirilo era sagrado Bispo quando este teria cerca de sete anos.

a) Formação primária: a Παιδεία grega, propedêutica ao μυστήριον

O modelo académico de ensino filosófico-teológico tinha sido, no tempo de Orígenes, dividido em duas fases distintas, como já vimos: a instrução introdutória consistia num estudo das disciplinas filosóficas tidas como básicas, as *ἐγκύκλια μαθήματα* (disciplinas encíclicas). A segunda fase seria reservada aos “gnósticos”, consistindo numa leitura cada vez mais profunda

¹⁷⁵ Cf. Lois M. Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete: his commentary on the Gospel of John* (New Jersey: Gorgias Press LLC, 2014), 11-59. Esta autora deu muita importância à investigação sobre a formação de Cirilo de modo a basear o seu argumento sobre a autoria pré-episcopal do comentário ao evangelho joanino. Esta contribuição tem sido vista com bons olhos pelos académicos dedicados a Cirilo. Cf. Mathew Crawford, *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology of Scripture* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 114.

¹⁷⁶ João de Niciu, *Crónica*, traduzido do texto etíope de Zotenberg por R. H. Charles (Oxford: Williams and Norgate, 1916), 76.

¹⁷⁷ Cf. Norman Russel, *Theophilus of Alexandria*, 4.

do sentido místico das escrituras cristãs, que levariam à verdadeira Filosofia. Nos finais do século IV, a educação na Escola Catequética já não era conduzida da mesma forma.

A mudança metodológica da Escola Catequética deu-se por dois motivos: em primeiro lugar, pela progressiva “episcopalização” da mesma a partir do período de Demétrio. Os reitores da Escola depois de Orígenes (até Atanásio) tornar-se-ão Bispos, o que une indissolivelmente a chefia do ensino catequético à perspectiva da salvaguarda doutrinal de uma população cristã crescente; em segundo lugar, devido à proliferação de “centros académicos” (ligados ao arianismo) nas periferias alexandrinas durante as controvérsias arianas do século IV. Este fator é um dos principais motivos pelos quais Atanásio (e todos os que seguem o seu modelo pastoral) exerce um fortíssimo controlo sobre o tipo de ensino a administrar aos clérigos e monges alexandrinos, privilegiando o modelo ascético face ao de investigação filosófica e académica seguido anteriormente.¹⁷⁸

Quando o jovem Cirilo veio para Alexandria a convite do seu tio e bispo Teófilo em 385, a Escola Catequética de Alexandria teria já sido informalmente descontinuada, apesar de o seu último reitor, Dídimo o Cego, ainda estar vivo († 398). Aquilo que tinha sido a Escola Catequética era, nesse momento, uma espécie de centro de conferências patrocinado pelo Bispo na sua Residência. O que se manteve do período escolástico de Orígenes foi a preparação isagógica. Os alunos da residência episcopal eram instruídos na literacia grega do seu tempo: gramática, filologia e exegese textual. Nos seus textos mais trabalhados, verifica-se que Cirilo utiliza as categorias gramaticais clássicas – explicação de tropos, interpretação histórica do texto, etimologia, analogia, criticismo textual e interpretação de estrangeirismos. Tudo isto foi adquirido durante a educação primária em Alexandria, que começava tipicamente aos sete anos, idade em que o jovem Cirilo foi viver para a Metrópole, e terminava aos catorze.¹⁷⁹

Seguindo o modelo isagógico da antiguidade clássica, Cirilo teria sido, no final desta fase introdutória, exposto à filosofia grega. Sabe-se que, segundo o modelo já utilizado na educação proposta por Atanásio, Cirilo teria aprendido os grandes clássicos de Homero, e a sua exposição a Aristóteles é tida como adquirida *via* Porfírio.¹⁸⁰ Marie-Odile Boulnois mostra que

¹⁷⁸ Cf. Stephen J. Davis, *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and its Leadership in Late Antiquity* (Cairo: The American University in Cairo Press, 2004), 62-63.

¹⁷⁹ Cf. Alexander Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*, 8-9.

¹⁸⁰ Cf. Hans van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, 75

Porfírio é o autor pagão mais citado por Cirilo, especialmente por ser o autor preferido de Juliano, o Apóstata, contra quem Cirilo escreveu, mais tarde, uma obra apologética.¹⁸¹

É através da monografia de Sergey Trotsyanskiy que podemos entender filosófico-teologicamente Cirilo como um «produto do ambiente acadêmico alexandrino do século V»,¹⁸² predominantemente instruído na arte da retórica aplicada à exegese da Escritura e ao debate teológico, daí que se limite a citar à memória (às vezes com imprecisões) alguns dos filósofos gregos (Plotino, Parménides, Porfírio) e não a modelar os seus argumentos a partir de uma seleção trabalhada dos seus textos. A mudança metodológica operada na Escola de Alexandria – maioritariamente a partir do episcopado de Atanásio, fruto da controvérsia ariana – tem em Cirilo o seu culminar: alguém que, apesar de versado em filosofia, a considera inferior às escrituras.¹⁸³ A sua exposição e familiarização com os autores gregos era vista como um instrumento para a realização de uma sã apologética face ao paganismo e aos círculos académicos arianos ainda espalhados pelas periferias de Alexandria.¹⁸⁴

Esta formação era já tradicional no ambiente eclesiástico alexandrino: os jovens clérigos eram instruídos numa das melhores escolas de literatura do mundo antigo de forma a poderem estabelecer-se como seguidores de um centro cristão que pugnava pela continuidade da sua capacidade exegética e literária, com origem nos dias de Panteno, Clemente e Orígenes. Não é de admirar que os secretários dos Arcebispos alexandrinos fossem escolhidos do grupo dos clérigos leitores,¹⁸⁵ dado serem os membros mais letrados e com maior capacidade de argumentação naquela que era uma das maiores metrópoles culturais do seu tempo. Estes jovens eram depois treinados pessoalmente pelo Bispo na arte da administração, de forma a assegurar-se uma transição pacífica de poder episcopal. Foi o caso de Alexandre I e Atanásio, e deste com Teófilo.¹⁸⁶ Este é o modelo de formação para o episcopado no tempo de Cirilo, embora Teófilo lhe dê uma marca especial.

¹⁸¹ Cirilo escreve certamente contra apologetas pagãos que recorrem à obra e figura do imperador Juliano. Cf. Marie-Odile Boulnois, «Cyril of Alexandria reading Porphyry», *Journal of Early Christian Studies* 28, n. 3 (2020): 446-447. <https://doi.org/10.1353/earl.2020.0032>

¹⁸² Sergey Trotsyanskiy, *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*, 259.

¹⁸³ Cf. *Adv. Jul.* I, 17 SC 322 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1999), 138; Cf. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, 121-122.

¹⁸⁴ Daí que, como demonstrou Robert Grant, a sua atenção à filosofia seja mediada pela interpretação que dela fazem os autores cristãos precedentes. Cf. Robert Grant, «Greek literature in the treatise *De Trinitate* and Cyril *Contra Julianum*» em *The Journal of Theological Studies*, vol. 15 (1964), 265-299.

¹⁸⁵ Conforme explica Christopher Haas, a função exercida pelo “*διδάσκαλος*” do tempo da Escola Catequética foi, com a progressiva centralização administrativa do centro pelo Episcopado, sendo eclipsada a favor da ação e ensino dos leitores (*ἀναγνώσται*), cuja função pastoral era a de ensinar e catequizar as crianças e catecúmenos das igrejas periféricas de Alexandria. Cf. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 213-216.

¹⁸⁶ Cf. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 217-218.

Como denota Haas, no decorrer do quarto século, a Igreja alexandrina viu, fruto das controvérsias arianas, surgir a ingerência política na seleção para o episcopado, por parte da autoridade imperial, de presbíteros notáveis pelo seu prestígio intelectual (quando, evidentemente, alinhados com a facção teológico-política do governo). Noutros Patriarcados o fator determinante era a santidade de vida, manifestada nomeadamente pelo ascetismo.¹⁸⁷

Teófilo, certamente com receio de interferência política na nomeação do seu sucessor, quer assegurar um descendente que seja notável tanto pela formação académica como pela santidade de costumes. Por isso, decide providenciar ao seu sobrinho a aquisição desta dupla característica: nos primeiros anos da sua educação, teve a melhor formação intelectual possível; terminada esta, era agora tempo de iniciar uma jornada ascética do mais alto calibre, como o requeria a mistagogia do epítome dos santos padres, o alexandrino Atanásio. Quando Cirilo tem cerca de dezassete anos, é altura de passar pelo deserto da Níttria.

b) Formação secundária: a introdução aos mistérios no deserto

A informação acerca da estadia de Cirilo no deserto da Níttria é-nos dada pelo copta Severo. Segundo o relato egípcio:

Passado algum tempo de iniciar os estudos, o patriarca enviou-o à Níttria, para o deserto de São Macário. Cirilo habitou lá nos mosteiros durante cinco anos, lendo os livros do Antigo e do Novo Testamento, pois Teófilo mandou que ele se aplicasse aos estudos assiduamente, dizendo-lhe que ‘por estes estudos um dia chegarás à Jerusalém do Alto, à morada dos santos.’ O patriarca, quando enviou o seu sobrinho para o deserto, confiou-o a Serapião, o Sábio, encarregando este de ensinar a Cirilo as doutrinas da Igreja, que são as verdadeiras doutrinas divinas.¹⁸⁸

Conforme o estudo de Farag, a identidade deste Serapião é a do que é mencionado por Sozómeno como “Serapião, o Grande”, amigo de Atanásio, Antão e Macário.¹⁸⁹ Embora não se saiba a data da sua morte, sabemos que este asceta, depois da morte de Antão, se moveu do deserto oriental para o deserto ocidental da Cétia, permanecendo com Macário até à sua morte,

¹⁸⁷ Sendo este modelo largamente usado na Sé de Constantinopla: quando não eram presbíteros influentes na corte imperial, os patriarcas eram escolhidos, normalmente, de entre os ascetas notáveis da região antioquena, como o caso de João Crisóstomo e, mais tarde, de Nestório.

¹⁸⁸ Severo de El-Ashmunein, *Hist. Pat.*, tradução francesa de Basil Evetts em *PO 1* (Paris: Librairie de Paris, 1907), 427.

¹⁸⁹ Cf. Sozómeno, *Hist. Ecles.* III, 14. *NPNF-02*, 648.

que ocorreu em 397, sendo ainda mencionado por Jerônimo como um dos “pilares do deserto” que este visitou com Paula em 386.¹⁹⁰ Estando cinco anos na Cétia, percebe-se o porquê de Cirilo entender tão detalhadamente a posição antropomorfista da controvérsia origenista: esta região era o berço do maior número dos partidários desta doutrina, cujos exageros começam a circular com a condenação do partido contrário por Teófilo. Cirilo estava presente no despontar da controvérsia. Sem dúvida foi um dos agentes mais importantes para informar Teófilo sobre o que se passava, e mais tarde envolver-se-á pessoalmente para travar o alastrar do facciosismo.

O motivo pelo qual Cirilo foi enviado para treinar no deserto foi, segundo Severo, aprender de Serapião as “doutrinas da Igreja, que são as verdadeiras doutrinas divinas”. Como explica Brakke, na literatura grega e copta dos desertos egípcios, a “doutrina” está intimamente ligada com a noção de “mistério” empregue pelos seus autores.¹⁹¹ Como também o argumenta Joseph Lucas, quando os autores monásticos do Egito se referem à “introdução na doutrina”, o que entendem é uma mistagogia à vivência de acordo com o sentido místico da Escritura em Cristo, muito ao estilo da mistagogia de Orígenes tocada brevemente no primeiro capítulo.¹⁹²

Cirilo começa, assim, a ser introduzido na compreensão ascética e moral do texto bíblico, através da convivência e do ensino ministrado por Serapião. Como já vimos no primeiro capítulo, o caminho mistagógico nos desertos egípcios estava assente num processo contínuo de transfiguração do indivíduo em Cristo, pela comunhão constante e frequente com o mistério da graça de Deus operante pelos seus ascetas, imagens de Cristo. A vida de acordo com o Batismo recebido é, para Cirilo, a configuração com Cristo pelo jejum, oração e meditação nas escrituras, tal como o era para a grande tradição alexandrina. Na mesma narração copta de Severo, o hagiógrafo dá-nos um vislumbre do que era a mistagogia do futuro arcebispo:

Cirilo costumava estudar em frente a Serapião com uma lâmina de ferro na mão. Se sentia alguma inclinação para adormecer, tinha obrigação de se picar com ela e ficar acordado. Durante a maior parte das noites lia os Quatro Evangelhos, as Epístolas Católicas, os Atos, e a primeira epístola do bem-aventurado Paulo, endereçada aos Romanos; na manhã que se seguia, o tutor de Cirilo sabia, olhando para a sua cara, que ele tinha estudado toda a noite.

¹⁹⁰ Cf. Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete*, 19.

¹⁹¹ Cf. David Brakke, «Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert: Esotericism and Evagrius of Pontus», em *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, ed. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied e John D. Turner (Leiden/Boston: BRILL, 2012), 212-213.

¹⁹² Cf. Joseph Reilly Lucas, *Prayer of the Publican: Justification in the Desert Fathers* (Rollinsford: ORI, 2011), 14-16.

A graça de Deus estava com Cirilo, de tal maneira que quando este lia um livro uma vez, já o sabia de cor.¹⁹³

Se é certo que a índole hagiográfica do texto de Severo pode exagerar alguns aspetos da realidade, o que este texto nos garante é que, pelo menos para a consciência da Igreja alexandrina posterior, Cirilo teve uma educação marcadamente ascética no ambiente monástico das comunidades dos Cetiotas.

Comparada com o itinerário mistagógico desenhado por Atanásio na sua *Vita Antonii*, a experiência mistagógica de Cirilo no deserto tem algumas diferenças. Nada nos indica que Cirilo tenha vivido algum tipo de período eremítico, residindo isolado do resto da comunidade monástica. Aquela que mais parece ter sido a sua educação na Cétia é a que os jovens recebiam no final da vida de Antão: a educação através da simples convivência, do auxílio no canto dos salmos, dos jejuns, da prática das vigílias ascéticas e do amor fraterno. Socorridos pela reconstrução da educação de Cirilo no deserto feita por Farag, podemos descrever a experiência mistagógica de Cirilo como a experiência do que os jovens monges recebiam desde os tempos de Antão, assegurada por Serapião, um dos companheiros ainda vivos do grande *abbas*: um ritmo quotidiano pautado pelo estudo e memorização da escritura, oração, santas conversas e trabalho manual.¹⁹⁴

Tendo Serapião como uma imagem de Antão, imagem de Cristo, Cirilo foi iniciado no mistério da vida em Cristo tal como entendido por Atanásio: a vivência do mistério dá-se pelo contacto com esse mistério (Cristo) nos mestres espirituais experientes. Mas Cirilo, tal como Teófilo, tem em mente levar esta mistagogia para a vida citadina – continuando a obra do seu Bispo, de progressiva cristianização de costumes em Alexandria. É com o seu regresso à Cidade que esta formação se verá consumada no ministério que este assumirá até à sua elevação ao episcopado.

c) Formação especializada: Leitor-mestre (ἀναγνώστης διδάσκαλος) de Alexandria

A última etapa de Cirilo antes do Episcopado é descrita por Severo com uma breve observação:

¹⁹³ Severo de El-Ashmunein, *Hist. Pat.*, 428. Este método era conhecido já desde o tempo de Orígenes, que se diz também passar o tempo em vigílias de estudo com as Escrituras. Cf. Eusébio de Cesareia, *Hist. Ecl.* VI, III, 9, SC 41 (Paris: Paris: Les Éditions du Cerf, 1955), 89-90.

¹⁹⁴ Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete*, 23-24.

Depois disto [estadia no deserto], o Patriarca Teófilo mandou-o chamar de volta a Alexandria, e lá Cirilo foi morar com o patriarca na sua residência, sendo o seu leitor. Os sacerdotes, os homens letrados e os filósofos ficavam admirados com ele, e toda a gente, quando o ouvia ler, desejava que nunca se calasse, dada a sua leitura suave e bela. O seu tio Teófilo amava-o muito, e agradecia a Deus ter-lhe dado um filho espiritual que tanto cresceu em graça e sabedoria. A conduta de Cirilo era excelente, e grande a sua humildade; nunca parava de estudar teologia, nem de meditar nas palavras dos doutores da Igreja ortodoxa.¹⁹⁵

Além dos presbíteros e diáconos, a ordem clerical de relevo na Igreja de Alexandria era a dos leitores. Na hierarquia clerical alexandrina do século V, os leitores estavam abaixo apenas das Ordens Maiores. A visibilidade dos leitores na Igreja alexandrina exigia destes, em primeiro lugar, a pureza doutrinal e ausência de facciosismos, dado serem estes que exerciam a antiga função do διδάσκαλος da antiga Escola Catequética. Além disso, eram o grau clerical com um menor salário. Isto era feito propositadamente, de maneira a que os clérigos leitores que quisessem avançar na hierarquia eclesiástica demonstrassem amplamente a virtude ascética da pobreza e da abnegação pessoal, abraçando o estado celibatário. Aqueles que não o desejassem poderiam casar-se e deveriam requisitar um subsídio episcopal ou obter um emprego suplementar para sustentar a família.¹⁹⁶

Segundo Lois Farag, estes foram os anos em que Cirilo pôde especializar-se como o exegeta-mor da Igreja Alexandrina, começando a exercer o seu ministério como catequista episcopal. Esta autora argumenta, assim, que foi a partir do seu período pré-episcopal como Leitor que Cirilo se dedicou a compor dois tratados dogmáticos anti arianos (*Thesaurus* e *In Jo*), de maneira a combater a influência de centros de reflexão teológica fora da residência episcopal.¹⁹⁷ Tal pode ser corroborado pela frequência com que Cirilo se debruça sobre o ministério do ensino nesses escritos, colocando uma alta configuração dos que o exercem com o verdadeiro didáscalo: «(...) [Cristo] suportou com paciência longos discursos para com

¹⁹⁵ Severo de El-Ashmunein, *Hist. Pat.*, 428-429. João de Niciu diz que Cirilo era diácono antes de ser ordenado Bispo. De notar que Severo, tal como Sócrates Escolástico, nunca menciona Cirilo como diácono antes da morte de Teófilo. A opção de Severo de omitir referências à receção do diaconado por Cirilo, funda-se, além de esta não ser mencionada por nenhuma outra fonte conhecida (especialmente Sócrates Escolástico), no facto de Cirilo ter disputado a ordenação com o arqui-diácono Timóteo. Não faria sentido a ordem dos diáconos ter dois candidatos, tal não era a prática normal da Igreja Alexandrina. Cf. Sócrates Escolástico, *HE VII*, 7, *NPNF-02*, 392; Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 219-220.

¹⁹⁶ Cf. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 223-224. Além de serem quem fazia a leitura das escrituras na Liturgia, os leitores tinham a grave função de interpretar corretamente o texto escrito em *lectio continua* nos papiros. Eram, portanto, não só “leitores” no sentido moderno da palavra, mas verdadeiros exegetas. Sobre a função e a importância dos Leitores na Igreja Antiga, Cf. Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church* (New Haven and London: Yale University Press, 1995), 218-231.

¹⁹⁷ Cf. Farag, *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete*, 38.

aqueles que se aproximavam dele, dando-nos um belo exemplo, colocando-se como tipo para os mestres da Igreja imitarem.»¹⁹⁸

O *Comentário ao Evangelho de João* é um exemplo fundamental para percebermos o impacto que o tempo de leitorado teve na formação de Cirilo. Nesta obra, os diálogos (de Jesus com Nicodemos, com a Samaritana, com o Cego de nascença) são todos analisados à luz de Jesus como catequista e dos personagens como tipos dos catecúmenos. O maior princípio pedagógico que Cirilo se esforça por transmitir é o de imprimir nos pedagogos da Igreja (os leitores, mas também os presbíteros e os bispos) uma atenção fundamental ao detalhe da Escritura, de maneira a poder introduzir os que os ouvem na plenitude da verdade, contida em mistério. É de notar, aliás, que Cirilo se queixe, no decorrer da obra, de que seja necessário melhorar o nível da catequese em Alexandria, dado que haveria um grande número de catecúmenos que chegavam ao Batismo sem perceber sequer que Jesus é Deus, e que alguns neófitos são ordenados presbíteros demasiado cedo, gerando incompetência nessa ordem.¹⁹⁹

A maioria dos autores concordam em que Cirilo se tenha mantido na posição de leitor durante os doze anos que medeiam o seu regresso à Cidade e a sua entronização episcopal, tendo como certo que tenha acompanhado o seu tio Teófilo ao Sínodo do Carvalho (403) como Leitor e secretário do Bispo.²⁰⁰

A formação de Cirilo de Alexandria revela-se como um itinerário profundamente marcado pela progressiva iniciação aos mistérios da fé — um verdadeiro processo mistagógico que culmina no seu serviço como Leitor-Chefe da Igreja de Alexandria e, mais tarde, como seu Bispo. O período passado no deserto, junto dos monges da Nítria, inseriu-o numa tradição de sabedoria ascética e espiritual com antecedentes já nas comunidades dos essênios de Qumrán, e que deixaram marcas visíveis no estilo e nos conteúdos da sua produção posterior.²⁰¹ Esta etapa do deserto, como vimos já no primeiro capítulo sobre os fenómenos de iniciação, marca profundamente aquele que a vive: depois de iniciado nos mistérios já não se é o mesmo.

É neste contexto que se compreende melhor a importância da sua função como Leitor (*αναγνώστης*) na Igreja-mãe de Alexandria. Esta função não era apenas uma dignidade, mas o

¹⁹⁸ Cirilo de Alexandria, *In Jo* II, 55-56: «(...) διεκαρτέρει μακρούς ἀναλίσκων λόγους τοῖς προσιούσιν αὐτῷ κάλλιστον ἡμῖν ὑπογραμμὸν καὶ διὰ τούτων διδούς καὶ τύπον ἑαυτὸν τοῖς τῆς ἐκκλησίας διδασκάλοις ἀνατιθείς,» *Pusey*, 126. É também no sentido de os didáscalos da Igreja plantarem a boa doutrina naqueles que os escutam que Cirilo interpreta a parábola dos talentos. Cf. *In Jo* I, 193. *ACT*, 86.

¹⁹⁹ Cf. Cirilo de Alexandria, *In Jo* I, 26. *ACT*, 18-19.

²⁰⁰ Cirilo diz recordar-se da deposição de João Crisóstomo, que via como justa. Cf. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, 5; Russel, *Cyril of Alexandria*, 6.

²⁰¹ Cf. Russel, *Cyril of Alexandria*, 23.

reconhecimento eclesial de um carisma adquirido: como diz Francis Young, «o leitor era antes de tudo uma figura litúrgica, encarnando a tradição interpretativa da Igreja e iniciando os fiéis nos mistérios escondidos na Escritura».²⁰²

Na tradição alexandrina, o Leitor era, em certo sentido, o guardião da Palavra, o intermediário entre o *ἱερός λόγος* e a *ἐκκλησία*: era, nas palavras do já antigo Clemente, o seu hierofante. Para Cirilo, ocupar este lugar significava ter atingido um grau avançado de iniciação no mistério — não apenas no sentido doutrinal, mas sobretudo espiritual e eclesial. A sua proclamação da Palavra era já, nesse tempo, uma forma de mediação sacramental, uma participação no ministério mistagógico que haveria de assumir em plenitude no episcopado. Esta perspetiva permite-nos ver o jovem Cirilo não apenas como um leitor qualificado, mas como alguém já configurado para ser místico e pedagogo da fé. Como tão eloquentemente afirmou McGuckin, «a imersão de Cirilo na tradição Alexandrina desde tão cedo treinou-o para ver a Escritura não como mero texto, mas como sacramento – um véu através do qual se destapam os mistérios divinos.»²⁰³

1.3. O episcopado de Cirilo

No ano 412 falecia o Bispo Teófilo de Alexandria. A administração imperial não queria que a tradição familiar de Teófilo continuasse a determinar a conduta eclesiástica da cidade. Por isso, segundo nos conta Sócrates Escolástico, envia uma junta militar para apoiar o arqui-diácono Timóteo na sua pretensão ao trono Episcopal. O apoio popular estava do lado do Leitor Cirilo e, depois de grandes confrontos, caberia ao sobrinho do anterior prelado assumir a cátedra.²⁰⁴

²⁰² Francis Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 78.

²⁰³ McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, 51.

²⁰⁴ Cf. Sócrates Escolástico, *HE VII*, 7, *NPNF-02*, 392.

a) *um início turbulento: a cristianização definitiva de Alexandria*

É interessante notar a percepção que Sócrates tinha da atitude de Cirilo ao tomar o poder episcopal em Alexandria. O seu primeiro conflito é com a seita dos Novacianos:

Ao terceiro dia da morte de Teófilo, Cirilo apoderou-se do episcopado, com maior poder do que Teófilo jamais tinha exercido. Depois dessa data, o episcopado de Alexandria ultrapassou os limites das suas funções sacerdotais e assumiu a administração de assuntos seculares. Cirilo fechou imediatamente as igrejas dos Novacianos em Alexandria e tomou posse dos seus vasos e ornamentos sagrados (...).²⁰⁵

A segunda medida episcopal que nos é reportada por Sócrates é uma outra ação combativa por parte de Cirilo, desta vez contra os judeus. De acordo com a *História Eclesiástica* deste autor constantinopolitano, um membro da Igreja alexandrina foi preso e torturado pelas autoridades imperiais devido a causar problemas à comunidade judaica num dos espetáculos frequentados pelos judeus. Ao saber disto, Cirilo convocou os líderes judaicos numa audiência pública com o governador Orestes, avisando-os do risco de se intrometerem na vida interna da Igreja. O resultado desta reunião foi uma escalada de violência:

Eles [os judeus] enviaram pessoas à rua para pedir socorro por um suposto incêndio na Igreja de Alexandre. Muitos cristãos, ao ouvirem isto, foram lá com grande ansiedade para salvar a Igreja. Os judeus imediatamente se lançaram sobre eles, distinguindo-se pelo uso de anéis. Ao raiar da madrugada, os autores daquela atrocidade não se puderam esconder. Cirilo, acompanhado de grande quantidade de pessoas, foi às sinagogas (...) e tirou toda a gente de lá; expulsou os judeus da cidade, permitindo à multidão que os saqueasse.²⁰⁶

O que estava realmente em questão, pelo menos no entender de Sócrates, é que Cirilo queria assegurar a subordinação do poder temporal da cidade à população cristã. Nos episódios a seguir relatados na *História Eclesiástica*, é narrado que um grande grupo de monges da Níttria – cerca de quinhentos – ao saber que havia conflito entre o governador Orestes e Cirilo (por causa do incidente com os judeus), correu à cidade para se manifestar contra o governo. Deste conflito resultou a morte de um certo monge chamado Amónio, que Cirilo tentou colocar no martirologio, mas que não foi aceite nem sequer pela população cristã como merecendo o título de mártir. O arcebispo limitou-se a deixar o caso cair no esquecimento.²⁰⁷

²⁰⁵ Sócrates Escolástico, *HE* VII, 7, *NPNF-02*, 392.

²⁰⁶ Sócrates Escolástico, *HE* VII, 12, *NPNF-02*, 400. João de Niciu alega ainda que Orestes tentou defender os judeus, mas sem sucesso. Cf. João de Niciu, *Crónica*, 92.

²⁰⁷ Cf. Sócrates Escolástico, *HE* VII, 14, *NPNF-02*, 402.

Ainda na linha dos confrontos públicos entre cristãos e não cristãos, é inevitável mencionar o incidente da morte da filósofa Hipácia. Sócrates conta que foi pela instigação de um Leitor chamado Pedro que um grupo de cristãos oriundo do grupo dos *parabalani*, sabendo que Hipácia aconselhava o governador Orestes a não se submeter às pretensões do Bispo, a apanharam na rua, arrastaram-na até à Igreja do Cesáreo e a executaram. É de notar que, mesmo que o assassinato tenha ocorrido junto da residência episcopal, Sócrates relate a reação generalizada ao acontecimento: «Este facto trouxe um grande opróbrio, não só a Cirilo, mas a toda a Igreja de Alexandria. Nada pode estar mais longe do espírito do cristianismo que a permissão de massacres deste tipo.»²⁰⁸

Em geral, a atitude que Cirilo adotou no início do seu episcopado segue a que tinha sido traçada por Teófilo. Como já vimos, este tipo de abordagem político-pastoral é uma tentativa de disciplinamento mistagógico coletivo de uma sociedade onde a população, mesmo quando já cristã, é passível de flutuações de adesão cultural, fruto de uma grande oferta religiosa. Se é verdade que Cirilo esteve envolvido em conflitos no início do seu episcopado e que os usou para tirar proveito político dos mesmos, também temos de admitir que ele próprio nunca se colou a abordagens violentas na prossecução dos seus fins pastorais, como relatou Sócrates. Da sua abordagem à cristianização do ambiente alexandrino, podemos dizer que «os bispos como Cirilo, apesar de profundamente comprometidos com a promulgação da ortodoxia de costumes, não se implicam em reconhecer na violência um meio para a ação pastoral.»²⁰⁹

b) Ação pastoral ad intra: o culto de Ísis e o extremar do debate origenista

No período que medeia entre a sua ascensão ao Episcopado (412) e o início da pregação de Nestório (com a consequente entrada em ação de Cirilo, em 429), o Bispo de Alexandria focar-se-ia em exercer a sua missão de pastor e guia da comunidade alexandrina. Um dos seus focos principais será a formação contínua da comunidade cristã e o seu progressivo enraizar no mistério de Cristo.

É numa das suas primeiras obras – o diálogo *Sobre a Adoração e Veneração em Espírito e em Verdade (De Ador.)* – que Cirilo sente a necessidade de se debruçar sobre o fenómeno dos mistérios greco-romanos de Ísis.

²⁰⁸ Sócrates Escolástico, *HE VII*, 15, *NPNF-02*, 403.

²⁰⁹ Mathew R. Crawford, «Cyril of Alexandria's renunciation of religious violence» em *Church History* vol. 92 (2023), 20.

O grande problema com que o Arcebispo se debate é o facto de o culto de Ísis, muito popular entre as mulheres de Alexandria e do Egito rural, estar a arrastar não só uma parte da população que se mantinha pagã, como também grandes quantidades de catecúmenas e fiéis batizadas aos seus ritos.²¹⁰

A descrição que faz dos iniciados no culto pagão tem semelhanças com a que foi feita por Apuleio de Madaura e que já vimos no capítulo primeiro: procissões de sacerdotes vestidos de linho, o uso de espelhos e sistros (instrumentos egípcios), ritos noturnos com tochas, danças e secretismo – tudo isso fazia parte das práticas a que os cristãos aderiam quando frequentavam o templo de Menutis. Como Thomas Pietsch evidencia, Cirilo rebate, ao longo desta obra, o esquema iniciático do culto de Ísis: ao invés de confiar em necromantes, em adivinhos, na fortuna e no destino ou em ritos de purificação pelo uso de tochas de fogo, o mistagogo de Cristo refere que nada disso pode purificar a verdadeira mancha: a que se encontra na alma. Cirilo aproveita o facto de atacar a ineficácia dos ritos pagãos para mostrar que toda a humanidade, não só aqueles que exercem essas práticas idolátricas, está manchada desta forma, e que a verdadeira purificação (*κάθαρσις ἀληθής*) pelo verdadeiro fogo se dá no batismo, «pois a Escritura divinamente inspirada diz que fomos batizados com o Espírito Santo e com o fogo.»²¹¹

Ao tratar da necessidade do batismo para a verdadeira purificação, Cirilo não exclui ninguém – nem mesmo os que estão envolvidos nos cultos místéricos, os seus hierofantes e os seus iniciados – de acederem à graça de Cristo pela adesão à Igreja. Pietsch mostra, assim, que a argumentação de Cirilo assume um carácter que não abrange apenas os seus súbditos cristãos, mas que é uma tentativa de aproximação pastoral a todos aqueles que sentem a necessidade da iniciação no mistério divino.²¹²

Em termos práticos, o que Cirilo decide fazer para suplantar esse culto vai na linha da ação pastoral do seu tio Teófilo, mas não assume o mesmo carácter destrutivo: o culto de Ísis sobreviveu às ações de destruição de Teófilo justamente por ser uma iniciação mais personalizada e individual, altamente popular nos ambientes rurais. Uma razão aparente para a

²¹⁰ Cf. Haas, *Alexandria in late antiquity: topography and social conflict*, 133.

²¹¹ Cirilo de Alexandria, PG 68, 448D: «Ἐν Πνεύματι γὰρ ἁγίῳ καὶ πυρὶ βεβαπτίσθαι ἡμᾶς φησι ταύτητοι δικαίως ἢ θεόπνευστος Γραφή.»

²¹² Cf. Thomas Pietsch, «St Cyril of Alexandria and the Mysteries of Isis in De Adoratione», 719-720.

alta frequência das mulheres a este culto era o facto de se realizarem cerimónias de cura de fertilidade, problema associado ao sexo feminino.²¹³

Cirilo, para contrariar essa afluência, decidiu trasladar as relíquias de dois mártires da era de Diocleciano para uma igreja vizinha do templo de Ísis, localizada dentro do complexo de um mosteiro da observância de São Pacómio. A lógica de atratividade era a seguinte: ao passo que para aceder às cerimónias “médicas” dos mistérios helenísticos os iniciados teriam de pagar aos intermediários para lhes “lerem os sonhos” e realizarem a cura, os que quisessem usufruir do tratamento proposto pelos monges só tinham de vir assistir aos serviços litúrgicos e venerar as relíquias dos santos Mártires.

Além disso, os hierofantes de Ísis proibiam qualquer pessoa que tivesse contactado com cadáveres de aceder aos cultos, exigindo ritos de purificação adicionais. Ora, a estratégia episcopal foi um verdadeiro sucesso de *marketing*: por beijarem cadáveres, os cristãos que fizessem da vida litúrgica do mosteiro o seu sustento quotidiano estavam permanentemente em estado de “impureza legal” para aceder aos cultos místéricos, ao passo que, para a comunidade pagã, o incentivo monetário de aceder a um outro “centro de cura” totalmente grátis era demasiado forte para persistir na antiga devoção pagã. Em poucos anos, segundo os estudos de Frankfurter e McGuckin, o templo de Ísis em Menutis fechou.²¹⁴

O outro campo no qual Cirilo se viu pastoralmente obrigado a intervir foi o do desenrolar da controvérsia origenista começada nos tempos do seu predecessor. Através de uma carta que Cirilo envia a um dos bispos das dioceses sufragâneas de Alexandria – Calosírio – sabemos que depois da condenação de Orígenes e do exílio dos “Irmãos Altos” no Sínodo da Níttria, levada a cabo por Teófilo, os partidos teológicos da Níttria se tinham polarizado ao ponto de haver diferentes facções a disputar a adesão teológica dos que acorriam aos mosteiros. O Metropolita de Alexandria aproveita este facto para abordar dois assuntos.

A primeira questão que Cirilo trata é a persistência de alguns supostos mestres em ensinar que, pelo facto de o ser humano conter em si a imagem divina, devamos acreditar que

²¹³ Estes cultos eram muito mal vistos entre os hierarcas cristãos, que os tinham como ritos promíscuos. Cf. Thomas Pietsch, «St Cyril of Alexandria and the Mysteries of Isis in De Adoratione», 720.

²¹⁴ Cf. John A. McGuckin, «Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor», em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, 233-235; Frankfurter, *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, 134-135. As ruínas deste templo foram, há alguns anos, descobertas, e estão agora em exposição em Alexandria.

Deus tenha forma humana. Para o Arcebispo, este assunto revela não só imaturidade de pensamento, como até impiedade (*gr*: *δυσσέβια*).²¹⁵

Tal como o seu tio Teófilo, Cirilo mantém a posição de que a imagem divina não diz respeito ao corpo: «a semelhança não é corpórea. Deus é incorpóreo.»²¹⁶ Assim como o seu predecessor tinha reiterado na Carta Festal de 399 – a que gerou o alvoroço e começou toda a controvérsia – Cirilo aponta para várias passagens da escritura onde se afirma a incorporeidade divina para, assim, explicar que a imagem divina que o ser humano possui está assente, quando comparado com o resto dos seres, na racionalidade e na capacidade para a virtude. Neste ponto, defende uma posição que não era muito diferente da de Orígenes e defendida pelos seus seguidores, pelo menos quanto ao que à teologia da imagem divina diz respeito.²¹⁷ Esta ação visava sobretudo combater o alastrar do antropomorfismo monástico.

A segunda questão dizia respeito a diversas práticas litúrgicas relativas à eucaristia. Aparentemente, segundo os relatos que chegavam a Alexandria, alguns pensavam que os elementos sacramentalmente consagrados perdiam o seu valor santificador se guardados por mais de um dia depois da sinaxe. A isto Cirilo responde prontamente que «Cristo não se altera»,²¹⁸ tornando claro que a eficácia da graça presente nas espécies eucarísticas não se pode dissolver, à semelhança da união do Verbo com a sua carne. É da sua doutrina eucarística, perfeitamente alinhada com a sua visão sobre a Encarnação, que Cirilo retira todas estas conclusões: sendo o elemento eucarístico o verdadeiro Corpo de Cristo, o Corpo da Vida que vitaliza aqueles que o recebem, tornando-os concorpóreos (*gr*: *σύνσωμοι*) com o Verbo, tal elemento goza da estabilidade e incorruptibilidade próprias do Verbo.²¹⁹

O último ponto tocado na carta é ainda dentro da crítica aos mencionados acima. Parece que estes monges, além de não considerarem os elementos eucarísticos como vivificantes quando guardados, passam o dia na ociosidade porque, segundo dizem, devem dedicar todo o seu tempo à oração. Segundo Wickam, estes personagens seriam dos grupos mais adeptos do

²¹⁵ Cf. Cirilo de Alexandria, *Ad Cal.*, em Lionel R. Wickam, *Cyril of Alexandria: Select Letters* (Oxford: At the Clarendon Press, 1983), 214.

²¹⁶ Cirilo de Alexandria, *Ad Cal.* 17-18: «ἡ δὲ ὁμοιότης οὐ σωματική, ὁ γὰρ θεὸς ἐστὶν ἀσώματος.»

²¹⁷ Note-se que este Padre não menciona quaisquer atributos divinos quando explora a noção da imagem divina no ser humano. Cirilo considera os vocábulos “imagem” e “semelhança” em Gn 1, 26 como sinónimos, não se alinhando com a perspetiva capadócia (que afirmava ter-se perdido a “semelhança”, mas não a imagem, com o pecado das origens). Cirilo prefere falar numa “mudança” no estado da humanidade, que se verá adiante no que consiste. Quanto a este assunto, o melhor trabalho é o livro já mencionado no princípio deste capítulo: Cf. Walter Burghardt, *Image of God in Man according to Cyril of Alexandria*, 1-12.

²¹⁸ Cirilo de Alexandria, *Ad Cal.*: «οὐ γὰρ ἁλλοιοῦται Χριστός.», Wickam, 218.

²¹⁹ Sobre a teologia eucarística de Cirilo, Cf. Lawrence J. Welch, *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*, 125-129.

origenismo evagriano, que favorecia um ascetismo a-sacramental e uma prática de oração mental sem recurso a imagens, que mais tarde dará corpo a tradições como a hesicasta. Certamente apoiado pela sua experiência de mistagogia sob a direção de Serapião, um dos grandes ascetas dos desertos egípcios, Cirilo rebate esta atitude com dureza, recorrendo rapidamente àquele conceito que Atanásio queria que prevalecesse no deserto: o da *imitação* dos santos. Se os mais novos que se aproximam dos mosteiros comesçassem a imitar estes mestres que não fazem trabalho algum, como poderiam subsistir as comunidades? Portanto, há que trabalhar.²²⁰

A intervenção de Cirilo quanto ao que se pensa nos mosteiros não é, no entanto, simplesmente sobre controlar o que um determinado grupo de monges pensa sobre um qualquer assunto teológico. A carta a Calosírio importa sobretudo para que Cirilo faça chegar a sua visão pastoral ao deserto. Como já vimos, Alexandria tem, na primeira metade do século V, um arcebispo com experiência monástica direta. Cirilo sabe bem o impacto que os monges têm e podem ter na política eclesiástica local e universal. Porque Cirilo viveu em primeira mão o que um grupo de comunidades ascéticas da *politeia* eremítica pode fazer à *politeia* Alexandrina, quer evitar a todo o custo que haja desalinhamentos político-teológicos com os hegúmenos dos maiores mosteiros.²²¹

A carta, combatendo tanto antropomorfistas como origenistas, tem o objetivo de fazer chegar a posição oficial do Bispo como garante da ortodoxia e da supervisão litúrgica às comunidades mais periféricas, passíveis de gerar centros de vivência e reflexão eclesial independentes. Além disso, a abordagem de Cirilo face ao legado de Orígenes tem sido vista por vários autores, entre eles o aclamado metropolitano ortodoxo Kallistos Ware, como a «convergência das duas correntes de espiritualidade monástica egípcias. Esta tendência seria continuada por Diádoco de Fótico, e depois por João Clímaco e Máximo, o Confessor.»²²² A grande preocupação do Arcebispo é a de gerar unidade no deserto, procurando os vários elementos positivos nas diferentes tendências ascéticas com que ele próprio contactou.

²²⁰ Cf. Wickam, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, 219.

²²¹ Cf. McGuckin, «Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor», 213. Um dos melhores exemplos de como esta abordagem foi um grande investimento pastoral foi o envolvimento de Xenute de Atriye no Concílio de Éfeso. A ajuda deste grande asceta e abade foi fundamental para que Cirilo pudesse convencer a maior parte dos bispos não egípcios a adotar a sua posição cristológica.

²²² Kallistos Ware, «Greek Writers from the Cappadocians to John of Damascus: Introduction», em *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright e Edward Yarnold (London, 1986), 160.

c) *A defesa do Mistério: breve panorâmica sobre a controvérsia nestoriana*

A controvérsia nestoriana foi e continua a ser alvo de debate na comunidade académica quanto ao que motivou a escalada de tensão, desembocando no Concílio ecuménico que depôs Nestório. O envolvimento de Cirilo, como já vimos no início deste capítulo, foi avaliado de forma diversa ao longo da história. Dado não ser o nosso objetivo, não veremos com detalhe toda a trama que se desenrolou desde o início da pregação de Nestório até à sua deposição. O que nos importa aqui é, sobretudo, realçar um aspeto que tem sido valorizado nos últimos trabalhos dedicados ao tema: a atitude de Cirilo no contexto do seu papel de mistagogo, não só da sua Igreja local, mas de todo o orbe cristão.

As obras de Cirilo antes de 429 são estudos exegéticos e, quando dogmáticos, são-no recorrendo maioritariamente ao comentário bíblico. Já nestes se vê que a força argumentativa com que o Alexandrino aborda os temas teológicos a tratar é sempre o que entende por ser o mistério central da fé: a Encarnação do Verbo. Como Atanásio, vê no mistério da Encarnação o centro de todo o pensar teológico, englobando aspetos como a teologia da revelação, a soteriologia e mesmo a sua teologia litúrgica, como vimos atrás. Não é de admirar que, mesmo em tratados como os *Glaphyra*,²²³ por exemplo, Cirilo insista na centralidade do mistério do Verbo Encarnado para a salvação e divinização do ser humano.²²⁴

Com o início da circulação da visão cristológica de Nestório - assente primariamente na negação do título *Θεοτόκος* a Maria - Cirilo, apesar de informado sobre o assunto por monges egípcios presentes em Constantinopla, não intervém diretamente. Dirige, no entanto, uma carta aos monges do Egito (*Ep. I*), mostrando-se surpreendido com que alguém ouse negar tal título, dado que já os antigos padres - e menciona especialmente Atanásio - o tenham usado nos seus escritos. Nesta carta, depois endereçada tanto ao Bispo Celestino de Roma, como a Nestório de Constantinopla, está patente a preocupação do Bispo de Alexandria em assegurar que os seus monges - também eles imbuídos na visão teológico-mistagógica de ver no contacto com o mistério do Verbo Encarnado a aquisição dos frutos da dispensação salvífica - não se devem deixar perturbar por visões que sejam contrárias àquilo que receberam dos mestres que os formaram: quer dos que habitam com eles no deserto, quer dos que são responsáveis pela manutenção da ortodoxia nas grandes Metrópoles.²²⁵

²²³ Cf. Cirilo de Alexandria, *Glaphyra*, introdução de Gregory K. Hillis, 25-28. Cirilo condena já qualquer leitura que implique separar Cristo em “dois filhos”. Cf. Cirilo de Alexandria, *Glaphyra*, PG 69, 128B; 129B-C.

²²⁴ Cf. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, 175.

²²⁵ Cf. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, 256; Cirilo de Alexandria, *Ep. I*.

A importância desta carta, mais do que mostrar um Bispo preocupado com influências teológicas estrangeiras nos mosteiros da sua jurisdição, decorre de evidenciar a preocupação de Cirilo em subordinar qualquer debate teológico – como o é a consideração sobre os títulos marianos – ao arco narrativo da dispensação salvífica presente na escritura: aquilo a que Cirilo chama a *oíkovoμία*. Como mostra Susan Wessel, este método retórico será a muleta argumentativa do Arcebispo de Alexandria durante todo o debate. Lançando-se na esteira dos “santos Padres”, Cirilo faz remontar a si e à sua teologia a manutenção da *Regula fidei* que tinha sido formulada por Ireneu de Lião contra os gnosticismos do seu tempo, e à qual apelara Atanásio no seu raciocínio teológico contra o arianismo. A interpretação exegética e dogmática não se referia ao seu contexto filosófico, mas àquilo que Deus tinha dispensado fazer em favor da humanidade, revelado na Escritura e interpretado pelos santos Padres – em suma, ao que Cirilo entende como o *μυστήριον*.²²⁶

Durante o ano 429, Cirilo recusou mais uma vez o pedido de alguns dos monges alexandrinos em Constantinopla para enviar ao Imperador um relatório sobre a atividade de Nestório, e a sua Carta Festal escrita nesse ano (a carta n.º 18, circulada em 430) não contém nenhum elemento referente à crise emergente. Isto mostra que Cirilo não estava, pelo menos no princípio da controvérsia, à procura de se posicionar publicamente sobre algo que ainda não tinha como um claro atentado à ortodoxia da fé.²²⁷ Só na carta n.º 19 - para o ano 431 - é que encontramos referência aos ensinamentos de Nestório, embora sem uma citação ou nomeação direta por parte de Cirilo.

O envolvimento teológico-pastoral de Cirilo dar-se-á só depois da escalada de ânimos aquando da troca direta de cartas (principalmente depois de receber a primeira carta de Nestório). Nas suas cartas dogmáticas (*Ep. 2 Nest.* e *Ep. 3 Nest.*), Cirilo limita-se a responder à questão central do tema levantado por Nestório: se Maria não é *Θεοτόκος*, então Aquele que nasceu dela não é Deus, e atribuímos a obra redentora a um mero ser humano. Para tal, recorre sempre ao tipo de argumentação que Wessel identificou no arsenal alexandrino: toma-se a escritura, em todo o seu arco narrativo, como substrato a todo o pensar teológico: «A Escritura não afirma que o Verbo se uniu a uma pessoa humana, mas que Se fez carne.»²²⁸

²²⁶ Cf. Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: The Making of a Saint and of a Heretic* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 116.

²²⁷ Cf. van Loon, *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*, 255.

²²⁸ Cirilo de Alexandria, *Ep. 2 Nest.*, 7, em Wickam, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, 9: «οὐ γὰρ εἰρηκεν ἡ γραφή ὅτι ὁ λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν ἑαυτῷ, ἀλλ' ὅτι γέγονε σὰρξ. »

O arco da redenção presente na Escritura e experimentado na Liturgia – desde a Encarnação do Verbo, passando pelo seu mistério pascal, até à Parusia – está sempre presente na argumentação:

Proclamamos a morte segundo a carne do Filho Unigénito de Deus, isto é, Jesus Cristo, confessamos a sua vivificação dos mortos e a sua ascensão aos céus quando realizamos o culto incruento na igreja, nos aproximamos dos dons sacramentais e nos tornamos santos participantes da Carne Santa e do Sangue precioso de Cristo, o Salvador de todos nós, recebendo não mera carne, (...) mas a [carne] verdadeiramente vivificante do próprio Verbo.²²⁹

O grande objetivo de Cirilo é assegurar que a confissão cristológica assente no modelo que ele mesmo recebeu dos seus mistagogos, mormente a cristologia descendente, que vê no Verbo de Deus o sujeito de todos os atos humanos realizados no Evangelho pelo personagem apresentado como ‘Jesus’.

Esta preocupação tem um sentido fortemente pastoral: para o alexandrino, a soteriologia cristã baseia-se no aniquilamento do Verbo de Deus, que desce até à condição humana para a elevar à sua dignidade original, como o tinha ensinado Atanásio. Os dois conceitos fundamentais que Cirilo irá repetir sem cessar durante a controvérsia serão o da encarnação (gr: *σάρκωσις*) e do esvaziamento (gr: *κένωσις*) do Verbo divino.²³⁰ Se assim não fosse, estaríamos perante um modelo de salvação que, no entender alexandrino, equivaleria ao dos heróis gregos, que vêem no ser humano a capacidade para alcançar a glória divina. Cirilo rebate fortemente esta perspetiva, especialmente quando explica o que motivou a escrita dos doze anátemas.²³¹

Até ao fim da sua vida, em 444, o Arcebispo de Alexandria ver-se-á ocupado em defender e promover a visão teológica exposta em Éfeso, mas não a partir do centro das atenções. Depois de ver o resultado amargo que a escalada com Nestório trouxe para todo o Oriente, Cirilo retira-se do debate público e apenas aconselha os seus mais próximos no que entende ser a defesa da fé. Privilegia, no entanto, o acalmar dos ânimos: chega a desencorajar um grupo de clérigos alexandrinos de condenar alguns colegas de Nestório.²³²

²²⁹ Cirilo de Alexandria, *Ep. 3 Nest.*, 7, em Wickam, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, 23: «καταγγέλοντες γὰρ τὸν κατὰ σάρκα θάνατον τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τουτέστιν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν τε ἐκ νεκρῶν ἀναβίωσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ὁμολογοῦντες, τὴν ἀναίμακτον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τελοῦμεν λατρείαν πρόσμιεν τε οὕτω ταῖς μυστικαῖς εὐλογίαις καὶ ἁγιαζόμεθα μέτοχοι γινόμενοι τῆς τε ἁγίας σαρκὸς καὶ τοῦ τιμίου ἁίματος τοῦ πάντων ἡμῶν σωτῆρος Χριστοῦ καὶ οὐχ ὡς σάρκα κοινὴν δεχόμενοι, (...) ἀλλ' ὡς ζωοποιὸν ἀληθῶς καὶ ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ Λόγου.»

²³⁰ Cf. Russel, *Cyril of Alexandria*, 44-45.

²³¹ Cf. Cirilo de Alexandria, *Exp. XII Capit. 2. PG* 76, 301.

²³² Cf. Russel, *Cyril of Alexandria*, 56.

É nesta altura da vida que retoma a sua atividade literária anti pagã, particularmente pelo já citado *Contra Juliano*. Certamente pressionado por tentativas de revivalismo pagão, volta a dar atenção à necessidade de oferecer um programa de inculturação e missionação sistemático em Alexandria, pelo que não faltam cartas a monges e clérigos alexandrinos sobre a necessidade de extirpar práticas pagãs na cidade, além, claro está, das suas Cartas Festais.

Em 444 Cirilo finalmente repousa, num momento em que o Arquidiácono Dióscoro preparava já a sua eleição, removendo a família de Cirilo de qualquer cargo eclesiástico, confiscando a sua propriedade e expulsando-a da cidade, sem qualquer capacidade de resposta do governo e contra a vontade de uma parte substancial dos fiéis. Sem a sua coluna - o mistagogo Cirilo - a cidade de Alexandre volta a ficar desnorteada: a violência voltará à Igreja de Alexandria, e as consequências far-se-ão sentir em toda a Urbe cristã.²³³

2. A teologia mistagógica de Cirilo

Antes de podermos entrar na análise concreta de como esta visão teológica está patente nas Cartas Festais do nosso Arcebispo alexandrino, importa sublinhar e resumir os contornos globais da teologia mistagógica ciriliana. É manifesto que um estudo sobre o abrangimento total da teologia de Cirilo de Alexandria levaria muito mais do que uma só dissertação se propusesse definir. Não é isso que nos cabe fazer aqui.

Optamos, por isso, por restringir esta exposição ao que Cirilo entende a respeito dos temas mais diretamente relacionados com a mistagogia batismal. Como já vimos (por exemplo, com a crítica ao origenismo e no confronto com Nestório), à sua abordagem sobre a formulação de um pensar sobre a experiência crente subjaz uma atitude que vê no raciocínio teológico uma circularidade intrínseca entre *lex credendi* e *lex vivendi*. É a partir deste prisma interpretativo que estudamos este autor, alinhando-nos com a recente valorização da sua obra como esforço de exposição teológica de índole pastoral, ao contrário do que (maioritariamente) se pensava ser o alcance deste Padre da Igreja até aos inícios do presente século.

²³³ Cf. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, 123.

Não trataremos, portanto, dos temas que normalmente se abordam quando se estuda a teologia de Cirilo de Alexandria, embora aludamos a eles quando necessário. Sendo verdade que a sua influência na teologia dogmática (e não só) é incontornável, importa-nos, sobretudo, colocar em evidência de que modo é que o raciocinar teológico de Cirilo manifesta a índole mistagógica de olhar a vida em Cristo que a sua própria iniciação ao mistério cristão lhe imprimiu, e como isso se cristalizou na sua produção literária, nomeadamente na apropriação que este Arcebispo fez das Cartas Festais – o género literário próprio da tradição que herdou.

2.1. O mistério que Se revela: contemplação e imitação de Cristo

Cirilo de Alexandria é o autor patrístico que mais usa a terminologia ligada ao fenómeno da mistagogia. Não tendo sido quem a introduziu na teologia cristã, foi, no entanto, quem a aplicou com mais consistência ao longo da sua obra.²³⁴

Como vimos atrás, o *μυστήριον* é, para Cirilo, aquilo que Deus realizou em favor da humanidade ao longo da história, desvelado pelas escrituras. Como mostrou van Loon, a maior parte das vezes que Cirilo usa o vocábulo ‘mistério’, entende-o como o que aparece em 1Tm 3, 16: o mistério de piedade (gr: *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*). É neste contexto que podemos entender o ‘mistério de Cristo’ empregue por Cirilo como «englobando toda a economia da salvação: o seu aniquilamento, a sua humanização, a vida terrena, o sofrimento, a morte, a ressurreição, a ascensão e todas as consequências que tudo isto traz aos seres humanos.»²³⁵ Assim, fica claro que, para Cirilo, o centro de toda a história do universo é a Encarnação do Verbo, selando o desígnio de Deus para o ser humano, com a união indissolúvel da humanidade e da divindade, numa só Pessoa.

A maneira como o mistério de Cristo se revela é através das Sagradas Escrituras. À exegese de Cirilo aplicam-se as primorosas palavras de Henri de Lubac: «Jesus Cristo confere

²³⁴ Cirilo é responsável por 20% das ocorrências deste tipo de vocabulário no *Thesaurus Linguae Graecae*. Cf. Hans van Loon, «The terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria», em *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*, ed. Nienke M. Vos e Albert C. Geljon (Leiden/Boston: BRILL, 2021), 122.

²³⁵ van Loon, «The terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria», 123.

unidade à Escritura, porque ele mesmo é o fim e a plenitude da Escritura. Tudo nela se refere a Ele. No fundo, Ele é o seu único objeto, e em consequência, a sua completa exegese.»²³⁶

É quanto à revelação deste mistério que aparece uma das particularidades do Bispo de Alexandria. Para este padre, o mistério não aparece desvelado nas escrituras de forma imediata. Não deixando de se inserir na tradição que tem as suas raízes em Filão, Clemente e Orígenes, para Cirilo, a escritura não pode ser interpretada corretamente pelos que não foram iniciados no mistério de Cristo pelo contacto com os seus hierofantes. Daí a necessidade de uma iniciação.

Para o *Doctor Incarnationis*, a mistagogia refere-se tanto à primeira como à contínua iniciação no mistério de Cristo. A iniciação dá-se, tal como com a corrente “escolástica” da tradição alexandrina, pelo aprofundamento do sentido teológico das escrituras e, por conseguinte, tem uma dimensão cognitiva. No entanto, Cirilo não toma como garantido que basta uma aproximação às escrituras (ainda que guiada por mestres experientes) para uma introdução no mistério. Este alexandrino vinca a incompreensibilidade do mistério, face à incapacidade da razão humana de aceder, por si mesma, à transcendência do divino. Não é a alma (gr: *ψυχή*) humana que chega a contemplar o mistério, mas o *voûς* iluminado pelo Espírito Santo, Ele mesmo coeterno com o Verbo, o revelador do Pai.²³⁷

A iniciação é, assim, realizada pelo Espírito Santo através da leitura das Escrituras por aqueles que as podem interpretar. É falando dos agentes envolvidos nesta dispensação que Cirilo utiliza linguagem ligada aos mistérios helenísticos. Como notou van Loon, Cirilo é também o autor patrístico que mais usa os vocábulos “pagãos” hierofante (gr: *ἱεροφάντης*) e *δαδουχία* (lit.: carregar uma tocha; iluminar). Estes vocábulos são usados metaforicamente por Cirilo sobretudo para se referir à revelação divina na Antiga Aliança. O hierofante é Moisés ou um dos profetas, que revela, através de sombras e tipos, a salvação que foi operada por Cristo como mistérios. O significado místico dos tipos e sombras da letra da Aliança Antiga são as realidades inauguradas por Cristo aquando da Sua vinda.²³⁸

Tal desvelamento dos mistérios só acontece por uma *δαδουχία* do Espírito, embora os autores do Antigo Testamento não o tenham experimentado na sua plenitude, por apenas

²³⁶ Henri de Lubac, *Medieval Exegesis* (Edinburgh: T&T Clark, 1998), 237.

²³⁷ Cf. van Loon, «The terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria», 124.

²³⁸ Cf. van Loon, «The terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria», 126.

conseguirem, através do uso dessa “tocha espiritual”, ver as silhuetas da realidade velada por sombras. Para Cirilo, a iluminação verdadeira só se dá com a vinda de Cristo:

Nosso Senhor Jesus Cristo manifestou-se e foi-nos enviado em missão, como ele mesmo disse, “para as ovelhas perdidas da Casa de Israel”, para iluminar através da tocha do Espírito os que estão nas trevas.²³⁹

É depois da vinda de Cristo e do envio do Espírito Santo no Pentecostes que a iluminação se torna “interna”, íntegra e completa. Daí que haja uma distinção entre os profetas do Antigo Testamento e os apóstolos e evangelistas do Novo. Para estes, Cirilo já não utiliza o vocábulo que refere os sacerdotes dos ritos pagãos (hierofantes). Os autores do Novo Testamento – especialmente Paulo – são ‘mistagogos’.²⁴⁰

No seu estudo sobre a exegese cirilana, Mathew Crawford mostra como Cirilo aplica constantemente o título de ‘mistago’ aos apóstolos e aos seus escritos, devido a estes terem sido iluminados pelo Espírito e viverem uma vida capaz de espelhar os mistérios que Cristo realizou. É dessa perfeita imitação que lhes vem a autoridade de pregar, ensinar e conduzir os povos ao mistério de Cristo.²⁴¹

Para Cirilo, como verdadeiro herdeiro da tradição escolástica alexandrina, a exploração do sentido místico da Escritura para descobrir nela a realidade de Cristo é fundamental para se ser iniciado na fé. No entanto, o exercício de entrar no mistério não é meramente académico: tal como os apóstolos só eram mistagogos por serem eles mesmos imagens de Cristo, assim também os líderes da Igreja devem seguir o mesmo caminho para poderem conduzir o seu povo à contemplação de Cristo.²⁴²

Fruto da sua própria experiência mistagógica, que combinou instrução intelectual com o acompanhamento espiritual dado por Serapião, um imitador de Cristo, Cirilo articula uma visão original da iniciação, que terá um grande impacto em como este Arcebispo se dirige aos fiéis na hora de os convidar a celebrar a Páscoa, a porta para o mistério revelado.

²³⁹ Cirilo de Alexandria, *In XII Proph.*, I, 92: «ἐπεφάνη γὰρ ἡμῖν ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστός, καὶ ἀπεστάλη, καθὰ φησιν αὐτός, “εἰς τὰ ἀπολωλότα πρόβατα οἴκου Ἰσραὴλ”, ἵνα φωτίσῃ τῇ διὰ Πνεύματος δαδουχία τοὺς ἐσκοτισμένους.» em R.C. Hill. *St. Cyril of Alexandria: Commentary on the twelve Prophets*, vol. 1 *FoTC*, 103.

²⁴⁰ Cf. van Loon, «The terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria», 127.

²⁴¹ Cf. Mathew Crawford, *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology of Scripture*, 94-96.

²⁴² Especialmente no que toca aos clérigos com mais responsabilidades pastorais. Tal como podem conduzir os crentes a uma fé mais profunda e os descrentes a procurar ser iniciados no mistério de Cristo, também podem ser tropeço para que alguém se converta. Cf. John J. O'Keefe, «Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria», *Vigiliae Christianae*, 50, n. 2 (1996), 149.

2.2. A aproximação ao mistério de Cristo: Trindade-humanidade-salvação

Perceber que Cirilo entende a realidade de Cristo como mistério a ser iniciado é propedêutico para entendermos o porquê deste Padre da Igreja investir na mistagogia eclesial alexandrina pelo uso das Cartas Festais – que não são mais que um anúncio e convite para a Páscoa. Como já vimos quanto à sua metodologia no debate cristológico, Cirilo funda o seu raciocínio teológico em dois pontos: por um lado, partindo sempre do arco histórico-salvífico dos mistérios da fé; por outro, da implicação que essa mesma narrativa tem na compreensão e vivência da vida humana, tal como ela aparece refletida no mundo que se habita. Teologia e antropologia estão intimamente ligadas, dado que o eixo central no qual as integramos – a narrativa salvífica da Encarnação do Verbo (portanto, cristologia) – é ele mesmo um exercício de verdadeira teologia e verdadeira antropologia. Meditar sobre quem é Cristo é meditar sobre quem é Deus e quem é o Homem. A cristologia é, portanto, a grande síntese da teologia e da antropologia.²⁴³

Ao aproximar-se do mistério do Deus-Homem através da Escritura, Cirilo aproxima-se do mistério da humanidade também dessa forma. Vê, portanto, a história humana como obedecendo a um esquema de “criação-queda-redenção”. Para os autores modernos, nomeadamente para a historiografia protestante liberal do século XIX, este esquema evidenciava que Cirilo não se descolara em nada da visão geral da patrística, e especialmente de Atanásio. O problema é que, como já dissemos anteriormente, esta escola olha apenas para os escritos dogmáticos deste nosso Padre, esquecendo a riqueza da sua obra exegética. Cirilo toma, para a leitura da história, aquele mesmo instrumento que toma para ler o que a fé entende ser essa mesma realidade: a Bíblia. Por isso é que, também na formulação do dogma – porque imbuído no esquema histórico-salvífico apresentado do princípio ao fim da escritura – Cirilo se aproxima do mistério da história humana de uma forma que nem mesmo Atanásio logrou fazer.²⁴⁴

Cirilo nunca descreve a ‘queda original’, por exemplo, como um “retorno ao nada do qual fomos tirados”, como o faz Atanásio no seu *Sobre a Encarnação*. Para Cirilo, o ponto de

²⁴³ Cf. Daniel Lendman, «Reconciling the Teachings of Cyril of Alexandria and Thomas Aquinas on the Universal Headship of Christ», em *HeyJ* (2019), 2-3.

²⁴⁴ Cf. Frances Young, «*Theotokos*: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria», em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, ed. Thomas G. Weinandy, O.F.M. Cap e Daniel A. Keating (London; New York: T&T Clark Ltd, 2003), 61.

partida da *oikonomia* é outro: Não descreve filosoficamente, como Atanásio, Adão na relação com o seu arquétipo (o Verbo). Usa uma descrição narrativa, mostrando o homem como modelado pela inabitação do Espírito Santo. Cirilo explica que esta leitura da imagem divina como garantida pela insuflação do próprio Espírito Divino é indicada por Paulo, quando aponta para Cristo – o segundo Adão – como a *ἀποκατάστασις πάντων*. Para Cirilo, a imagem restaurada no segundo Adão encontrava-se já no primeiro. O ser humano é imagem divina porque o Espírito – uma Pessoa Divina – lhe imprime as características próprias da divindade.²⁴⁵

A continuação da narrativa salvífica permanece determinante na concepção ciriliana da economia. A etapa seguinte à que apresenta o ser humano como imagem e semelhança de Deus, um ser vivificado pelo Espírito divino possuindo as suas próprias características, é a da perda desse estado. Pela narração de Gn 3, vemos a esperteza do Diabo triunfar sobre os nossos primeiros pais, pelo que a alma humana deixa de ser imutável (gr: *ἀτρεπτός*) e o corpo deixa de ser incorruptível (gr: *ἀφθαρτός*).²⁴⁶ O ser humano entra no estado de corrupção (gr: *φθορά*) e, como consequência, é-lhe destinada a morte, sempre em vista, no parecer de Cirilo, de um bem maior, que viria mais tarde.²⁴⁷ O conceito de corrupção é fulcral na visão teológica de Cirilo.

A característica interessante da visão ciriliana é que o pecado não mancha de uma vez só a imagem divina no ser humano. O processo é gradual. O pecado ancestral²⁴⁸ macula a natureza humana, agora inclinada para a manutenção da sobrevivência a todo o custo. Tal estado de coisas manifesta-se pelos atos pecaminosos de Caim e dos seus descendentes, que inventam todo o tipo de paixões para, contra toda a racionalidade, tentarem escapar da consequência natural em que caíram: a morte. É com a descrição do que acontece em Gn 6 que Cirilo avança para um ponto que terá um grande impacto na maneira como este autor vê desenrolar-se a história salvífica: Deus, ao ver a humanidade corromper-se cada vez mais, decide destruí-la. No processo que conduzirá ao envio do Dilúvio, vai-Se progressivamente afastando do ser humano, até o Espírito se retirar dele completamente. Para Daniel Keating, este é o ponto crucial da

²⁴⁵ É assim que Cirilo lê o relato de Gn 2, 7. Pela insuflação do *ruah*, o Pai coloca, pelo Filho, a Terceira Pessoa Divina (o Espírito) dentro de Adão. Apesar de a humanidade não possuir a santidade (gr: *ἁγιασμός*) naturalmente, Deus concedeu-lha pela inabitação do Espírito. Cf. Cirilo de Alexandria, *Glaphyra*, I, 2. *FoTC*, 54.

²⁴⁶ Pelo conflito sobre o que Cirilo entende pelo estado original do corpo humano deu-se uma grande controvérsia teológica entre dois campos de teólogos miafisitas: Juliano de Halicarnasso defendia que o corpo humano original era incorruptível, pelo que, por seguir o esquema ciriliano à letra, atribuiu essa mesma característica ao corpo de Cristo, alegando que Cristo apenas “aparentou sofrer”. Severo de Antioquia discordou, defendendo que Cirilo mantinha, com Atanásio, que a incorruptibilidade corporal era dom do Espírito, e não natural ao homem, daí que Cristo, Novo Adão, poderia ter assumido um corpo corruptível, tal como o nosso. Tanto para ortodoxos como para miafisitas, a posição de Juliano - o aftartodocetismo (docetismo da incorruptibilidade) - foi condenada. Cf. McGuckin, *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*, 204.

²⁴⁷ Cf. Cirilo de Alexandria, *Glaphyra* I, 3-4. *FoTC*, 57.

²⁴⁸ Referimo-nos ao pecado das origens, e, portanto, àquilo que na teologia ocidental foi cunhado como “Pecado Original”. Decidimos usar este vocábulo por ser mais coerente com o uso que dele faz a tradição patrística grega.

antropologia teológica de Cirilo: tanto a Criação como a Queda são apresentadas como referindo-se à presença ou ausência do Espírito Santo no interior do ser humano.²⁴⁹

A visão que Cirilo tem do ser humano é, assim, fortemente modelada pela sua pneumatologia. Para este autor, a narrativa da história humana, em vez de ser lida como “criação-queda-redenção”, pode muito bem ser vista como “insuflação-abandono-retorno do Espírito”.²⁵⁰

Para o mistagogo alexandrino, toda a narrativa do Antigo Testamento – com os seus mistérios velados em tipos e sombras, apresentados por hierofantes e nunca completamente suficientes *per se* – é a manifestação da ação providencial do Deus-Trindade que não desistiu de habitar no interior do ser humano. A *δαδουχία* do Espírito, experimentada pelos Profetas, tinha como objetivo anunciar e preparar a definitiva vinda d’Aquele que podia retificar o que os nossos primeiros pais tinham perdido. Dado não haver outra maneira de a imagem divina ser readquirida pela humanidade e, assim, esta escapar à corrupção e à morte, era necessário que Alguém que conhecesse perfeitamente as características próprias do Espírito – uma outra Pessoa que lhe fosse coeterna e igual – viesse estabilizar a Sua presença em nós, recriando a natureza humana.²⁵¹ Esse Alguém é o Verbo.

2.3. O Batismo: o acesso ao mistério

Frank Caggiano, o atual bispo de Bridgeport, nos Estados Unidos da América, no seu estudo sobre a Escatologia de Cirilo, sumariza tudo o que este Padre entende pela ação redentora de Cristo:

Cristo traz cumprimento à história da salvação revelando a plenitude da verdade e da adoração espiritual que a aliança mosaica prefigurou. Além disso, pela Sua morte e

²⁴⁹ Cf. Daniel A. Keating, «Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life», em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, ed. Thomas G. Weinandy, O.F.M. Cap e Daniel A. Keating (London; New York: T&T Clark Ltd, 2003), 155.

²⁵⁰ Cf. Ben C. Blackwell, *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 78.

²⁵¹ Cf. Young, «*Theotokos*: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria», 63-64.

ressurreição, Cristo destruiu o poder do pecado e da morte, derrotou a tirania de Satanás e dos demónios malévolos e permite aos crentes participarem na Sua vitória.²⁵²

Aquilo que Caggiano referiu acima como guiando a percepção de Cirilo sobre a redenção, é dito pelo próprio como uma vitória alcançada sobre o pecado «para traçar rapidamente à natureza humana o caminho de volta para a incorruptibilidade.»²⁵³

a) Jesus Cristo, a “nova raiz” da humanidade:

Na visão do Arcebispo Alexandrino, tudo aquilo que no decorrer da redenção terá lugar em nós teve de ser, em primeiro lugar, assumido e vivido por Cristo, a “segunda raiz” do ser humano.²⁵⁴

A abertura da recriação do ser humano tem, na exegese de Cirilo, o seu eixo central no mistério do Batismo de Cristo. A grande relevância que o Doutor da Encarnação dá a este evento na vida de Jesus prende-se com o facto de a passagem em questão revelar um mistério que não se via desde o princípio da escritura. Para Cirilo, é fundamental notarmos, com uma precisão “quase antioquena”²⁵⁵ ao texto, que o Espírito não se limitou a descer (gr: *ἐμεινεν*), mas que permaneceu (gr: *μεμένηκεν*) em Jesus. Longe do Homem desde o capítulo 6 do Génesis, no Batismo de Cristo, o Espírito - que tinha “voador” (verbo gr: *ἀποπέτομαι*)²⁵⁶ para longe da humanidade - repousa novamente e permanece unido à natureza humana de forma estável, dado que Jesus, o Verbo Encarnado, é ele mesmo o Homem perfeito que aceita que o Espírito permaneça estavelmente em Si. Ao inverter o que aconteceu antes do dilúvio, Cristo inaugura, pelo “novo dilúvio” do Batismo, um modo de existência completamente novo na História.²⁵⁷

A vida do cristão, para Cirilo, é guiada pelo mesmo Espírito que guiou Jesus no decurso do Seu ministério público, da Sua paixão, morte, ressurreição e ascensão. Contra qualquer visão ariana, Cirilo usa a leitura de Fp 2, 7 e 2Co 8, 9 para salientar que Cristo recebe o Espírito “como ser humano”, de maneira a que se dê uma nova forma de a divindade agir em comunhão

²⁵² Frank J. Caggiano, *The Eschatological Implications of the Notion of Re-Creation in the Works of Saint Cyril of Alexandria* (Roma: Pontificiae Universitatis Gregorianae, 1996), 213.

²⁵³ Cirilo de Alexandria, *Ep. 3 Nest. 6*: «ὁδοποιήσῃ τε τῇ ἀνθρώπου φύσει τὴν εἰς ἀφθαρσίαν ἀναδρμήν.» em Wickam, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, 22-23.

²⁵⁴ Sobre a importância do tema de Cristo como “segunda raiz” e novo começo do ser humano, Cf. John J. O’Keefe, «Incorruption, Anti-Origenism and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria», em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: a critical appreciation*, ed. Thomas G. Weinandy, O.F.M. Cap e Daniel A. Keating (London; New York: T&T Clark Ltd, 2003), 195-196.

²⁵⁵ Leia-se, literal.

²⁵⁶ Cirilo usa esta mesma antítese entre o “voo do Espírito” para longe da humanidade no Génesis, e o seu retorno em Cristo na sua *Elaboração sobre a Encarnação do Unigénito*. Temos, assim, mais um exemplo de como a sua exposição dogmática se molda pela narrativa histórico-salvífica. Cf. *Scholia*, I. PG 75, 1195-1220.

²⁵⁷ Cf. Daniel A. Keating, «Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life», 153.

com a humanidade.²⁵⁸ É pelo facto de Cristo agir pessoalmente pelo Espírito que é reconhecível como Deus por natureza.²⁵⁹

Ainda assim, tal como não foi de uma só vez que o Espírito se retirou do ser humano, não é simplesmente no Batismo de Cristo que a recriação da humanidade fica completa. Cristo atua em comunhão com o Espírito toda a obra da redenção, desde o seu ministério até à sua ressurreição, e termina-a realizando o ato que espelha a criação em Gn 2,7: quando Jesus, que devolveu a incorruptibilidade à natureza humana com a Sua ressurreição, sopra o Espírito sobre os discípulos no dia de Páscoa (Jo 20, 22-23), dá-lhes a possibilidade de receber em si mesmos os frutos da obra redentora, isto é, a vida divina. É, no entanto, no Pentecostes, como etapa final que sela todo o processo, que esse Espírito – enviado pelo Verbo humanamente glorificado no seio do Pai – volta a inabitare nas criaturas.²⁶⁰

b) A nova humanidade: cooperadores do Espírito no Filho

O Batismo é, no entender do mistagogo alexandrino, o sacramento pelo qual se readquire o Espírito Santo. Uma das características fundamentais do pensamento de Cirilo sobre o Batismo é o de, normalmente, não o apresentar com recurso às passagens bíblicas mais recorrentes quanto a este sacramento – nomeadamente Rm 6. Para o Bispo de Alexandria, o sacramento de regeneração inaugura aquela vida que o próprio Cristo viveu. O Espírito de Cristo, que lhe é próprio (gr: *ιδίον*), garante-nos a familiaridade ou “conaturalidade” (gr: *συγγενία*) com Ele, e é pelo mesmo Espírito que o cristão se tornará participante da vida divina: «Nós, portanto, ascendemos à dignidade que transcende a nossa natureza à conta de Cristo. Mas nós não seremos filhos de Deus exatamente como Ele o é, só [o seremos] em relação a Ele pela graça, imitando-o.»²⁶¹

²⁵⁸ Apesar de não nos podermos debruçar a fundo sobre este tema, achamos um *insight* de Keating fundamental para perceber a visão que Cirilo tem da vida cristã. Para Cirilo, em Cristo há, desde o momento da Encarnação, uma união entre as naturezas humana e divina. No entanto, a partir do Batismo é o Espírito Santo que começa a atuar pessoalmente em comunhão com a natureza humana que o Verbo assumiu. O Verbo aceita, assim, que seja o Espírito a agir na economia, de maneira a estabelecer um “modelo” para, mais tarde, agir nos seres humanos incorporados em Cristo pelo Batismo. Se assim não fosse, não haveria maneira, no entender de Cirilo, de a obra redentora de Cristo ser atualizada em nós. O tema foi abordado também por Ben C. Blackwell, mas ainda há muito que aprofundar. Cf. Ben C. Blackwell, *Christosis: Pauline soteriology in light of deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 77-78.

²⁵⁹ Cf. Cirilo de Alexandria, *Ep. 3 Nest.* 10, em Wickam, *Cyril of Alexandria: Select Letters*, 27.

²⁶⁰ Cf. Keating, «Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life», 160.

²⁶¹ Cirilo de Alexandria, *In Jo I*, 9. SC 600, 82: «*Ἡμεῖς οὖν τῆς ὑπὲρ φύσιν ἁγίας ἀναβεβήκαμεν διὰ Χριστόν· οὐχ ὡς αὐτός, υἱοὶ Θεοῦ γενησόμεθα, ἀλλὰ κατὰ χάριν δι’ αὐτόν, μιμούμενοι.*»

Cirilo aponta, assim, para a primazia da graça na vida dos crentes, graça essa que é tida, especialmente nos seus escritos mais tardios, como a *συγγενία* do Filho com o Pai, que os seres humanos podem experimentar pela comunhão com o Espírito recebido no Batismo. Tendo sido reaberto o horizonte da incorruptibilidade pela profissão de fé na Pessoa de Cristo, os que são iniciados no mistério do Batismo podem livremente aceitar viver de acordo com o que Cristo realizou por nós.²⁶²

De acordo com o que a sua própria mistagogia implicou, Cirilo não hesita em direcionar a vivência do Batismo para o combate ascético, colocando ênfase no esforço pessoal do crente de forma a viver segundo o novo modo de existência humana que Cristo inaugurou “ὡς ἄνθρωπος”. Como veremos nas Cartas Festais, os exercícios que Cirilo convida todos os cristãos a realizarem direcionam-se sempre para o fomento da fé e da comunhão com Cristo, dado que são estas as realidades que têm a primazia na instauração da vida divina em nós.²⁶³

Esta nova maneira de viver, depois de inaugurada no Batismo, deve ser alimentada sacramentalmente pela comunhão eucarística. Como já vimos quando abordamos o anti-origenismo de Cirilo, a capacidade vivificante da “bênção mística”²⁶⁴ é essencial para que o cristão se mantenha no rumo à incorruptibilidade, sempre ameaçado pela instabilidade da vontade humana, se deixada abandonada a si mesma. Além disso, dado que a salvação inclui a restauração da incorruptibilidade também ao corpo, Cirilo não deixa de enfatizar a necessidade de recorrermos à materialidade do sacramento para podermos participar nessa vida nova.²⁶⁵

A análise do contexto histórico, eclesial e teológico em que Cirilo de Alexandria viveu e pensou revela-nos um perfil pastoral profundamente enraizado numa compreensão mistagógica da fé cristã. Cirilo não foi apenas um teólogo dogmático ou um exegeta brilhante: ele concebeu toda a vida cristã como um processo de transformação sacramental, centrado na união com Cristo pela sua carne vivificante. A celebração de todos os ritos pascais torna-se, assim, o verdadeiro lugar da mistagogia. É nela que o corpo dos fiéis é configurado ao Corpo de Cristo, e é nela que a Igreja renova, ano após ano, o seu ser mais profundo. Como mostrará o próximo capítulo, a leitura das Cartas Festais à luz da doutrina mistagógica de Cirilo permitirá evidenciar esta teologia do mistério em ação, mostrando como o arcebispo utiliza a linguagem

²⁶² Cf. Marie-Odile Boulnois, «La liberté Humaine selon Cyrille d’Alexandrie», em *Revue des Études Augustiniennes*, 46 (2000), 81.

²⁶³ Cf. Keating, «Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life», 175.

²⁶⁴ Gr.: *εὐλογία μυστική*. É o termo mais usado por Cirilo para se referir às espécies eucarísticas.

²⁶⁵ Cf. John J. O’Keefe, «Incorruption, Anti-Origenism and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria», 200.

litúrgica, bíblica e simbólica para conduzir o seu povo a uma compreensão cada vez mais profunda do mistério de Cristo e da sua participação n'Ele pela Páscoa.

III. AS CARTAS FESTAIS DE CIRILO: O AUGUE DA MISTAGOGIA (PÓS-)BATISMAL ALEXANDRINA

A obra literária e pastoral de Cirilo, porque enraizada na sua vida, tem irremediavelmente um caráter mistagógico. Como se argumentou no primeiro capítulo, a mistagogia pode (e deve) ser vista como mais do que uma iniciação formativa de estilo catequético-litúrgico (embora essa vertente seja essencial na atividade pastoral da Igreja), passando por uma panóplia de estratégias que os mistagogos – como os antigos Padres da Igreja – usavam para, gradualmente, iniciar o Povo de Deus nos mistérios que celebra.

No capítulo anterior, depois de termos tido uma panorâmica da vida de Cirilo, apercebemo-nos claramente de que a iniciação ao mistério de Cristo foi, para ele, muito mais do que uma presença passiva na Igreja. Viver a vida em Cristo depois de ser batizado, isto é, ser iniciado no mistério da Encarnação do Verbo *em nós*, foi para Cirilo muito mais do que sentar-se na Igreja a escutar os seus mistagogos. Implicou um afastamento da família, aprender a olhar o mundo através de uma educação cristã clássica, ser enviado ao deserto e suportar todas as privações que tal implica, ser encarregado de assumir a grave função de interpretar o texto sagrado dos mistérios que o envolveram desde tão tenra idade e, enfim, de ser o hierofante-mor que conduz toda uma região do Império ao encontro com as águas regeneradoras do Batismo.

Porque o Batismo, na tradição alexandrina, implica uma vivência dos acontecimentos da economia salvífica inaugurados por Cristo aquando do Seu próprio Batismo, torna-se imperativo iniciar o povo cristão através de uma abordagem holística e transformacional, que englobe o ser humano inteiro, em corpo, alma, palavras e ações, não podendo, assim, limitar-se a um processo que se esgote num período de preparação tão curto como o seria uma jornada de seis semanas depois da Epifania. É necessário um método exortativo que inicie progressivamente, ao longo dos anos, todos os batizados a viver de acordo com o Batismo que receberam e que, gradualmente, frutificará na vivência daquele ministério redentor que o Verbo viveu na sua caminhada pós-batismal.

O epistolário festal ciriliano é, segundo este prisma conceptual, um *corpus* pastoral que abrange a amplitude do que se quer num texto de caráter mistagógico. Apesar de não serem estritamente litúrgicas (embora fossem lidas na celebração da Epifania), as cartas festais serviam como uma mensagem exortativa anual que unia a pedagogia da fé com a continuidade mistagógica após o Batismo, não deixando que os já iniciados se deixassem “arrefecer” na

vivência do *ethos* cristão, mas que, todos os anos, se munissem daquelas armas que os levaram a empreender o combate ascético-espiritual de tornar-se um em Cristo.

Este capítulo é, assim, o culminar desta dissertação. Ver-se-á agora como, neste tipo de género literário, Cirilo conseguiu aliar as suas origens e a sua formação (como ele próprio vive a vida em Cristo) com a sua função episcopal de conduzir a grande Igreja egípcia ao encontro cada vez mais profundo com o mistério do Verbo Encarnado, num programa mistagógico integral.

1. As Cartas Festais

1.1. Definição

As cartas festais são um género literário único ao cristianismo egípcio. A carta festal (gr: *ἐορταστικὴ ἐπιστολή*) era uma carta circular enviada pelos bispos de Alexandria nos tempos pré-modernos com o objetivo primário de informar a urbe cristã da data da Páscoa. Segundo uma tradição que remonta a Dionísio, os bispos de Alexandria escreviam todos os anos uma carta endereçada a toda a Igreja do Egito contendo o anúncio da data das festas pascais, daí o nome: carta festal.²⁶⁶

A definição comum da literatura anterior ao terceiro milénio é a de restringir estas cartas àquele género de textos que circulavam anualmente, cujos destinatários principais eram os clérigos e monges do Egito e que eram escritas em grego. Apesar de encaixar no tipo de texto que nos propusemos estudar, não nos parece viável a manutenção desta definição tão estrita. Uma ocorrência anual só se verificou no caso de Teófilo e Cirilo (e, em certa medida, de Atanásio, apesar de este se ver impedido de as escrever quando esteve exilado). Há casos de Cartas Festais anteriores a Atanásio que eram privadas, destinadas a serem lidas apenas por um

²⁶⁶ Cf. Eusébio de Cesaréia, *Hist. Ecl.* VII, 20. SC 41, 408; VII, 22. SC 41, 422. Cf. Alberto Camplani, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria* (Roma: C.I.M., 1989), 19.

ou dois bispos, residentes ou não no Egito. Quanto à língua, sabe-se que os patriarcas miafisitas de Alexandria escreveram Cartas Festais em copta.²⁶⁷

1.2. As Cartas Festais como género literário herdado por Cirilo

A origem do fenómeno que se tornou (em grande medida apenas no *corpus* ciriliano) um género literário com códigos linguísticos, estilísticos e temáticos bem determinados remonta às controvérsias sobre a data da Páscoa.²⁶⁸ As primeiríssimas cartas festais foram enviadas para, pelo menos na área sob influencia alexandrina, haver unanimidade nas celebrações, fazendo-se a publicação de ciclos pascais pelo Bispo.²⁶⁹

No Concílio de Niceia ficou decidido que os cristãos não deveriam estar dependentes dos judeus para o cálculo das datas das suas festas, e que todos deveriam celebrar a Páscoa na mesma data. Por causa da sua fama como centro de astronomia, ficou decidido que os cálculos seriam feitos em Alexandria. O Arcebispo Alexandrino deveria enviar ao Arcebispo de Roma a tabela dos ciclos festivos, e este estava encarregado de informar a Igreja universal. A primeira (e única) carta existente deste tipo é a “carta festal” de Alexandre a Silvestre I de Roma. Apesar disso, continuaram a existir diferentes calendários, e só aproximadamente duzentos anos depois de Niceia I é que Roma, pela reforma de Dionísio o Exíguo, adotou o calendário Alexandrino.²⁷⁰

Atanásio é o primeiro Bispo Alexandrino do qual possuímos uma série de cartas festais (algumas completas, outras em fragmentos), preservada não em grego, mas em traduções siríacas e coptas. Pierre Évieux chama a atenção para o facto de Atanásio ser o Bispo de Alexandria encarregado da difícil tarefa de adaptar a realidade da sua Diocese às exigências do Concílio Ecuménico de Niceia. Como tal, é pela ação pastoral de Atanásio através das cartas festais que a prática litúrgica egípcia em relação à Páscoa se vai aproximar à das outras grandes Sés da antiguidade.²⁷¹

²⁶⁷ Cf. Maria Konstantinidou, «Festal Letters: Fragments of a Genre», *Proceedings of the 28th International Congress of Papyrology* (Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2019), 144.

²⁶⁸ Sobre este assunto tem surgido abundante literatura, especialmente devido às comemorações do aniversário do Concílio de Niceia. Cf. Angelo di Berardino, «Concilio di Nicea: la fine della controversia sulla data della Pasqua?», *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (Roma: Pontificio Istituto Patristico Augustinianum, 2023), 215-246.

²⁶⁹ Cf. Alberto Camplani, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*, 20.

²⁷⁰ Cf. Alden A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 3-10; 31-40.

²⁷¹ Cf. P. Évieux, *Cyrille d’Alexandrie, Ep. Fest. I-VI*, 103.

Como já o demonstraram Paul Bradshaw e Maxwell Johnson, a prática catecumenal egípcia era particular: devido à compreensão do Batismo como uma vivência da vida de Cristo inaugurada no Jordão (como já vimos cristalizado na teologia mistagógica de Cirilo), a prática batismal em Alexandria era a de se realizar um período único de exercícios espirituais depois da Epifania – a festa em que se celebra o Batismo de Cristo. Este período catecumenal era dirigido especialmente para os catecúmenos e penitentes, mas aberto a toda a comunidade eclesial, como forma de todos os cristãos se “adentrarem” sempre mais no mistério de Cristo. Esse período de penitência pós-Epifania culminava no sexto dia da sexta semana, normalmente a meio de fevereiro, com a administração do Batismo. Ainda hoje a prática copta retém vestígios desta experiência antiga, não aceitando (geralmente) que se façam Batismos entre o Domingo de Ramos e o Pentecostes, portanto, na temporada que a generalidade das outras grandes Igrejas reservam para a Iniciação Cristã e no período tido como “mistagógico”.²⁷²

Com Atanásio, a prática muda. A partir do ano 334, o defensor de Niceia, além de mencionar o elemento distintivo de qualquer carta festal (a data da Páscoa), refere especificamente a data em que se começa um jejum de quarenta dias, que não inclui o jejum que se faz na semana que precede o Domingo da Ressurreição. Além deste jejum quaresmal, Atanásio menciona um “jejum pré-pascal” de seis dias, o que evidencia que, apesar de alterar a prática penitencial e catecumenal para mais tarde, ainda retém a prática de não incluir os ritos de iniciação na Semana Pascal. Anuncia, ainda, a data de Pentecostes.²⁷³

Além de convidar os cristãos a celebrar a Páscoa e a preparar-se para tal (pelo jejum), as cartas de Atanásio contêm elementos doutriniais (anti arianismo) e exortações pastorais (por exemplo, o valor da virgindade e do monaquismo), tal como as vicissitudes do próprio Atanásio, que aproveita para realizar diversas apologias sobre a sua conduta. A carta festal mais conhecida é a 39.^a, documento importantíssimo por ser dos primeiros a mencionar um cânone de Livros sagrados do Antigo e Novo Testamentos.²⁷⁴

Dos arcebispos Pedro II e Timóteo não temos sequer fragmentos disponíveis, pelo que o próximo exemplo de cartas festais é o do antecessor de Cirilo, Teófilo. Dele temos, graças a Jerónimo, a tradução latina de três cartas completas e de fragmentos de algumas outras. Como já pudemos ver no capítulo precedente, as cartas festais de Teófilo tratam, tal como Atanásio, de temas doutriniais. O grande exemplo é o despoletar da controvérsia origenista justamente

²⁷² Cf. Maxwell Johnson, *Liturgy in Early Christian Egypt* (New Jersey: Gorgias Press LLC, 2010), 14-17.

²⁷³ Cf. L. Th. Lefort, *S. Athanase: Lettres festales et pastorales en copte* (Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1955), xxix-xxx.

²⁷⁴ Cf. Alberto Camplani, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*, 22.

aquando da divulgação de uma das cartas festais deste arcebispo. A Carta Festal n.º 16, escrita para o ano 401, continuou a ser usada na sua tradução copta por Xenute de Atriipe, na sua controvérsia com os monges origenistas do Alto Egito. Revela-se, assim, que certas cartas festais dos Arcebispos de Alexandria não perdiam o seu valor com o passar dos anos, muito pelo contrário.²⁷⁵

Além dos temas doutriniais, verifica-se a presença, pelo menos no pouco material que nos chegou, do tema da importância do jejum na vida dos crentes, de maneira a que estes possam estar abertos a adquirir todas as outras virtudes que a vida em Cristo inaugura.²⁷⁶

1.3. As cartas festais de Cirilo de Alexandria

Como já vimos, na época em que Cirilo inicia o seu Episcopado, a cidade de Alexandre é um aglomerado de credos e tensões, onde a comunidade cristã está já em ascensão notória, apesar de ainda não ser maioritária.²⁷⁷ Neste contexto, como é que o metropolitano do Egito se dirige à sua comunidade? Como acolhe Cirilo a grave tarefa de, por um lado, proclamar *ad intra* a chegada e a importância capital da celebração pascal, e, por outro, anunciar *ad extra* que os cristãos não estão inertes face a uma realidade social tão complexa e volátil?

De Cirilo temos um total de 29 cartas festais (n.º 1 a n.º 30, sem contar com a carta n.º 3, integrada na n.º 4), todas escritas e preservadas no original grego.

a) A dinâmica pós-batismal assumida nas Cartas

Um ponto a ter em conta ao nos abeirarmos deste género literário egípcio é o seu lugar na prática batismal e catecumenal mais larga desta região. Como já vimos anteriormente, a prática mais antiga seguida em Alexandria e no resto do Egito em relação ao período batismal é o de este seguir a Festa litúrgica do Batismo de Cristo. No tempo de Cirilo, a prática penitencial está já em processo de mudança, dado que este Bispo contempla já um tempo

²⁷⁵ Cf. Alberto Camplani, «Shenute and Theophilus's Festal Letters: The Use of Episcopal Documents in Defense of the Role of the Body within Prayer and Ascetic Practice» (Rome: Sapienza University of Rome), 1-4.

²⁷⁶ Cf. P. Éviex, *Cyrille d'Alexandrie, Ep. Fest. I-VI*, 106.

²⁷⁷ É durante o episcopado de Cirilo que a comunidade cristã alexandrina se torna maioritária. Alguns autores vêem na expulsão dos judeus o acontecimento charneira para que tal tenha sucedido. Cf. Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, 130.

quaresmal de apenas quarenta dias anteriores ao Domingo da Ressurreição. A prática do Batismo, no entanto, é tida como anterior ao período preparatório para as festas pascais.²⁷⁸

A atitude de Cirilo para com os crentes a quem dirige a palavra é a de que estes já estão batizados e, quando ainda não o estão, é porque se abeiraram do cristianismo há pouco tempo, não tendo tido tempo para se deixarem instruir nos rudimentos da fé.²⁷⁹ Este é um fator importante para se perceber algo que está subjacente à teologia de Cirilo: o Batismo não é visto como um sacramento que coroa um processo formativo de esforço humano, mas como o início da vida da graça no crente, que, pelo Espírito Santo recebido, acolhe a força para viver de acordo com a vida que Cristo inaugurou, como já vimos no capítulo anterior.

Tomando em consideração a perspectiva teológica avançada por Daniel Keating aludida no último capítulo, Hans van Loon apresenta como o Batismo de Cristo se relaciona com o nosso Batismo na mistagogia de Cirilo: «para ele, o facto de Jesus ter sido batizado primeiro e só depois levado pelo Espírito para o deserto e tentado, é um tipo (*τύπος*) para nós. [...] Aqueles que foram batizados receberam o Espírito, e é o Espírito que torna uma vida virtuosa possível.»²⁸⁰

Nas cartas festais, portanto, o convite à celebração da Páscoa não equivale, geralmente, a um convite à receção do Batismo, dado este ser pressuposto aquando do envio das mesmas. O que se pretende é que a comunidade cristã viva de acordo com o Batismo que ela mesma já recebeu. Tendo Cristo como “tipo”, a comunidade cristã deve agora percorrer o que o próprio Cristo percorreu depois de ser batizado no Jordão: entrar no deserto do período quaresmal. Todos os exercícios propostos por Cirilo são vistos pelo mistagogo alexandrino como possíveis graças ao Batismo, porque feitos no Espírito de Cristo.

b) A índole mistagógica das cartas festais

À luz da investigação realizada nos capítulos precedentes, podemos afirmar que as cartas festais de Cirilo de Alexandria, embora não sendo, à partida, textos explicitamente catequéticos ou litúrgicos, devem ser compreendidas como peças fundamentais de um processo mistagógico mais amplo.

²⁷⁸ Cf. Paul F. Bradshaw e Maxwell E. Johnson, *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011), 82-93.

²⁷⁹ Cf. Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest.* V, 7, *FoTC*, 98.

²⁸⁰ Hans van Loon, *The Dyophysite christology of Cyril of Alexandria*, 574-575.

Como se viu no primeiro capítulo, tanto nos cultos místéricos greco-romanos como na tradição apocalíptica do judaísmo do Segundo Templo, a iniciação aos mistérios envolvia um processo ritual e simbólico que desvelava, progressivamente, realidades sagradas antes ocultas. Essa dinâmica — de ocultação e revelação, de tipo e cumprimento — é precisamente o modelo hermenêutico que estrutura a teologia das cartas de Cirilo. Neste sentido, as cartas festais de Cirilo revelam uma teologia e uma praxis pastoral eminentemente mistagógicas. Assim como os ritos místéricos antigos se organizavam em torno de uma purificação preparatória, uma revelação simbólica e uma regeneração espiritual, também Cirilo estrutura as suas cartas segundo um itinerário que começa com a convocação ao jejum e à virtude, passa pela meditação da condição pós-lapsária da vida e culmina na proclamação da Encarnação, Morte e Ressurreição do Verbo. Esta estrutura não é fortuita: exprime um processo pedagógico de transformação, que visa conduzir os cristãos à assimilação existencial do mistério celebrado na Páscoa. A prática do jejum, a caridade, o abandono do erro e a vigilância espiritual são reiteradas como meios de dispor o fiel a acolher, não só intelectualmente, mas sobretudo existencialmente, a realidade divina celebrada na Páscoa.²⁸¹

A dimensão mistagógica das cartas não está presente apenas nos seus conteúdos, mas na própria forma como se apresentam como pedagogia anual da vida cristã. A centralidade da Escritura nas cartas de Cirilo reforça a natureza formativa deste género literário. A leitura tipológica dos textos veterotestamentários é constante, reconhecendo-se nela a continuidade com a tradição exegética alexandrina. Os “tipos” veterotestamentários são interpretados como prefigurações da graça que se manifesta plenamente na Encarnação, Paixão, Morte e Ressurreição do Senhor. Esta leitura, que confere unidade à história da salvação, oferece aos fiéis as chaves para compreender a ação divina no tempo e para situar a sua própria vida na continuidade dessa ação. Como defendido pela Escola de Tilburg, a mistagogia cristã é um processo integrador em que a experiência ritual, a escuta da Palavra e a prática ascética operam conjuntamente uma progressiva abertura ao ser e à ação de Deus. As cartas festais, dirigidas anualmente a toda a comunidade, funcionam como instrumentos dessa iniciação contínua: por meio da Palavra interpretada tipologicamente e da convocação à conversão, os fiéis são conduzidos a viver, cada ano, uma nova incorporação no mistério de Cristo.²⁸²

²⁸¹ Tal como o aspeto da *peregrinatio* e da veneração das relíquias será o meio mistagógico privilegiado da Baixa Idade Média europeia, tendo como impulsionadores Gregório de Tours e os monges irlandeses. Cf. Giselle de Nie, «Prayer Images as Transformers in Gregory of Tours: Desert and Relic Cult Traditions», em *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, ed. Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond (Leuven-Paris-Brisol CT: Peeters, 2018), 369.

²⁸² Este tipo de leitura tipológica da história e da realidade é tido por vários autores da Escola de Tilburg como a visão pastoral da revelação exposta pela patrística. Para estes autores, os Padres viam na revelação divina apresentada pela escritura uma série de “padrões” que relacionam o modo de agir divino revelado com a vida

A originalidade de Cirilo reside precisamente na sua capacidade de, através de um género literário aparentemente funcional e administrativo, realizar uma profunda catequese mistagógica, fiel à tradição alexandrina que remonta a Clemente, Orígenes e Atanásio, e que alia exegese, ascese e teologia numa mesma práxis pastoral.

c) *Estrutura*²⁸³

As cartas festais de Cirilo assumem geralmente uma estrutura simples, estável e constante, o que revela que já desde a primeira hora em que o jovem Bispo assume esta tarefa, executa-a segundo um modelo concebido previamente.

Normalmente a carta começa com um prólogo exortativo, onde o arcebispo encoraja a população a preparar-se para as celebrações a realizar de coração purificado, em condições de paz interior e exterior, com os exercícios de jejum e outras mortificações e, acima de tudo, pela prática das virtudes.

A segunda parte da carta apresenta-se como um complemento à primeira, versando sobre a necessidade de celebrar a Páscoa: habitualmente Cirilo aborda a situação da humanidade pós-lapsária e a universalidade do pecado e das suas consequências, principalmente da decadência do género humano submetido ao império da corrupção e às paixões e sofrimentos dela decorrentes.

A terceira parte é quase sempre a mais longa, dado que se apresenta a meditação temática para esse ciclo pascal – que veremos com mais detalhe adiante, expondo alguns exemplos.

Ao terminar a carta, Cirilo proclama sempre um pregão exortativo, anunciando o *κήρυγμα* salvífico: para responder a todos os problemas apresentados anteriormente, o Verbo de Deus fez-Se carne, habitou entre nós, padeceu a morte na carne, ressuscitou, ascendeu aos Céus e enviou-nos o Seu Espírito.

peçoal do crente que interage com o texto bíblico. Este modelo exegético, não sendo original aos Padres (dado estar já presente nos autores bíblicos), foi por eles amplamente usado para introduzir a vida quotidiana na dinâmica histórico-salvífica. Cf. Benno Zuiddam, «Scripture as Initiator, Standard, and Prototype of Prayer in Clement of Rome's First Letter to the Corinthians», em *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, ed. Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond (Leuven-Paris-Brisol CT: Peeters, 2018), 63-68.

²⁸³ Na exibição da estrutura das cartas de Cirilo, recorremos aos vários resumos que académicos como P. Allen e Hans van Loon apresentam, normalmente a partir do trabalho charneira de P. Évieux. Cf. P. Évieux, *Cyrille d'Alexandrie, Ep. Fest. I-VI*, 114-116; Pauline Allen, «The Festal Letters of the Patriarchs of Alexandria: Evidence for Social History in the Fourth and Fifth Centuries», em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, ed. Doru Costache, Philip Kariatlis e Mario Baghos (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 178-179.

A quinta e última parte é a *práxis* tradicional: anuncia-se a data do jejum quaresmal, da Semana Santa, da Páscoa e do Pentecostes. De notar que, com Cirilo, apesar de se indicar o início da “semana dos festejos da Páscoa salvífica”, o período quaresmal perfaz o total de quarenta dias, incluindo a Semana Santa. Não temos, portanto, a presença de um período de seis dias extra de jejum “pré-pascal”, como era o caso da prática no tempo de Atanásio.

d) Elenco e aproximação temática às Cartas Festais

Como exposto acima, cada carta festal tem um tema central que guia a proclamação do jejum quaresmal e do convite à participação nas festividades pascais. Na tabela que se segue, resumindo o estudo detalhado de Hans van Loon sobre o assunto,²⁸⁴ elenca-se o conteúdo geral de cada uma das cartas:

N.º	Ano	Tema
1	414	A importância e o modo de jejuar; impiedade dos judeus
2	415	Interpretação alegórica dos sacrifícios veterotestamentários
4	416	“Tipos” são superados pela realidade; judeus permanecem nos “tipos”
5	417	Interpretação dos dois filhos de Abraão e do sacrifício de Isaac
6	418	Paganismo nega a liberdade; interpretação dos ritos e festas veterotestamentários
7	419	A importância da caridade; problemas com camponeses egípcios
8	420	Persistência da violência rural egípcia; rejeição de cristologia de 2 Filhos ²⁸⁵
9	421	Primavera como tipo da vida nova em Cristo; o erro do politeísmo
10	422	O Espírito Santo e a prática da virtude conformam-nos a Cristo
11	423	A importância da caridade; o perigo das riquezas; lições da história de Israel
12	424	O erro do Politeísmo; a Trindade
13	425	A Encarnação e a salvação em Cristo
14	426	A ascese conduz à virtude; o erro da astrologia
15	427	A luta contra as paixões; o motivo da Encarnação
16	428	Primavera fala da Redenção; Lei precede Cristo como o “tipo” a realidade
17	429	Cristo é um só, embora as naturezas sejam diferentes
18	430	Oração e Jejum devem acompanhar-se; salvação pelo Verbo Encarnado
19	431	Lei é uma ajuda, mas não salva; salvação em Cristo
20	432	Erro da cristologia de 2 Filhos derrotado
21	433	Jejum como prelúdio da incorrupção; o erro dos judeus e o seu castigo
22	434	Lei oferece “tipos” dos sacrifícios espirituais agradáveis a Deus
23	435	Cristo veio salvar não só Israel, mas todas as nações
24	436	Obras devem ser feitas com fé; a salvação vem por Cristo, não pela Lei
25	437	Deus disciplina os seus filhos
26	438	Politeísmo provoca ira divina; Cristo é o Sumo-Sacerdote misericordioso
27	439	Amigos de Deus demonstram virtude; riqueza terrena é insegura

²⁸⁴ Cf. Hans van Loon, *Living in the Light of Christ* (Late Antique History and Religion 15) (Peeters: Leuven, 2017), 11-18.

²⁸⁵ Note-se a presença deste tema antes da elevação de Nestório à Sé de Constantinopla.

N.º	Ano	Tema
28	440	Festas veterotestamentárias são “tipos”; Faraó é “tipo” de Satanás
29	441	Lei é “tipo” da verdade; a graça vem pela fé em Cristo
30	442	Lei não salva, mostra o pecado; Prefigurações do Batismo

Tabela 1: Elenco temático das cartas festais de Cirilo de Alexandria, segundo Hans van Loon

Olhando globalmente para o conteúdo das cartas, verificamos que o tema que mais preocupou a exposição teológico-pastoral de Cirilo foi, além da típica exortação à virtude, o da apresentação do modelo exegetico da tipologia como leitura da realidade a celebrar. Além disso, Cirilo parece obcecado, ano após ano, em mostrar a insuficiência da Lei e em polemizar contra os judeus. Importa perceber o porquê deste tema ser ubíquo na abordagem ciriliana.

Como já vimos no final do capítulo precedente, Cirilo entende a mistagogia como a incorporação progressiva e contínua dos crentes aos mistérios salvíficos operados por Cristo. Como essas realidades não podem ser abarcadas na totalidade pela razão humana (dado serem “mistérios”), foram, pela condescendência divina, manifestadas através de “sombras” e “tipos” (*gr*: *σκιαί* e *τύποι*), de forma a se poder elucidar, através de realidades “meramente” humanas, a ação salvífica de Deus na História. E é aqui que o método tipológico entra com força: para percebermos a ação salvífica de Deus na História de hoje (pela *δαδουχία* do Espírito), onde os mistérios de Cristo se tornam realidade através de figuras simbólicas (como os sacramentos), devemos primeiro compreender como é que essa mesma ação divina – porque realizada pelo mesmo Deus – se manifestou “em figura” na economia veterotestamentária.²⁸⁶

Daí a importância que Cirilo atribui à compreensão do verdadeiro significado da Lei e da sua função na economia salvífica para os seus fiéis. Para Cirilo, a Lei de Moisés, por ser ela mesma construída à base de “sombras”, tinha inscrita em si mesma a necessidade de apontar para a realidade. A Lei, para Cirilo, mostrava-se já soteriologicamente inadequada, dado apontar ela mesma para a realidade última que salva – Cristo. Seguindo a lógica exposta no nono capítulo da Carta aos Hebreus, Cirilo esforça-se por mostrar constantemente que a sua leitura – a leitura cristã da realidade – é guiada pelo sentido verdadeiro das escrituras que os próprios judeus usam. Se estes chegam a outras conclusões que não as de Cirilo, é porque preferem ficar na leitura velada pelas “sombras” e presa nos “tipos”, não apreendendo a realidade tal como ela é. Este é o sentido que deve guiar o leitor ao aproximar-se das cartas festais cirilianas: o constante “anti judaísmo” de Cirilo não é uma espécie de antissemitismo primitivo, mas uma

²⁸⁶ Cf. John J. O’Keefe, «Introduction», em *St. Cyril of Alexandria, Festal Letters 1-12* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009), 11.

ferramenta retórica e exegética requerida pelo método que este Padre utiliza na sua aproximação tanto ao texto bíblico como à realidade dos mistérios que quer apresentar.²⁸⁷

Assim, a aproximação de Cirilo à tarefa de proclamar a chegada das festas pascais segue sempre o modelo de chamar os fiéis a entrar na dinâmica da passagem dos “tipos” à realidade. Ora, ter isto em conta ajuda-nos a compreender o porquê de este Prelado apresentar a celebração pascal como figurada não só pelas escrituras antigas, mas até pela própria natureza. Cirilo irá apresentar a leitura cristã da realidade como uma ferramenta especialmente usada na polémica contra o paganismo, que vê nas forças naturais uma ação decorrente da vontade fatalística dos deuses que as governam. Diversas vezes fala da Primavera como “tipo” da obra redentora de Cristo, ou então das calamidades naturais sentidas no Egito como uma pós-figuração das grandes catástrofes que assolavam os povos bíblicos que se afastavam de Deus.²⁸⁸

Concretizando, assim compreendidas à luz da tradição alexandrina e da prática batismal egípcia, as cartas festais de Cirilo revelam-se como instrumento formativo contínuo, destinado a sustentar e desenvolver a vida cristã recebida no Batismo. Com esta base estabelecida, podemos agora proceder a uma análise dos textos que, ano após ano, formaram a comunidade cristã na grande Metrópole de Alexandria.

2. O “Kerygma” mistagógico de Alexandria: análise do conteúdo das Cartas Festais

Com o intuito de aprofundar a leitura teológica das cartas festais de Cirilo de Alexandria, torna-se agora pertinente proceder a uma análise detalhada dos seus conteúdos, tomando como ponto de partida a leitura comentada de uma epístola exemplar, de forma a que o leitor possa visualizar o conteúdo global que a leitura de uma carta festal proporciona.

Esta leitura servirá, assim, de chave de entrada para uma abordagem temática mais ampla, onde se procurará evidenciar os grandes eixos que atravessam o conjunto das cartas festais. A análise que se segue ao ponto 2.1. será, por isso, articulada em torno de núcleos

²⁸⁷ Este foi o argumento principal da tese de doutoramento de Lee Blackburn Jr., orientada por um dos académicos mais versados na obra de Cirilo, Brian Daley. Cf. B. Lee Blackburn Jr., *The mystery of the synagogue: Cyril of Alexandria on the Law of Moses* (Doctoral dissertation: Graduate Program in Theology, Notre Dame, Indiana, 2009), 118-134.

²⁸⁸ Cf. John J. O’Keefe, «Introduction», 7-8; veremos adiante o exemplo concreto deste tipo de leitura da realidade na carta festal n.º 25.

mistagógicos centrais, procurando mostrar de que modo Cirilo, ao longo de três décadas de episcopado, formou espiritual e teologicamente o seu povo através deste género epistolar.

2.1. Leitura comentada da Carta Festal n.º 25

A Carta Festal n.º 25, escrita para o ano 437, revela com brevidade e clareza a estrutura, os motivos exegéticos e os apelos pastorais que caracterizam este género literário em Cirilo. O seu conteúdo permite visualizar, de forma concentrada, os principais elementos da mistagogia ciriliana: a convocação à vida ascética, a leitura tipológica da Escritura, a denúncia da insuficiência da Lei, e a proclamação da salvação operada por Cristo.

a) Prólogo exortativo

Cirilo começa por proclamar o toque da “trombeta espiritual”, pós-figuração das trombetas que anunciavam a chegada das festas da Antiga Aliança:

Vinde novamente, impulsionados pelo tempo oportuno, para seguir a instrução exposta pelos mandamentos divinos; tomemos, por assim dizer, a sagrada trombeta, e gritando fortemente, digamos: “Exultai, ó justos, no Senhor!”²⁸⁹

Imediatamente Cirilo dá-nos a razão para podermos esperar a festa, pondo em primeiro plano que é o próprio Cristo que nos exorta pela sua “economia da carne”, e pondo em evidencia o que nos introduz nessa “economia”:

O Verbo de Deus Unigénito proclama-nos uma festa espiritual: o poder da economia segundo a carne. [...] [Ele] não perdeu as dignidades naturalmente suas, [mas] assumiu carne e sangue para nos tornarmos participantes (lit.: para que comunguemos) da sua

²⁸⁹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.903C: «φέρει δὴ πάλιν, καιροῦ παραθήγοντος, ἐπὶ τὸ χρῆναι πληροῦν τὰ τοῖς θείοις θεσπίσμασι διηγορεν μένα τὴν ἱερὰν ὥσπερ ἀναλαβόντες σάλπιγγα, καὶ μέγα τι καὶ γεγωνὸς ἀνακεκραγόντες, λέγωμεν “Ἄγαλ λιῶσθε, δίκαιοι, ἐν τῷ κυρίῳ.”».

natureza divina, tirando proveito espiritual da junção²⁹⁰ a Ele. Pois unimo-nos estreitamente a Ele pela fé e santidade, e pelas boas obras segundo a piedade.²⁹¹

A nossa união com Cristo vem, na exortação inicial da Carta, descrita como procedendo da fé e das obras. Daqui Cirilo tirará o mote para o tema a apresentar. Após este convite à celebração espiritual, Cirilo volta-se para uma análise da condição humana, marcada pela fragilidade moral e pela corrupção.

b) A condição decaída da vida

Cirilo procede agora para a corroboração da necessidade de celebrar a Páscoa. De modo a preparar a comunidade crente para a receção do anúncio salvífico, começa por enumerar os muitos males que assolam quem não ousa juntar-se à exultação que convocou inicialmente:

Há alguns que se alegram com o mundo, engordando a sua carne pela extravagância na comida. Deleitam-se também noutras coisas, dando-se a impulsos desenfreados que levam a toda a sorte de imoralidade. Mas a autoindulgência acaba no castigo, trazendo com ela a cruel e inescapável punição pelo amor à carne. Pois “aqueles que semeiam na carne colherão da carne a corrupção”.²⁹²

Tendo apenas em vista o início desta carta festal, não podemos perceber exatamente quem é que Cirilo tem em mente quando fala “dos que se alegram com o mundo”. Pode ser um tipo de pessoas específico ou então uma figura literária que usa para falar dos que não são de Cristo, caricaturando a vida pagã como uma “indulgência nos prazeres”. Mais adiante, à medida que Cirilo for aplicando a história salvífica à realidade que tem diante de si, teremos uma melhor perceção sobre quem são estes implicados na invetiva do mistagogo.

²⁹⁰ É interessante Cirilo optar por usar o termo “*συναφεία*” para falar da união dos crentes a Cristo, dado este termo ter sido o mais usado por Nestório para descrever o que entendia como a “junção” das duas naturezas em Cristo. De notar que estamos no ano 437, já depois de acordada a União com os antioquenos e de Cirilo ter escrito longamente contra o uso deste termo na formulação dogmática da Encarnação, preferindo falar de uma *ἔνωσις* das duas naturezas na Pessoa do Verbo. Cirilo parece arranjar maneira de incorporar o termo antioqueno na linguagem teológica, o que revela um posicionamento teológico e um temperamento que privilegia o consenso ao invés da exclusão do diálogo e da proibição linguística.

²⁹¹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.903C: «*Εορτήν γάρ ἡμιν ἀποφαίνει πνευματικὴν τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τὴν δύναμιν ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, [...] οὐχὶ τῶν ἐμπεφυκόντων ἀπολισθῆσας ἀξιωματῶν, ἐν προσλήψει δὲ μᾶλλον γεγονώς σαρκὸς καὶ αἵματος, ἵνα καὶ ἡμεῖς τῆς θείας φύσεως γενώμεθα κοινωνοί, τῇ πρὸς αὐτόν συναφείᾳ πνευματικῶς τὸ χρῆμα κερδαίνοντες. Κολλώμεθα γάρ αὐτῷ διὰ πίστεως καὶ ἀγιασμοῦ, καὶ τῶν εἰς εὐσέβειαν ἀνδραγαθημάτων.*»

²⁹² Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.904A; «*Ἀγαλλιῶνται μὲν γὰρ τῷ κόσμῳ τινὲς τὴν σάρκα καταπιαίνοντες τῇ τῶν ὧν πολυτελείᾳ. Τρυφῶσι δὲ καὶ ἑτέρως ἀχαλίνους ἄπτοντες ὁρμαῖς πρὸς πᾶν ὅτιοῦν τῶν ἐκτοπωτάτων. Ἀλλ' ἐκτελεντα πρὸς κόλασιν ἢ τρυφῇ, καὶ τῆς φιλοσαρκίας τὸ πέραρ, ἀπηνῆ καὶ ἄφικτον αὐτοῖς ἐπαρτήσασα δίκην. “Ὁ γὰρ σπεῖρων, φησὶν, εἰς τὴν σάρκα, ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν.”*»

De qualquer forma, o que está claro para o Bispo de Alexandria é que a atitude do cristão deve ser a de não se deixar levar pelo mesmo caminho, sob pena de cair sob o império da *φθορά*, da corrupção (algo que é fundamental, como já vimos, na visão que Cirilo tem do mundo). É a corrupção e o alastrar dos seus efeitos, o que torna tão necessária a Encarnação do Verbo, sem a qual a tendência à desintegração não poderia ser contrariada e a escravidão às paixões vencida pelos seres humanos.

Ainda na meditação sobre a condição deplorável dos que se banqueteiam durante a vida, Cirilo traz agora o exemplo do Antigo Testamento:

O divinamente inspirado profeta Amós também chora de amor por aqueles que se habituaram a viver desta forma; diz ele, “[...] eles bebem vinho muito filtrado e ungem-se com os melhores óleos e nada sofreram com a ruína de José. Por isso, agora serão cativos quando o senhorio dos poderosos começar.” Vês como uma vida sem valor acaba? Ele diz que serão cativos aqueles que pensam que as coisas passageiras, transitórias da vida são permanentes e duradouras, e que valorizam uma vida que vai contra as leis divinas.²⁹³

c) Tema central: Deus disciplina os seus filhos

Depois de um pequeno parágrafo onde compara a vida sujeita à corrupção, que se herda pela indulgência da carne, com uma vida segundo a vontade de Deus para os seus filhos, Cirilo começa a meditação para esse ano:

Ora, a Divindade é por natureza livre de toda a ira. Mas não tolera aqueles que têm inclinações desenfreadas para o que é mau. Assim é o que, em relação a ela [a Divindade], chamamos ira, usando linguagem apropriada a nós próprios. Pois seria impossível significar doutra forma a certas pessoas o que nos é superior, a divina e inefável natureza.²⁹⁴

De seguida vai explicar quando é que Deus “faz sentir” a sua ira, e o porquê de isso ser benéfico para nós:

²⁹³ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.904A: «Τοῖς οὕτω βιοῦν εἰωθόσι καὶ ὁ θεσπέσις προφήτης Ἀμὼς τὸ ἐξ ἀγάπης δά κρυον ἐπιστάζει, λέγων. “οἱ πίνοντες τὸν διυλισμένον οἶνον καὶ τὰ πρῶτα μύρα χριόμενοι καὶ οὐκ ἔπασχον οὐδὲν ἐπὶ τῇ συντριβῇ Ἰωσηφ. διὰ τοῦτο νῦν αἰχμάλωτοι ἔσονται ἀπ’ ἀρχῆς δυναστῶν.” Ὅρας ὅποι καταστρέφει τῆς ἐξιτήλου ζωῆς τὸ πέρας; Αἰχμαλόντους ἔσεσθαί φησι, τοὺς τὰ φεύγοντά τε καὶ παριπτάμενα τοῦ παρόντος βίου πράγματα πεπηγέ ναι τε καὶ ἐστάναι νομίζοντας, καὶ τὴν τοῖς ἱεροῖς ἀπάδουσαν νόμοις τιμῶντας ζωὴν.»

²⁹⁴ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.905A: «Ἀόρητον μὲν γὰρ τῇ φύσει τὸ θεῖον. Πλὴν οὐκ ἀνέχεται τῶν ἀσχέτως ἀπονενευκότων ἐπὶ γε τὸ δεῖν ἐργάζεσθαι πονηρά. Καὶ τοῦτό φαμεν ἐπ’ αὐτοῦ τὴν ὀργὴν ταῖς καθ’ ἡμᾶς αὐτοὺς κεκρημένοι φωναῖς. Οὐ γὰρ ἦν ἐτέρως δύνασθαι κατασημῆναί τισι τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς, ἥτοι τὰ ἐνόντα τῇ θεῖα τε καὶ ἀρρήτῳ φύσει.

Quando, assim, Ele [Deus] nos vê inclinados à indolência, mergulhados no pântano da libertinagem (lit.: sendo amantes da carne)²⁹⁵ e bastante indiferentes à necessidade de sermos educados pelas suas leis e apressar-nos a realizar toda a obra boa e razoável, então imita aqueles que são os melhores pais, e puxa do chicote. Pois seria fácil para alguns presunçosos supor que Ele não seria bom se não limitasse a sua indolência com medidas convenientes, e assustasse rumo a melhores caminhos aqueles cujos propósitos eram afastar-se do que é melhor para si [mesmos], [...] e atirarem-se disparatamente para a cova da perdição.²⁹⁶

Depois de citar a epístola aos Hebreus sobre a educação dos pais ser mal recebida no momento em que é exercida, mas bem acolhida quando se vêem os frutos no crescimento e amadurecimento daquele que se deixa corrigir,²⁹⁷ Cirilo apresenta agora onde quer chegar, lançando a argumentação para a narrativa histórico-salvífica:

Deus, então, disciplina por amor. [...] Apesar de poder, sem impedimento, infligir uma punição proporcional às nossas faltas, Ele nivela, de alguma forma, a sua medida à fraqueza dos transgressores; ele perturba em vez de castigar. E para que possamos mostrar que o que dizemos não é falso, apresentemos como prova aquilo que aconteceu aos antigos no seu tempo. Relatemos o que lhes aconteceu, porque a Sagrada Escritura diz algures: “Estas coisas aconteceram-lhes simbolicamente, mas foram escritas para nossa instrução, que estamos no fim dos tempos.”²⁹⁸

Como lhe é habitual, Cirilo irá agora usar a apresentação das prefigurações veterotestamentárias para estear a sua mensagem.

O Deus de todo o orbe deu, por Moisés, a Lei aos israelitas, que servia para todos de guia seguro e era capaz de coroar com a glória da justiça os que se achavam totalmente determinados a dar-lhe cumprimento, como é devido. Mas eles falharam no seu propósito

²⁹⁵ Aqui, como nalguns dos seguintes excertos mais extensos, tomamos a tradução menos literal (mas que expressa as imagens peculiares do que Cirilo quer transmitir) que fizeram os académicos da coleção *The Fathers of the Church*. Cf. *Ep. Fest. XXV*, 1, *FotC* 127, 145.

²⁹⁶ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.905B: «Ὅταν τοίνυν εἰς τὸ ράθυμον ἀπονεύσαντας, καὶ τοῖς τῆς φιλοσαρκίας τέλμασιν ἐμβεβηκότας θεάσεται, καὶ τοῦ μηδενὸς ἀξιοῦντας λόγου τὸ χρῆναι τοῖς παρ' αὐτοῦ παιδαγωγεῖσθαι νόμοις, εὐθύ τε παντὸς ἵεναι καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ πράγματος. Τὸ τῆνικάδε λοιπὸν τοὺς ἀρίστους τῶν πατέρων ἀπομιμούμενος ἐπανατείνει τὴν μάστιγα. Καὶ γὰρ ἦν εἰκὸς ἀποτολμῆσαι τινας, οὐδὲ ἀγαθὸν οἶσθαι πως αὐτὸν ὑπονοεῖν, εἰ μὴ σθμμέτροις κινήμασιν ἀνακόπτει τὸ ράθυμον, καὶ μετα σοβεῖ πρὸς τὸ ἀμεινον τοὺς οἷς ἂν εἶν σκοπός, ἀπο κομίζεσθαι μὲν τῶν ὅτι μάλιστα λυσιτελεσάτων αὐτοῖς, καὶ εἰς τὸ τῆς ἀπωλείας βάραθρον ἀσυνέτως καταπηδᾶν.

²⁹⁷ Cf. Hb 7, 7-11.

²⁹⁸ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. PG 77.905C: «Παιδεύει δὴ οὖν ἐξ ἀγάπης Θεός. [...] Καίτοι γὰρ ἀναλόγως τοῖς ἡμετέροις παῖσμασι τὰς δίκας ἐπενεγκεῖν ἀδιακώλυτως ἐξόν, συνεμέτρησέ πως ταῖς τῶν πλημμελούντων ἀσθενείαις τὸ κίνημα. Καὶ θορυβεῖ μᾶλλον, ἢ κολάζει κατὰ ἀλήθειαν. Ἵνα δὲ τὸν ἑαυτῶν λόγον ἀποφύημεν οὐ κατεψευσμένον, φέρε παραγάγωμεν εἰς μέσον τὰ τοῖς ἀρχαίοις ἐπενηνεγμένα κατὰ καιροῦς. Καὶ ἐφ' ὅτῳ γεγόνασιν ἀφηγώμεθα. Ἐφη γάρ που τὸ Γράμμα τὸ ἱερὸν, ὅτι “Ταῦτα τυπικῶς σθνήβαινε ἐν ἐκείνοις. Ἐγρᾶφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντησεν.

e, rejeitando o seu pedagogo, trouxeram para si próprios a incriminação de desobediência.²⁹⁹

O crime que Cirilo decide destacar com os exemplos do Antigo Testamento é atestado pelos vários profetas que cita como testemunhas contra Israel. Depois de citar Oseias e Miqueias, ressalta, por fim, a passagem de Isaías 5, 8-9:

Ainda outro profeta exclama, “Ai dos que juntam casa com casa e campo com campo, para tirarem algo ao vizinho! Por acaso habitareis sozinhos na terra? Pois estas coisas chegaram aos ouvidos do Senhor dos Exércitos.” Pois aqueles cuja avareza é incontável, que estão sempre ávidos de juntar à sua propriedade não o que é deles, mas o que é do vizinho, desejam talvez ser os únicos habitantes na terra, sem ter de aturar vizinhos. Isto foi o que alguns dos antigos fizeram, desdenhando as leis divinas.³⁰⁰

Começamos assim, a poder delinear a mensagem que o Arcebispo quer fazer passar: pretende destacar aqui o pecado da avareza e da extorsão. Quando continua a apresentar o que aconteceu aos avarentos da nação de Israel, Cirilo usa Am 4, 6.9³⁰¹ para atestar o facto de Deus os punir não com desastres que destruíssem ativamente aquilo que tinham construído (por exemplo, com calamidades semelhantes a chuvas de fogo, ecoando a destruição de Sodoma e Gomorra), mas deixando corroer, pouco a pouco, os meios de subsistência daquela gente:

Reparem como [Deus] não atacou os pecadores com um fogo do alto. Em vez disso, incomodou-os, reduzindo as suas dependências vitais. Fê-lo como uma espécie de aviso para desistirem dos seus caminhos desordenados e abraçarem o que é melhor. [...] “Porque me negligenciaste, diz o Senhor, os teus caminhos e as tuas ações fizeram-te estas coisas.”³⁰²

A mensagem de Cirilo é a de que Deus deixa o pecado humano trazer as suas consequências malévolas sobre quem o comete, para depois esperar dos implicados o arrependimento. Para

²⁹⁹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 2*. PG 77.906B: «Οὐκοῦν ὁ τῶν ὅλων θεός, τεθεσμοθέτηκε μὲν διὰ Μωσέως τοῖς ἐξ Ἰσραὴλ, τὸν διυθύνοντα, νόμου πρὸς πᾶν ὅτιον τῶν ἐπαινουμένων, καὶ τοῖς τῆς δικαιοσύνης αὐχλήμασι στεφανοῦν δυνάμενον τοὺς ὅτι προσήκει περαίνειν αὐτόν εὖ μάλα διεγνωκότας. Οἱ δέ, ἡμάρτανον σκοποῦ, καὶ διωσάμενοι τὸν παιδαγογόν, σφᾶς αὐτοὺς ἐνέεισαν τοῖς τῆς ἀπειθείας ἐγκλήμασιν.

³⁰⁰ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 2*. PG 77.908A: «Ἀνεφώνει δέ τις καὶ ἕτερος τῶν προφητῶν: “Οὐαὶ οἱ συνάπτοντες οἰκίαν πρὸς οἰκίαν, καὶ ἀγροὺς πρὸς ἀγρόν ἐγγίζοντες, ἵνα τοῦ πλησίον ἀφέλωνται τι. Μὴ οἰκήσετε μόνοι ἐπὶ τῆς γῆς; Ἐκούσθη γάρ εἰς τὰ ὦτα Κυρίου Σαβαώθ ταῦτα.” Οἱ γὰρ ἀκάθεκτοι πρὸς πλεονεξίαν, αἰ τοῖς οὐσι προστιθέναι ἀποιδάζοντες, τὰ οὐκ αὐτοῖς μᾶλλον, τοῖς δὲ πέλας προσήκοντα, τάχα που καὶ μόνοι τὴν γῆν οἰκήσιμον ἔχειν ἐπείγονται, γειτόνων οὐκ ἀνεχόμενοι. Ταῦτα τινες ἔδρων τῶν μάλα, θεῶν ὑπεροορῶντες νόμων.

³⁰¹ «E eu dar-vos-ei dor de dentes em todas as vossas cidades, e falta de pão em todos os vossos lugares. E não vos voltastes para mim, diz o Senhor. Atingi-vos com febre e icterícia. Multiplicastes os vossos jardins; a lagarta comeu as vossas vinhas, os vossos figueirais e os vossos olivais. E não vos voltastes para mim, diz o Senhor.» [LXX]

³⁰² Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 2*. PG 77.908D-909A: «Ἄθρει δὴ οὖν ὅπως, οὐ πῦρ ἀνωθεν ἐπιφέρει τοῖς ἡμαρτηκόσιν. Ἐθροῦβει δὲ μᾶλλον συστέλλων τὰ ζωαρκεῖ. Καὶ ὑπόμνησιν ὥσπερ τινὰ τό χρήμα ποιούμενος, τοῦ χρήναι μεθέντας τὸ διαβιοῦν ἐκνόμως, τῶν ἀμενόνων ἔραν. [...] “Ὅτι ἐμοῦ ἡμέλησας, λέγει Κύριος, αἱ ὁδοί σου καὶ τὰ ἐπιτηδεύματά σου ἐποίησαν ταῦτά σοι.”

poder preparar a audiência a acolher a mensagem pascal – que anuncia os frutos desse mesmo arrependimento “que conduz à vida” – Cirilo relata tragicamente como o que os profetas anunciaram se aplica aos seus tempos:

Assim foi para com eles. Consideremos agora o que nos concerne a nós, se vos parecer bem. É que às vezes as chuvas falham, apesar de ser a estação em que deveriam ser abundantes, [...] os campos não produzem colheita, o fruto maduro apodrece, e aparecem doenças corporais severas e incuráveis. Depois surgem os sons de luto, lamentação e desespero, e as cidades e vilas perdem grande parte da população. Vinde, então, sigamos o exemplo dos melhores médicos e consideremos diligentemente qual a razão para tal desgraça.³⁰³

d) Anúncio salvífico

Cirilo começa por expor a razão da corrupção reinar sobre a criação. Seguindo a narrativa histórico-salvífica apresentada na Escritura, vê no pecado a origem da “infecção” da criação com o veneno destrutivo do decaimento e da corrupção:

[esta situação] tem, como uma espécie de má raiz, o pecado multiforme. É dele que as nossas dificuldades nascem, e ninguém que tenha chegado a uma certa percepção da nossa situação, conduzido pelo que aconteceu aos antigos, atribui qualquer outra origem às coisas [que são] naturalmente nocivas.³⁰⁴

Apesar de ser essa a situação dramática da humanidade, Cirilo remete imediatamente a exposição da cura pela benevolência divina, também ela manifestada pelos antigos profetas, citando Am 5, 14,³⁰⁵ por exemplo. É pelo arrependimento sincero que a cura do grande mal que afeta e macula a humanidade – o pecado – se desfaz na sua origem, e o ser humano pode abrir-se a receber o que a Páscoa de Cristo traz:

Movamos os nossos corações para onde possam querer o bem, pois a negligência é indesculpável. O próprio Filho apareceu-nos do Céu, e recebemos como nosso guia Aquele que ilumina os céus e faz cintilar os poderes celestes. Pois o Verbo Unigénito de Deus, sendo Deus por natureza, e tendo aparecido de Deus, participou de sangue e carne, e tornou-

³⁰³ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 2. PG 77.912A: «Ὁδε μὲν οὖν τὰ ἐκείνων. Τὰ δὲ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς πολυπραγμονῶμεν, εἰ δοκεῖ. Ὑετῶν μὲν γὰρ καθέσεις ὀκνοῦσιν ἔσθ' ὅτε, [...] Ἀργῶν ἀκαρπία, τῶν ὀρίμων καταφθοραί. Ἀρρώστιαί σωμάτων δεινὰ καὶ παγχάλεποι. Λύπαι τὸ ἐντεῦθεν, κομποὶ τε καὶ θρῆνοι, καὶ σπανανδρία πολλή κατὰ πόλεις καὶ κώμας. Φέρε δὴ οὖν τοὺς τῶν ἱατρῶν εὐτεχνεστάτους ἀπομιμούμενοι, πολυπραγμονῶμεν εὐφρόνως τῆς τοιαύτης συμφορᾶς τὴν πρόφασιν.

³⁰⁴ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 3. PG 77.909B-C: «Ἐχει τοίνυν ρίζαν ὥσπερ τινὰ πονηράν τὴν πολύμορφον ἁμαρτίαν. Ἐκεῖθεν ἡμῖν ἀνίσχει τὰ μοχθηρὰ: καὶ τῶν ἀνιαν πεφουκότων τὴν γένεσιν, οὐχ ἑτέραν φαίτης ἂν ὥς ἀπὸ γε τῶν τοῖς μάλα συμβεβηκότων εἰς κατάληψιν τῶν καθ' ἡμᾶς εὖ μάλα χειραγωγούμενος.

³⁰⁵ «Procurai o bem e não o mal, para que vivais. E assim estará convosco o Deus Todo-Poderoso». [LXX].

se um ser humano na economia, para que nos pudesse exercitar em toda a virtude, versar nos melhores empreendimentos, e estabelecer no verdadeiro conhecimento de Deus.³⁰⁶

Descrevendo o que Cristo fez na economia, Cirilo usa vocabulário semelhante ao dos cultos místéricos para falar do que o Verbo fez durante toda a história humana, desde que preparava a sua vinda, até realizar a Redenção:

Ele revestiu-se da nossa carne e harmonizou-se com os seres humanos, [...] iniciando as revelações sagradas entre a raça de Israel. [...] mas quando se endureceram e se tornaram intratáveis e [...] acabaram por crucificá-Lo, Ele abandonou-os e deu-Se à multidão dos gentios. [...] Mas como nos tinha prometido a ressurreição dos mortos, tornou o sofrimento suportável, para que, tendo esmagado a morte ressurgindo da morte, se tornasse as “primícias daqueles que adormeceram”, e nós pudéssemos acreditar firmemente que Ele destruirá a corrupção e eliminará o ataque da morte aos nossos corpos, porque sendo Deus, é por natureza a Vida e o Dador da vida.³⁰⁷

A última exortação prende-se com o facto de Cristo, pelo seu retorno como Juiz, nos colocar em expectativa escatológica, um motor fundamental na formação contínua:

E para que ele nos pudesse abrir um caminho acessível e fácil, ascendeu ao Pai que está nos Céus. [...] Como, então, nós devemos prestar contas ao Juiz, purifiquemo-nos de toda a mancha da carne e do espírito. Pratiquemos toda a espécie de virtude. Amemos a justiça, a caridade, a continência, a afeição mútua e o amor aos pobres. Apiedemo-nos dos órfãos, limpemos as lágrimas das viúvas e visitemos os presos. Suportemos os enfermos com a nossa preocupação e, numa palavra, estejamos prontos a realizar toda a forma de virtude. Pois é assim, assim mesmo, que seremos agradáveis a Cristo, o Salvador de todos nós.³⁰⁸

³⁰⁶ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 3*. PG 77.911D-912A: «Μεταστήσωμεν τὰς ἑαυτῶν καρδίας ἐπὶ τὸ δρᾶν ἐθέλειν τὰ ἀγαθὰ. Καὶ γὰρ εἰσὶ πῶς καὶ ἀποφάσιστα παντελῶς τὰ τῆς ῥαθυμίας ἐγκλήματα. Αὐτὸς γὰρ ἡμῖν ἐξ οὐρανῶν ἐπέφανεν ὁ Υἱός, καὶ παιδευτὴν ἐλάχομεν τὸν καταφωτίζοντα μὲν οὐρανοῦς, καταφαιδρύνοντα δὲ καὶ αὐτὰς τὰς ἄνω δυνάμεις. Θεὸς γὰρ ὢν φύσει, καὶ ἐκ Θεοῦ πεφηνῶς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, μετέσχευ αἵματος καὶ σαρκός, καὶ ἐννηθρώπησεν οἰκονομικῶς, ἵν' ἡμᾶς ἀποφῆνῃ καὶ ἀρετῆς ἀπάσης ἐπιστήμονας, καὶ ἀρίστων σποθδασμάτων ἐπιμελτάς, καὶ τῆς ἀληθοῦς θεογνωσίας γεγονότας ἐν καλῷ.»

³⁰⁷ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 3*. PG 77.912B: «Τὴν ἡμῶν ἡμπέσχετο σάρκα, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη, [...] καὶ ἀπῆρξατο μὲν τῶν ἱερῶν θεσπισμάτων παρὰ γε τοῖς ἐξ αἵματος Ἰσραὴλ. [...] Ἐπειδὴ δὲ γεγόνασιν σκληροὶ ἄτεγκτοι, καὶ [...] εἴτα τε λευτῶντες ἐσταύρωσαν, ἀποπεφοίτηκεν αὐτῶν, καὶ ταῖς τῶν ἐθνῶν ἀγέλαις ἑαυτὸν ἐχαρίσατο. Ἦν μὲν γὰρ οὐκ ἀμύχανον αὐτῷ τὸ μὴ ἀνασχέσθαι παθεῖν. Ἐπειδὴ δὲ τὴν τῶν νεκρῶν ἀναβίωσιν ἡμῖν ἐπηγγείλατο, φονητὸν ἐποιήσατο τὸ παθεῖν: ἵνα πατήσας τὸν θάνατον, καὶ ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν, „ἀπαρχὴ γένηται τῶν κεκοιμημένων,“ καὶ ἀραρότως πιστεύω μιν, ὅτι καταλύσει τὴν φθορὰν, καὶ τῶν ἡμετέρων ἀποσοβήσῃ σωματῶν τοῦ θανάτου τὴν ἔφοδον, ζωὴ κατὰ φύσιν ὑπάρχων καὶ ζωοποιός, ὡς Θεός.»

³⁰⁸ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 3*. PG 77.912C: «Ἵνα δὲ πρὸς τοῦτ' αὐτὴν ἡμῖν ἀποφῆνῃ βάσιμον καὶ εὐχάριστον τὴν εἰς τὰ ἄνω τριβὸν, ἀνέβη πρὸς τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς Πατέρα καὶ Θεόν. [...] ὡς οὖν ἀπολογεῖσθαι μέλλοντες τῷ κριτῇ, καθαρῶς ἑαυτοὺς ἀπὸ παντός μολυσμοῦ σαρκός καὶ πνεύματος. Κατορθώσωμεν πάντα τρόπον ἐπεικειάς. Τὴν δικαιοσύνην ἀγαπήσωμεν, τὴν ἀγάπην, τὴν ἐγκράτειαν, τὴν φιλαλληλίαν, τὴν φιλοπτωχίαν. Ἐλεήσωμεν ὀρφανούς, χήρας δάκρυον ἀνα κόψωμεν, ἐπισκευνώμεθα δεσμίους. Ἀρρώστουντας ἀνακηρώμεθα ταῖς φιλοφροσύναις, καὶ ἀπαζαπλῶς, πᾶν εἶδος ἀρετῆς κατορθοῦν σπουδάσωμεν. Οὕτω γὰρ, οὕτως εὐαρεστήσωμεν τῷ πάντων ἡμῶν Σωτῇρι Χριστῷ.»

Assim, a carta culmina na apresentação do Mistério Pascal como resposta radical à decadência da condição humana.

e) Comunicação do calendário festivo

Para terminar a carta, o último parágrafo é o mais formal e direto de todos, dando-se o anúncio das datas que perfazem todo o ciclo pascal:

Começamos a santa Quaresma no dia quinze de Famenot, e a semana dos festejos salvíficos da Páscoa a dez de Farmuti, quebrando o jejum no dia quinze desse mês, ao fim das vésperas de Sábado, de acordo com a tradição evangélica. Celebramos a Festa no dia seguinte, a véspera de Domingo, dia dezasseis de Farmuti, somando depois as sete semanas da época da Páscoa, para que nos seja dada a companhia dos santos quando completarmos esta temporada correta e piedosamente, em Cristo Jesus, nosso Senhor, por quem e com quem seja dada glória a Deus Pai com o Espírito Santo por todos os séculos, Amen.³⁰⁹

A leitura comentada da Carta Festal 25 permite reconhecer, numa peça breve e pastoral, o amadurecimento pleno do modelo mistagógico que Cirilo de Alexandria foi articulando ao longo do seu magistério epistolar. Neste texto, todos os elementos tratados nos capítulos anteriores — a purificação ascética, a escuta espiritual da Escritura, a pedagogia divina do sofrimento, a economia do Verbo e a celebração litúrgica — convergem e revelam a sua coerência interna. A carta funciona, assim, como uma espécie de miniatura sintética de toda a mistagogia ciriliana: nela se reúnem o passado salvífico, o presente formativo e a tensão escatológica que conduz o fiel à plena comunhão com Cristo.

2.2. Análise da mistagogia ciriliana no epistolário festal

A leitura transversal de uma das cartas festais de Cirilo forneceu-nos o terreno para uma leitura mais global das restantes epístolas, nas quais se entrelaçam de forma variada os mesmos

³⁰⁹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV, 3*. PG 77.912D: «Ἀρχόμενοι τῆς μὲν ἁγίας Τεσσαρακοστῆς, ἀπὸ πέμπτης τοῦ Φαμενώθ μηνός: τῆς δὲ ἑβδομάδος τοῦ σωτηριώδους Πάσχα, ἀπὸ δεκάτης τοῦ Φαρμουθί μηνός, καταπαύοντες μὲν τοῦ νηστείας τῇ πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ τοῦ αὐτοῦ μηνός, ἐσπέρα βαθεῖα σαββάτου, κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν παράδοσιν. Ἑορτάζοντες δὲ τῇ ἐξῆς ἐπιφωσκούσῃ Κυριακῇ, τῇ ἐκκαδεκάτῃ τοῦ αὐτοῦ Φαρμουθί μηνός, συνάπτοντες ἐξῆς καὶ τὰς ἑπτὰ ἑβδομάδας τῆς ἁγίας Πεντηκοστῆς. Ἵνα καὶ τοῦτον τὸν καιρὸν ὀρθῶς καὶ μετ' εὐσεβείας δθαδραμόντες τῆς τῶν ἁγίων ἀξιοθῶμεν κοινωνίας, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, δι' οὗ καὶ μεθ' οὗ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ ἡ δόξα σὺν ἁγίῳ Πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.»

grandes temas formativos. A próxima secção propõe-se, pois, recolher essa tessitura espiritual, oferecendo uma visão temática global da mistagogia pascal tal como se desenha ao longo das cartas festais.

a) A solidariedade universal do destino humano

Ainda que o destinatário principal das cartas festais alexandrinas fosse a comunidade cristã egípcia, Cirilo não ignora que a sua mensagem era também um meio para chegar a todos os habitantes da Cidade e arredores, fossem eles cristãos, judeus ou pagãos. Não seria de admirar que o *Doctor Incarnationis* se dirigisse a toda a massa humana que partilha da natureza que o Verbo assumiu.

Como já vimos, a condição decaída da vida presente é, para Cirilo, um dos eixos fundamentais segundo o qual este autor lê a história humana. Assim, não é de admirar que Cirilo comece quase todas as suas exortações com um tema que diga respeito a todos: o da sujeição universal às consequências do pecado.

Em linha com a estrutura da carta de Paulo aos Romanos, Cirilo faz questão de tornar claro em quase todas as cartas festais que o problema fulcral que afeta os cristãos é o mesmo dos judeus e pagãos: os sofrimentos da vida presente resultam da corrupção e do decaimento natural consequente do pecado de Adão. Este, por sua vez, desencadeia uma corrente de reações exteriores e interiores ao ser humano que tolhem a sua liberdade, até o fazer assemelhar-se aos animais irracionais. Nas suas cartas festais, Cirilo medita várias vezes sobre o porquê de isto acontecer e a atitude a tomar face a tal realidade.

Na carta festal n.º 15, uma longa meditação sobre a batalha contra as paixões, Cirilo começa por colocar em questão a justiça divina face à punição legal, na Antiga Aliança, de pessoas que sofram males físicos (como a lepra, menstruação, as descargas noturnas ou o contacto com os mortos) acederem ao culto. O Bispo não ignora que possa haver quem ridicularize ou tenha aversão ao facto de a Lei de Moisés punir males que não são imputáveis à responsabilidade individual do crente.

A resposta de Cirilo insere-se no seu esquema de leitura tipológica, que já vimos anteriormente. Depois de dizer que a Lei foi dada como sombra da realidade, refere que as doenças corporais eram, para Israel, figura das deformações morais da humanidade:

Pois a letra da Lei compara a leprosos aqueles que, com respeito à sua moralidade, são mutáveis e inconstantes nas suas posições. (...) Fala também de alguém com um amor

incontrolável pela carne, (...) como que sofrendo precisamente da doença involuntária da descarga nortuna.³¹⁰

A escapatória a este estado de coisas não se dá, no entanto, pela Antiga Lei, apesar de esta providenciar meios para controlar o alastramento de tais consequências nefastas. Na carta festal n.º 29, Cirilo medita sobre a corrupção da humanidade e da insuficiência da Lei para a curar:

O pecado reinava sobre nós, e controlava toda a gente sobre a terra. Pois um tirano cruel nos oprimia, lançando-nos no fosso do prazer carnal, guiando facilmente a vontade de cada um para toda a espécie de males. E não havia maneira de ser libertado do jugo da sua arrogância. (...) Aqueles cuja mácula da maldade se tinha tornado permanentemente absorvida precisavam que a graça que vem da fé em Cristo brilhasse sobre eles. Pois seria impossível escapar, de outra forma, tanto das armadilhas do pecado, como da crueldade da tirania do Diabo.³¹¹

Cirilo pretende mostrar que a situação decaída da humanidade se torna opressora não simplesmente pela tendência natural aos males físicos e vícios morais. Retomando o tema paulino do sétimo capítulo da carta aos Romanos, é pela “tirania” da concupiscência da carne que o Diabo escraviza o ser humano, e o leva a forjar, à maneira dos descendentes de Caim, todo o tipo de falsas seguranças contra o decaimento natural que o aflige:

Há, nos membros da nossa carne uma certa lei inata que é natural e, por assim dizer, familiar, que nos faz erguer armas contra Deus criador, e coloca os nossos próprios pensamentos em oposição aos desejos do Espírito. (...) Assim, enquanto esta lei prevalece em nós e atua vêemente contra os desejos do Espírito, [enquanto] atira contra eles a sua vontade, e até nos força a atuar como bem entende, rende completamente hostis a Deus aqueles que parece controlar, expulsando a paz dos justos, afastando-os da afeição do seu criador.³¹²

³¹⁰ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XV, 2*. PG 77, 544A: «Λεπροῖς μὲν γὰρ παρεικάξει τὸ γράμμα τὸ νομικὸν τοὺς, ὅσον ἦκεν εἰς τρόπους, πολυειδεῖς τε καὶ πολυγνώμονας, καὶ μυρίοις ὅσοις ἐμπεποικιλμένους κακοῖς (...) καταβιάζεται γὰρ καὶ οὐχ ἐκόντα πολλάκις ἢ τῆς σαρκὸς φύσις, καὶ κέντροις αὐτὸν παραθήγει δεινοῖς εἰς ἐμφύτους ἡδονὰς μονονουχὶ δὲ καὶ ἀσχάλλοντος καταδράττεται, καὶ πρὸς ἀβουλήτους ἀποφέρει ῥοπὰς.»

³¹¹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXIX, 2*: PG 77, 977D-E: «Οὕτω γὰρ κατὰ πάντων τυραννύσης τῆς ἀμαρτίας, καὶ καθάπερ τινὸς ὁμίχλης ἐπὶ πᾶσαν κεχυμένης τὴν γῆν, τῆς διαβολικῆς τυραννίδος ὥφθημεν θήραμα... καὶ πρὸς τὰς σαρκικὰς ἡδονὰς ἐξέκλινε τὸ θέλημα. καὶ τὸ τῆς ἀμαρτίας παραλύσας κράτος, καὶ καθελὼν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου. (...) Ἐδει τοῖς ἐντετηγμένον καὶ δυσσάπῳνιπτον ἔχουσι τὸν ἐκ φαυλότητος ῥύπον, τὴν διὰ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ἀναλάβωσι χάριν. Οὐ γὰρ ἦν ἐτέρως δύνασθαι διαφυγεῖν καὶ τῆς ἀμαρτίας τοὺς βρόχους, καὶ τῆς τοῦ διαβόλου τυραννίδος.»

³¹² Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. VI, 2*. PG 77, 650B-C: «Τὸν οὕτως αὐθάδη καὶ ἐν ἡμῖν τυραννήσαντα τῆς σαρκὸς νόμον βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου, καὶ αἰχμαλωτίζοντά με τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας, τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσί μου. (...) Ἐως ἂν οὖν ἐν ἡμῖν ὁ τοιοῦτος ἰσχύῃ νόμος, καὶ τῶν τοῦ Πνεύματος ἐπιθυμιῶν καταθρασύνεται, ἀντεξάγῃ δὲ τὸ οἰκεῖον θέλημα, καὶ δὴ καὶ πράττειν ἡμᾶς τὸ αὐτῷ δοκοῦν ἐκβιάζεται, πολεμωτάτους ἀπεργάζεται τῷ Θεῷ, καὶ τὴν εἰρήνην ἐξείργει δεξιῶν, διατειχίζει δὲ τῆς τοῦ πεποιηκότος φιλανθρωπίας, τοὺς ἐν οἷς ἂν φαίνοιτο κρατῶν.»

Quando Cirilo polemiza com os erros do paganismo do seu tempo, não hesita em mostrar como é deste estado de coisas que surge o engano, entre tantos outros, daqueles que postulam um fado determinístico do universo. Na carta festal n.º 6, depois de apresentar as filosofias fatalísticas em voga como postulados sem uma base sólida na realidade palpável e tangível da vida humana, Cirilo avança para o que considera o erro fundamental da sua doutrina:

Eles [os pagãos] destituem o ser humano do que é melhor, e na sua insensatez destroem o maior dom da sua natureza. Quero dizer que eles não dizem, nem desejam sustentar que [o ser humano] possui o poder do arbítrio, nem que tem uma escolha livre sobre o que faz (...). Pois um certo destino e situação natal, dizem eles, pesa sobre a vida de cada um como lhes apraz. Atribui a alguns as melhores coisas a que qualquer um poderia almejar familiarizar-se, enquanto a outros dispensa o que ninguém gostaria de experimentar.³¹³

Contrariando estas ideias presentes no ambiente cultural alexandrino do seu tempo (e ainda vivas nos nossos dias), Cirilo não hesita em mostrar como é na narrativa bíblica que se encontra a verdadeira origem e meta do ser humano, revelando que é na instigação do Diabo que surge o erro que combate:

O demónio (...) temia que a natureza livre retornasse ao que fora. Ele sabia, sabia bem, que o ser humano, quando julgado pela sua consciência, é sempre levado a regressar ao que é melhor (...). No entanto, para que [o ser humano] não usasse da sua autonomia, o demónio conjurou outro método de engano, tendo-o usado desde sempre como arma da sua malícia: roubou, por assim dizer, o luto pelo pecado (...) contra a convicção da consciência. ‘Não são vocês – diz [ele] – que são responsáveis pela vossa inabilidade de viver bem, e Deus não vos deu autocontrolo. Ele forçou um jugo que deveis suportar; o destino e a vossa situação natal controlam-vos, e tereis de agir como lhes apraz.’ Com tais enganos o malvado domina o ser humano, e, levando-o para longe das doutrinas da verdade, torna-o propenso a qualquer pecado.³¹⁴

Note-se a insistência de Cirilo em expor a universalidade do estado de entorpecimento das capacidades humanas e da espoliação das forças naturalmente boas que dele resultam. Mas não

³¹³ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest.* VI, 4, PG 77, 651A-B: «Ἀποστεροῦσι τῶν καλλίστων τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸ μέγα τῆς φύσεως γέρας ἀφανίζουσιν. Οὐ γὰρ δὴ φασιν, οὐδὲ βούλονται τῆς ἑαυτοῦ προαιρέσεως εἶναι κάτοχον· οὐδὲ ἐλευθέραν ἐν τοῖς πρακτέοις ποιεῖσθαι τὴν αἴρεσιν. (...) Εἰμαρμένη γάρ τις καὶ γένεσις, ὥς φασι, κατὰ τὸ αὐτῇ δοκοῦν ἐπικεῖται τῇ ἐκάστου ζωῇ. Τοῖς μὲν τὰ κρείττω καὶ ἐπιτηδείως ἔχοντα πρὸς τὴν εὐζωΐαν ἀπονέμει· τοῖς δὲ τὰ ἐναντία καὶ ἀπεχθῇ.»

³¹⁴ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest.* VI, 5, PG 77, 650E-651A: «Ὁ δαίμων (...) ἐφοβεῖτο τὴν ἐλευθέραν φύσιν ἐπανελθεῖν εἰς τὸ πρότερον. Ἦδει γὰρ εὖ ὅτι ὁ ἄνθρωπος, ὑπὸ συνειδήσεως κρινόμενος, αἰεὶ πρὸς τὰ κρείττω ἀνατρέχειν εἴωθεν. (...) Ἴνα δὲ μὴ χρήται τῇ ἐξουσίᾳ, ἕτερον μηχανήμα πλάνης ἐξεύρεν, ὃ πάλαι κατέχρητο τῆς κακοηθείας ὄπλον· ἀφηρέθη γὰρ ὡς εἰπεῖν τὸ πένθος τῆς ἁμαρτίας, (...) κατὰ τὴν τῆς συνειδήσεως ἔλεγχον. 'Οὐχ ὑμεῖς – φησί – αἴτιοι τῆς ἀδυναμίας τοῦ καλῶς ζῆν· οὐδὲ Θεὸς ὑμῖν ἔδωκεν ἐγκράτειαν· ζυγὸν ἐπέθηκε φερέτω· εἰμαρμένη καὶ γένεσις κρατεῖ· καὶ δρᾶν ὅπερ ἂν ἐκείναις δοκῇ.' Τοῖς τοιούτοις φενακισμοῖς ὁ πονηρὸς κρατεῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀπάγων τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων, εἰς πᾶσαν ἁμαρτίαν ἐπιτρέποντα καθίστησιν.»

fica por aí: há uma outra lei universal que rege a experiência humana. Cada pessoa, se olha para dentro de si, pode sair deste círculo vicioso. A pessoa humana pode descobrir-se livre em relação às cadeias do pecado e da morte, descobrir-se *coram Deo*. A consciência humana possui em si mesma um mecanismo de propensão ao que é bom. Cirilo não se afasta, assim, daquilo que Atanásio insistia ser a tomada de consciência fundamental dos seres humanos: o facto de todos eles serem criaturas abertas ao Criador, por se descobrirem Suas imagens.

É desta conjugação entre a força esmagadora que subjuga os mais sinceros desejos humanos e a abertura antropológica universal ao transcendente que Cirilo parte para chamar toda a gente – cristão, judeu, gentio, grego, egípcio, romano ou “bárbaro” – a tomar parte na única realidade que pode operar uma transformação no estado das coisas: o *ἱερὸς λόγος* da Encarnação do Verbo.

b) A Páscoa como participação cósmica no único ἱερὸς λόγος

Para convencer os seus ouvintes a participar, de alma e coração, na celebração de todo o tempo Pascal, Cirilo não hesita em mostrar – à maneira dos hierofantes gregos – como todo o universo “se move” em preparação para os mistérios. O facto de a Páscoa ser a festa da primavera não é fortuito, a própria natureza amanhece para a narrativa salvífica:

Então, que tempo brilhará para nós mais notável do que o das festas presentes? E que coisa é tão manifesta como a nossa festa, a toda a parte celebrada, sendo verdadeiramente uma Lua Nova mostrando-nos o novo século da vinda do Salvador: «No qual todas as coisas se tornaram novas, e as antigas passaram», como diz Paulo.³¹⁵

Como vimos na secção dedicada aos mistérios greco-romanos do primeiro capítulo, o texto sagrado era o prisma conceptual pelo qual os sacerdotes dos cultos místéricos conduziam os seus devotos a uma mudança de perspectiva, não só sobre si próprios, mas sobretudo sobre a ordem cósmica e as forças que a governam. Especialmente nos mistérios eleusinos, a leitura e interpretação do mito de Deméter servia para levar os iniciados a desejar experimentar aquilo que os personagens da história passaram, desde a angústia da perda, às alegrias do reencontro e à esperança da imortalidade. Este mecanismo antropológico de assimilação narrativa está também presente nas Cartas Festais.

³¹⁵ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest.* XVI, 2. PG 77, 807B: «Εἴτα ποῖος καιρὸς ἀναλάμψει ἡμῖν τοῦ παρόντος ἐπισημότερος; Τί δὲ οὕτω περιφανὲς, ὡς ἡ πανεύφημος ἡμῶν ἑορτὴ, Νεομηνίαν ὄντως ἀληθῆ, τὸν νέον ἡμῖν αἰῶνα τῆς τοῦ Σωτῆρος ἐπιδημίας ἀναδεικνύουσα· «὘ν ᾧ πάντα γέγονε καὶνὰ, καὶ τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν», ὡς ὁ Παῦλος φησι.»

c) *O mistério que se celebra conduz à virtude*

Em quase todas as cartas, um conceito que Cirilo aponta como a meta a atingir no caminho até à “plenitude da estatura de Cristo” é o de virtude (gr.: *ἀρετή*). Um aspeto fundamental da virtude no epistolário festal ciriliano é o de esta se revestir de uma praticidade concreta, consistindo em disposições éticas verificáveis pela experiência: uma vida pautada pela justiça, compaixão, autocontrolo e liberalidade. Apesar de, devido à sua educação clássica, Cirilo estar familiarizado com a ética de virtudes aristotélica, a sua abordagem reveste-se de um carácter profundamente bíblico,³¹⁶ associando a purificação do coração pela conversão a Deus com a prática positiva dos valores éticos que enuncia. Para tal, há três passagens da escritura que Cirilo repetidamente conjuga nas suas cartas, a saber: 2Co 7, 1,³¹⁷ Mt 25, 43³¹⁸ e Tg 1, 27.³¹⁹

No pensar de Cirilo existe uma interligação profunda entre as passagens que cita. Por exemplo, o alexandrino chama à purificação através da leitura de 2Co como pré-requisito ao mandamento de cuidar dos órfãos e das viúvas que vem da parte do Apóstolo Tiago, e não só desses, mas também dos desfavorecidos com os quais Jesus se identifica em Mt 25. Assim, a purificação que vem da conversão do coração é o motor à realização das ações virtuosas, seja para com a própria pessoa, seja no âmbito social.³²⁰

Tudo isto se realiza em nós, por fim, porque a virtude é um dos frutos da obra redentora de Cristo. Como já vimos na análise à carta n.º 25, foi a Encarnação do Verbo que possibilitou a aquisição e a interiorização vital de toda a virtude da nossa parte, «Pois o Verbo Unigénito de Deus (...) participou de sangue e carne (...) para que nos pudesse exercitar em toda a virtude, versar nos melhores empreendimentos, e estabelecer no verdadeiro conhecimento de Deus».³²¹ Antes de ser um esforço ascensional da parte do ser humano até Deus, a aquisição da virtude e o combate ascético que para ela se requer é um presente que já nos foi entregue por Cristo, aquando da Sua vinda e do Seu agir na economia.

³¹⁶ O que não implica uma dialética de oposição entre a ética bíblica e a filosófica no seu pensamento. Cirilo, devido a ser principalmente um teólogo bíblico, opta por usar categorias e expressões da Escritura. Isto não quer dizer que as visse como opostas aos sistemas éticos da filosofia aristotélica, na qual tinha sido treinado.

³¹⁷ “Tendo, pois, estas promessas, meus amados, purifiquemo-nos de toda a mancha da carne e do espírito, consumando a santificação no temor de Deus.”

³¹⁸ “era estrangeiro e não me acolhestes, estava nu e não me vestistes, doente e na prisão e não me visitastes.”

³¹⁹ “A religião pura e intacta diante de Deus Pai é esta: visitar os órfãos e as viúvas na sua tribulação e conservar-se incontaminado do mundo.”

³²⁰ Cf. Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXVIII*, 1. PG 77, 809C.

³²¹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 3. PG 77.911D-912A: «ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ Λόγος, (...) μετέσχευ αἵματος καὶ σαρκός (...) ἵν' ἡμᾶς ἀποφύγῃ καὶ ἀρετῆς ἀπάσης ἐπιστήμονας, καὶ ἀρίστων σποθδασμάτων ἐπιμελτάς, καὶ τῆς ἀληθοῦς θεογνωσίας γεγονότας ἐν καλῷ».

d) *Viver a virtude na prática: jejum, caridade e oração*

Um tema transversal ao epistolário festal ciriliano é o do convite ao combate ascético como preparação para a Páscoa. Se é verdade que a tónica purgativa é espetável num conjunto de escritos destinados a acompanhar o tempo quaresmal, importa perceber quais os exercícios ascéticos privilegiados por Cirilo e o motivo pelo qual este Arcebispo tanto os recomenda. Como seria de esperar quando se anuncia o início da Quaresma, há uma menção quase ubíqua do jejum. A prática alexandrina estava apoiada no grande património ascético dos desertos egípcios. Nestes, a jornada mistagógica atribui ao corpo humano um papel fundamental no progresso espiritual.³²²

Como vimos anteriormente, Cirilo vê na “desordem tirânica” da lei mencionada por Paulo em Rm 7 a derradeira fonte da fraqueza humana. Numa das suas obras, o *Comentário ao Evangelho de João*, Cirilo explica que essa fraqueza vem da corrupção corporal.³²³ É por causa da tendência à desintegração do corpo – irreversível pelo pecado das origens – que também a mente se torna cada vez menos racional. Todo o âmago psicossomático humano – a interação entre a alma e o corpo – está profundamente afetado. Daí que os frutos da redenção operada por Cristo sejam uma cura tanto à alma como ao corpo. A mistagogia ciriliana joga, por isso, com uma iniciação não simplesmente formativa, como predominantemente o era no sistema alexandrino clássico, mas com uma abordagem antropológicamente holística.

Para o mistagogo Cirilo, o património ascético dos desertos egípcios dota a sua mistagogia de um carácter processual, no qual a pessoa é inserida numa dinâmica de transformação que é tanto espiritual quanto corporal. A interação entre o corpo e a alma é aparente na insistência que o Bispo alexandrino faz da necessidade de subjugar o corpo a uma vida virtuosa. Porque o corpo é o substrato sobre o qual os pecados da alma se alimentam, deve ser pelo combate corporal que também a alma se educa na virtude. As paixões corporais são tolhidas pelo ascetismo de maneira a não corromperem a alma. Como explica van Loon, esta visão torna patente que Cirilo se afasta da antropologia platónica que vê no corpo um cárcere da alma, justamente porque para o aperfeiçoamento da alma é necessária a cooperação do corpo.³²⁴

Cirilo quer trazer esta espiritualidade encarnada e corpórea das comunidades do deserto para as cidades, vilas e aldeias ao seu cuidado pastoral. Apoiado na sua vivência pessoal de

³²² Daniel Lemeni, «“It Is Enough for Me to See You” The Saintly Body in Late Antique Monasticism», em *Early Christian Mystagogy and the Body*, ed. Nienke Vos e Paul van Geest (Leuven-Paris-Bristol CT: 2022), 272-273.

³²³ Cf. Cirilo de Alexandria, *In Jo I*, 4, ACT 86, 294.

³²⁴ Cf. Hans van Loon, «The Role of the Human Body in Cyril of Alexandria’s Mystagogy», em *Early Christian Mystagogy and the Body*, ed. Nienke Vos e Paul van Geest (Leuven-Paris-Bristol CT: 2022), 303.

cinco anos na Níttria, o Bispo de Alexandria conhece em primeira mão os benefícios espirituais de tal exercício ascético.

Em que consiste, para Cirilo, o jejum? Talvez por se dirigir a uma panóplia variadíssima de gente, o mistagogo evita dar um conjunto concreto de normas para os seus iniciados. O que quer é suscitar uma atitude. Logo na primeira carta festal, dá uma receita: o jejum consiste em «mesa não sobrecarregada com luxos de iguarias, nem gerando uma ambição desmedida.»³²⁵ Dez anos mais tarde, dá conta do que ele próprio segue como norma, estando satisfeito com «uma dieta ligeira, e mantemos a nossa mesa livre de pratos extravagantes.»³²⁶ Para o Bispo alexandrino, jejuar não é um fim em si mesmo, mas um meio para um fim espiritual. É verdade que é um exercício corporal, mas o cristão usa-o para chegar à virtude da caridade. Tão cedo como na primeira carta festal, Cirilo define o jejum verdadeiro citando Tg 1, 27 – que, como vimos, usa repetidamente ao longo dos anos – mas trocando o vocábulo religião (*gr.*: *θρησκεία*) por “jejum” (*gr.*: *νηστεία*): «o jejum puro e intacto diante de Deus Pai é este: visitar os órfãos e as viúvas na sua tribulação e conservar-se incontaminado do mundo.»³²⁷ Une, assim, a tónica purgativa da conversão a Deus com a virtude proactiva da caridade no único preceito do jejum.

Para Cirilo, o jejum é essencial ao processo mistagógico, mas não é o único exercício a praticar na obtenção da virtude. O objetivo do jejum, como fizemos notar acima, é o de predispor a pessoa a converter-se a Deus e a combater as paixões, de maneira a viver segundo a virtude. Sustentar uma vida virtuosa só é possível, enfim, com recurso à oração. Esta, conforme o mistagogo de Cristo faz notar, pressupõe sempre o jejum, mas orienta-se à comunhão com Deus:

[Mas] a oração, digo eu, deve ser praticada com o jejum. Pois as virtudes são irmãs, e são proveitosamente unidas. Mas quando falta uma delas, a outra torna-se de pouco proveito, acho eu, e a virtude torna-se torpe. Pois é quando jejuamos que oramos em pureza. O poder da súplica a Deus é imenso.³²⁸

A menção da pureza quanto à oração é cara a Cirilo. Para o Bispo de Alexandria, a oração só é eficaz quando feita de coração puro, daí ser necessário ser-se iniciado na purificação antes de se poder comunicar com Deus. Abordando o caso concreto de episódios de violência rural no

³²⁵ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. I*, 3. SC 372 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1991), 160: «τῆς περιέργου καρκείας ὀλίγα πεφροντικότες καὶ τραπέζης Συβαριτικῆς.»

³²⁶ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. X*, 1. SC 392 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1993), 196: «τράπεζα δὲ οὐ πολυτελείαις ὄψων καταβαρουμένη, καὶ ἄσωτον ὠδίνουσα τὴν φιλοτιμίαν.»

³²⁷ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. I*, 3. SC 372, 160: «νηστεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ αὕτη ἐστίν, ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανούς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.»

³²⁸ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XVIII*, 3. PG 77, 1124C: «Χρὴ δὲ τὴν προσευχὴν μετὰ νηστείας γίνεσθαι. ἀδελφαὶ γὰρ εἰσιν αἱ ἀρεταί, καὶ συμφέρουσιν ἡνωμέναι. ἐὰν δὲ ἡ μὴ ἐλλείπη, μικρὸν ὠφελεῖ ἢ ἑτέρα, καὶ ἀσχημονεῖ τὸ καλόν. ὅταν γὰρ νηστεύωμεν, τότε καθαρῶς προσευχόμεθα. μέγα γὰρ τὸ τῆς δεήσεως πρὸς Θεὸν κράτος.»

Egito – com relatos de assaltos armados a bancos alimentares da Igreja perpetrados por grupos de jovens rebeldes –, Cirilo dirige-se a esses jovens que, supostamente, seriam cristãos:

Que tipo de oração podereis fazer de todo, e como pedireis coisas boas a Deus que diz por um dos profetas, ‘Quando me estenderdes as vossas mãos, afastarei de vós os meus olhos; e apesar das vossas muitas súplicas, não vos escutarei, pois as vossas mãos estão cheias de sangue’?³²⁹

Esta exortação à conversão dos agressores ocorre um ano depois dos primeiros boatos sobre a violência rural chegarem aos seus ouvidos. Note-se que Cirilo, na primeira vez que aborda o assunto, usa da primeira pessoa do plural sobre a atitude a tomar perante o que sucede: «Eliminemos as manchas carnis e espirituais e revistamo-nos de entranhas de misericórdia, partilhando as [copiosas] lágrimas dos aflitos.³³⁰ O Bispo sente-se corresponsável pelo que está a acontecer, e inclui-se a si próprio na assembleia que deve suplicar a Deus que afaste a Sua ira e conceda um espírito de arrependimento e emenda para com o mal perpetrado. É só depois de um ano de contínua violência e – presume-se – de ações concretas dos responsáveis civis e eclesiais, que Cirilo passa de usar a primeira para a segunda pessoa, afastando-se do que está a acontecer e agindo como impositor da autoridade.

A oração de súplica é apenas um dos tipos de oração que Cirilo menciona no epistolário festal. Não é, no entanto, o mais comum. A oração a que Cirilo mais repetidamente se refere é a oração de “dar graças” (*gr.*: *εὐχαριστεῖν*) a Deus pelo mistério da redenção. Como vimos na análise da carta festal n.º 25, Cirilo começa sempre por exortar à ação de graças pelo cântico de salmos e hinos espirituais aquando das celebrações pascais. O motivo mais comum para a exultação é o mistério que se celebra: a destruição da morte e restauração da vida em Cristo.³³¹ É importante notar que Cirilo se refere à ação de graças como uma oração comunitária através do cântico de salmos na Igreja e não à celebração da Eucaristia, que alude como “bênção mística” (*gr.*: *εὐλογία μυστική*) ou como os “mistérios divinos” (*gr.*: *τὰ θεῖα μυστήρια*).³³²

Todo este processo, de jejum, caridade e oração, conduz-nos a contemplar o mistério divino. À maneira do que acontecia nos mistérios eleusinos, depois das etapas de purificação e

³²⁹ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. VIII*, 3. SC 392, 82: «Τί δὲ ὅλως ἐρήξ προσευχόμενος ἢ πῶς αἰτήσης τὰ ἀγαθὰ τοῦ Θεοῦ λέγοντος δι' ἐνὸς τῶν προφητῶν Ὅταν τὰς χεῖρας ἐκτείνῃτε πρὸς με ἀποστρέψω τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀφ' ὑμῶν καὶ ἂν πληθύνῃτε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν αἱ χεῖρες γὰρ ὑμῶν αἵματος πλήρεις;»

³³⁰ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. VII*, 2. SC 392, 44: «ἀποτριψώμεθα μολυσμοὺς σαρκικοὺς τε καὶ ψυχικοὺς. ἐνδυσώμεθα σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ τῶν ἐν θλίψει τὸ δάκρυον μερισώμεθα.»

³³¹ Cf. Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. I*, 1. SC 372, 142; *Ep. Fest. V*, 1. SC 372, 284; *Ep. Fest. XV*, 1. SC 434 (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), 170.

³³² Cf. Hans van Loon, «Prayer and Fasting in Cyril of Alexandria's festal letters», em *Prayer and Transformation of the Self in early Christian Mystagogy*, ed. Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond (Leuven-Paris-Bristol: Peeters, 2018), 217.

seguimento, segue-se a contemplação. Ao passo que, para os gregos, o clímax do encontro com o mistério se dava na *epopteia* (quando se contemplava o grão de trigo), no caso do cristão é a visão do que se experimentará na bem-aventurança eterna. Se, segundo Cirilo, tomarmos a sério a exortação à virtude, ascenderemos «de certa maneira, às sublimes alturas da visão de Deus.»³³³ A visão de Deus, para Cirilo, insere-se no que este Padre da Igreja entende ser todo o processo de iluminação interior do ser humano, com o fim último da sua divinização. O cristão contempla, ao longo do drama divino vivido na história, o antegozo do mistério inefável da glória divina.³³⁴

e) A importância da constância no caminho mistagógico

As cartas festais, por serem um meio de comunicação anual com toda a Igreja que Cirilo governa, são um meio privilegiado para o Arcebispo se dirigir àqueles que, porventura, tenham “arrefecido” na sua relação com Deus e com a comunidade. O mistagogo usa, ao longo dos anos, várias alegorias para enfatizar que a vida de virtude inaugurada no Batismo não permite hesitação ou interrupções, sendo imperativa uma dedicação contínua e integral a Deus.

Uma leitura tipológica que Cirilo usa é a das oferendas do Templo. Para o alexandrino, os sacrifícios antigos eram um “tipo” da vida do cristão. O fogo que consome a vítima no altar do sacrifício é o Espírito, e o crente deve espelhar aquilo que se fazia presente em figura no fogo ininterrupto do Templo de Salomão:

Os que se oferecem inteiramente a Deus como holocaustos devem manter o fogo aceso dentro de si, e aquela chama santíssima deve arder neles continuamente ao máximo. (...) Pois não se deve, a certa altura, arrefecer pela inclinação à maldade, e noutro tempo reacender a mente; deve-se ser constante, e brilhar sempre com o Espírito, como diz Paulo.³³⁵

Aliada à exortação à constância está a invetiva contra as “falsas conversões”, comuns depois de Teodósio I ter tornado o cristianismo a religião oficial do Império. No episcopado de Cirilo, o imperador Teodósio II teria já tomado muitas medidas para promover a cristianização dos

³³³ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XXV*, 1. SC 434, 170: «εἰς αὐτά που λοιπὸν τὰ ὑπερτενῆ τῆς θεοπτίας ἰόντες ὑψώματα.»

³³⁴ Para uma visão de conjunto sobre este tema, ver a inserção que o teólogo ortodoxo russo Vladimir Lossky faz de Cirilo de Alexandria na tradição teológica da divinização na espiritualidade bizantina. Cf. Vladimir Lossky, *The Vision of God* (Wisconsin, American Orthodox Press: 1963), 80-84.

³³⁵ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. II*, 5. SC 372, 170: «Οἱ δὲ παντελῶς ἑαυτοὺς προσενηγκόντες τῷ Θεῷ ὡς ὁλοκαυτώματα πῦρ ἐν ἑαυτοῖς ἀναμμένον ἔχειν δεῖ καὶ τὴν ἀγιωτάτην ἐκείνην φλόγα ἐν αὐτοῖς ἀεὶ τε καὶ μάλιστα καιομένην. (...) Οὐ γὰρ δεῖ ποτὲ ἐν καιρῷ τινὶ ῥοπῇ πονηρίας ψυχρᾶναι καὶ ἐτέρῳ χρόνῳ πάλιν ἀναθέρμαινεσθαι τὸν νοῦν, ἀλλὰ σταθερὸν εἶναι καὶ τῷ Πνεύματι πάντοτε λάμπειν καθὼς Παῦλος φησὶν.»

cargos públicos, o que atrairia muitas destas “conversões” aos Bispos como Cirilo. Face a isso, Cirilo não hesita em classificar como um “mal” esse tipo de atitude:

Aparentar aproximar-se da fé enquanto se olha para outro lado e se odeia plantar-se firmemente [na Igreja] é, devo confessar, chegar ao mais alto grau de maldade. Contra aqueles que, de facto, corromperam a sua mente desta maneira, que escolheram pensar e agir assim, as palavras divinas fazem imediatamente sentir a sua maldição: ‘Ai dos corações receosos e das mãos preguiçosas, e do pecador que pisa dois caminhos!’.³³⁶

Não nos esqueçamos do fundamento teológico para a vivência e frutificação do Batismo: a vida do cristão segue tipologicamente a vida de Cristo depois do Seu batismo no Jordão, sendo-lhe progressivamente restaurada a imagem divina à medida que se assemelha a Cristo pela incorporação na Sua obra redentora pelo Espírito Santo. Afastar-se, nem que seja momentaneamente, desse caminho, é um passo atrás na vocação batismal de cada cristão. Para Cirilo, onde não há progresso na vida crente, há irremediavelmente um retrocesso.

³³⁶ Cirilo de Alexandria, *Ep. Fest. XIV*, 2. SC 434, 142: «Τὸ δὲ προσποιεῖσθαι τὴν πίστιν ἐγγίζειν ἄλλοσε δὲ βλέπειν καὶ τὸ μισεῖν τὸ ἐδραῖον ὁμολογᾷ, πονηρίας ἐστὶν ἄκρον. Κατὰ δὲ τῶν οὕτως διεφθαρμένων τὴν διάνοιαν καὶ τοῦτο προελόμενων φρονεῖν καὶ πράττειν αἱ θεῖαι φωναὶ εὐθὺς τὴν ἀρὰν ἐπιβοᾶσιν 'Οὐαὶ καρδίαις ὀλιγοψύχοις καὶ χερσὶν ἀρκεταῖς, καὶ ἁμαρτωλῶ πορευομένῳ ἐπὶ δύο τρίβους.'»

CONCLUSÃO

A presente investigação partiu de uma pergunta clara e exigente: pode a mistagogia patrística ser identificada e descrita com rigor para lá do género literário das “catequeses” em sentido estrito? Não será possível vislumbrar nas obras dos Padres da Igreja – nas obras pastorais, é certo, mas também nas doutrinais e polémicas – um programa iniciático de inserção contínua na vida crente?

Tais questões pressupõem que a mistagogia não é apenas a explicação simbólica dos ritos de iniciação, mas sobretudo um processo de transformação holístico no mistério cristão, no qual doutrina, liturgia e vida se entrelaçam de modo orgânico. É neste horizonte que esta tese se posiciona: inserindo-se na abertura conceptual avançada contemporaneamente pela escola de Tilburg, vai para além do esquema clássico (de E. Mazza, J. Daniélou e O. Casel) e tenta alargar e corrigir a unilateralidade histórico-filológica destes estudos, apresentando a hipótese de ver nos Padres os protagonistas de um modelo pastoral profundamente mistagógico, cuja intenção é, antes de mais, a transformação existencial dos crentes e a sua introdução efetiva na vida de Cristo, o Verbo Encarnado.

Os três capítulos da tese – 1) a conceptualização da mistagogia; 2) o contexto de Cirilo e a feição mistagógica da sua teologia; e 3) a análise das suas cartas festais – convergem numa conclusão principal: Cirilo de Alexandria estruturou, no seu epistolário festal, um programa mistagógico pós-batismal que articula tipologia bíblica, pedagogia ascética e calendarização litúrgica (com o seu eixo central na Páscoa) como eixo do itinerário anual de formação dos crentes e de transformação da sociedade em que se inseria.

Recuperando um substrato antropológico já presente nas iniciações gregas antigas, Cirilo vê-se a si mesmo como o hierofante que, através da tocha luminosa da Escritura, revela o mistério de Cristo. Para tal utiliza a tipologia, que serve para iluminar muito mais do que se passa na liturgia. Este método exegético ilumina toda a realidade da vida do crente, que, pela celebração litúrgica, se insere na dispensação histórico-salvífica da Encarnação do Verbo. Tal pertença convoca à prática de conversão contínua. Este traço, repetido ao longo dos anos em cada carta festal, mostra que a iniciação não cessa no batismo.

O triângulo ascético (jejum-caridade-oração) não aparece como um apêndice moralista ou moralizante da ação pastoral. É, antes de tudo, uma gramática de participação crente. Torna visível a vida nova inaugurada no batismo recebido, e inscreve cada vez mais os iniciados na esperança da divinização que a Encarnação tornou possível.

As Cartas Festais caracterizam-se por serem convites mistagógicos: ao contrário de apresentar um programa pastoral meramente administrativo, estas epístolas marcam tempos, prescrevem exercícios concretos e revelam a vivência do próprio pastor face à realidade vivida por todo o Povo de Deus: a necessária e cíclica renovação da esperança de salvação pela celebração das festas pascais. Vê-se isso claramente quando Cirilo se envolve diretamente na resolução de problemas civis no Egito rural, por exemplo. Esta ciclicidade celebrativa confirma que a mistagogia é processo, e processo comunitário, como enfatizou o Papa Francisco (*EG*, 166).

Como tal, o epistolário festal funciona como catequese anual que recoloca o batizado no arco pascal, densifica a sua pertença à Igreja e orienta toda a sua vida, afetos e escolhas para o mistério de Cristo. Tal programa complementa e, nalguns pontos, corrige o reducionismo herdado de leituras demasiado ritualísticas da mistagogia: Nesta não se trata apenas de explicar ritos, mas de gerar os crentes na vida do Verbo – aquela vida divina que se uniu à carne humana e a regenerou para sempre.

O núcleo teológico que emerge das cartas foi facilmente enunciado: a iniciação cristã é participação real na vida do Verbo; aquela Pessoa Divina que, sem deixar de ser o que era, Se tornou o que não era, e assumiu a natureza humana para abrir um caminho de acesso ao Pai. Em chave ciriliana, a união indivisível da divindade e da humanidade em Cristo fundamenta a unidade da vida crente. O Espírito recebido no Batismo garante a sua fecundidade.

A proposta mistagógica de Cirilo assenta numa antropologia bíblica e profundamente realista. Para mostrar a solidariedade universal do género humano, Cirilo aponta constantemente para a realidade experimentada por todo o ser humano: a da inevitabilidade do contacto com a corrupção e o decaimento. Este estado de coisas é uma evidência não só da dificuldade moral de viver uma vida virtuosa, mas da condição ontológica que tornou tão necessária a intervenção salvífica de Deus na história. O Verbo assume a carne e aceita voluntariamente submeter-Se aos efeitos da corrupção para nela infundir a Sua vida incorruptível, tornando-Se uma nova raiz da humanidade.

A iniciação cristã, tal como Cirilo a concebe, é precisamente a entrada na dinâmica inaugurada por Cristo: depois de se reconhecer ferido pelos efeitos desencadeados na nossa origem, é possível aceitar trilhar o caminho rumo à incorruptibilidade inaugurado pelo Deus-Homem. Assim, a mistagogia torna-se uma experiência de incorporação progressiva naquilo a que Cirilo chama a “virtude”, marcada por uma superação dos efeitos da decadência e pela esperança da divinização de todo o nosso ser.

A opção metodológica desta dissertação – ler os Padres como mistagogos integrais – inscreve-se na proposta ainda jovem da escola de Tilburg, que reclama amplitude conceptual para, depois, exigir precisão categorial. A presente investigação confirma a fecundidade desta via, sem evitar sofrer alguns dos seus riscos: sem critérios, a mistagogia pode dissolver-se num programa pastoral genérico. Tal não acontecia com o método empregue no epistolário festal alexandrino.

Como tal, urge-nos avançar alguns critérios teológico-metodológicos imprescindíveis para o enquadramento rigoroso do paradigma. Em primeiro lugar, um critério tipológico: o eixo pedagógico da patrística prende-se inseparavelmente com o método exegético dos padres. Em Cirilo, ficou amplamente demonstrado como a tipologia orienta a sua exposição mistagógica; em segundo lugar, uma criterialidade ascético-comunitária, que enfatize a participação corpórea e comunicativa no mistério de Cristo através do seu Corpo, a Igreja; por fim, em terceiro lugar, um critério litúrgico, que, no caso ciriliano, se deu com recurso à ciclicidade do ano litúrgico, tendo o conjunto das celebrações pascais como motor da vivência pastoral.

Afiguram-se, é necessário dizê-lo, algumas limitações ao estudo realizado. A tese delimitou o objeto de estudo às cartas festais de Cirilo, não empreendendo – como seria pertinente – um estudo comparativo com o epistolário de Atanásio e Teófilo. Também não mapeou sistematicamente a recensão (bizantina e copta) das cartas, nem o seu impacto catequético posterior. Estas lacunas, mais do que defeitos metodológicos, são condições da investigação: o trabalho fez-se com o volume de esforço que permite profundidade analítica e, ao mesmo tempo, evita dispersão.

Daqui surgem, é certo, caminhos futuros claros. Trabalhos seguintes incluiriam, necessariamente, uma avaliação da recensão do epistolário festal ciriliano e/ou da sua teologia mistagógica na liturgia copta; uma aplicação do método tilburgiano a outros géneros literários usados por Cirilo, como por exemplo, os seus diálogos dogmáticos (*Thesaurus* e *De Ador.*); uma edição crítica em português de algumas cartas festais de Cirilo para divulgação pastoral e académica; e por fim, pela exploração do que de semelhante possa haver com o método ciriliano noutros géneros literários epistolares da patrística.

No panorama português, Cirilo de Alexandria é muitas vezes lembrado primariamente como protagonista da controvérsia nestoriana, “guardião da ortodoxia”³³⁷ e, em sínteses históricas, homem de governo e de combate. Esta perceção, justificada pelo peso dos

³³⁷ Bento XVI, *Os Padres da Igreja – De Clemente Romano a Santo Agostinho* (Braga: Editorial Franciscana, 2008), 115.

acontecimentos à volta do Concílio de Éfeso (431), precisa de ser ampliada: há um Cirilo mistagogo, pastor e exegeta, cujo corpo textual excede a polémica dogmática e mergulha na comunicação dos mistérios da vida do Verbo. Este facto não relativiza o seu peso na história do dogma, mas recompõe necessariamente o seu perfil quando tomamos a proporção real do conjunto da sua obra.

Ao trazer à luz o programa mistagógico das cartas festais, esta tese ousa propor ao nosso meio académico reposicionar Cirilo de Alexandria: não apenas o político triunfante em Éfeso, mas o educador pascal, o mistagogo de Cristo. Este reposicionamento tem consequências. Na investigação, incentiva ao estudo de ligações entre a sua cristologia mais madura (como a apresentada na obra *Quod Unus*) e o seu método mistagógico, evitando a dicotomia dogma/espiritualidade; na formação teológica, oferece amplo material para a formação de agentes pastorais com competência mistagógica; inspira, enfim, a reflexão sobre itinerários pós-batismais que integrem Escritura, mudança moral e participação litúrgica.

Para lá do âmbito eclesial, a proposta mistagógica avançada pelo método de Tilburg tem ressonância civil: vivemos marcados por tecnificação, virtualização das relações e aprendizagens despersonalizadas. A mistagogia oferece um modelo formativo integral: processual, comunitário, corpóreo e ritmado por tempos fortes. Traduzido para ambientes educativos e sociais, isto implica a criação de projetos pedagógicos que recuperem a dimensão sazonal da vida e a criação de gestos comunitários que induzam pertença, memória coletiva e transformação pessoal. O Verbo uniu-Se à criação – fundamento da proposta cristã – e por isso, autoriza-se pensar uma pedagogia do sentido que não separe o sujeito do mundo e da sociedade.

A proposta que Cirilo apresentou à Alexandria do século V – cidade tão multicultural como as do nosso tempo – centrava-se em aderir a uma dinâmica histórico-salvífica que quebrava com o sentimento fatalístico do tempo que se vivia, fazendo um convite a viver uma vida nova, orientada por ritos, palavras e gestos geradores de sentido. Também hoje se torna imperativo fazer ressoar esta proposta: a antropologia iniciática dos antigos padres permite uma ponte entre cultura, Igreja e sociedade. Seria interessante, no futuro, convocar um painel interdisciplinar que aprofunde a integração de aspetos mistagógicos na formação cultural.

Em suma, importa dizer sobriamente o essencial: a iniciação cristã é o começo da vivência daquilo mesmo que o Verbo humanamente viveu. Se Ele Se deixou iniciar no que é ser-se humano, foi para que nós nos pudéssemos deixar iniciar no que é ser-se divino. Assim, a iniciação a esse mistério não pode ser uma mera transmissão de conteúdos – afinal, o Filho de Deus não aprendeu a ser Homem numa sala de aula. Em Cirilo, iniciar-se no mistério da vida

divina é um adentrar-se numa vida completamente nova, em que tudo muda, desde os pensamentos, às palavras, aos atos e aos hábitos. Daí as cartas festais serem mais do que um género literário administrativo: são itinerários de formação continua, convites a voltar a entrar no mistério da Encarnação, pelo caminho aberto pela Páscoa salvífica.

Ser iniciado na vida do Verbo significa aceitar a verdade da nossa condição: frágil, é certo, mas capaz de acolher a possibilidade, limitada, mas real, de viver a incorrupção inaugurada pela Encarnação. A pedagogia mistagógica é, por isso, uma formação na esperança: introduz o crente no mistério que o liberta da corrupção que escraviza, e o introduz na gloriosa liberdade dos filhos de Deus.

A presente tese mostrou que a mistagogia patrística – em Cirilo – se desdobra num programa pastoral integral que visa a transformação contínua dos crentes. Oferece um referencial histórico e teológico para o debate contemporâneo sobre formação cristã duradoura e superação das dicotomias entre fé e vida, dogma e espiritualidade, doutrina e prática. E, ao reposicionar Cirilo, abre, no contexto eclesial hodierno, um campo de trabalho promissor: investigar, traduzir, ensinar e, sobretudo, viver uma mistagogia da Encarnação, onde ser iniciado é, antes de tudo, viver por Cristo, com Cristo e em Cristo, aprendendo dele o que é ser-se verdadeiramente humano e, ao mesmo tempo, verdadeiramente divino.

BIBLIOGRAFIA

I. Fontes

a) Edições da Sagrada Escritura

Conferência Episcopal Portuguesa, *Bíblia (Versão Ad Experimentum)*. Acedida em: <http://www.conferenciaepiscopal.pt/biblia>

Elliger, K., e W. Rudolph, eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

Rahlfs, Alfred, ed. *Septuaginta*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

b) Documentos do Magistério Eclesial

Conferência Episcopal Portuguesa. *Exortação Apostólica do Sumo Pontífice Francisco: Evangelii Gaudium, A Alegria do Evangelho*. Lisboa: Paulus Editora, 2013

c) Obras de Cirilo de Alexandria

Cirilo de Alexandria, *Adversus Julianum* I, 17. *Sources Chrétiennes* 322. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.

———. *Adv. Jul.* PG 76, 490-1065.

———. *Adversus Anthropomorphitas*. PG 76, 1066-1133.

———. *Adversus Nestorium*. PG 76, 9-249.

———. *De Ador.* PG 68, 133-1126.

———. *Ep. Fest.* I–VI. *Sources Chrétiennes* 372. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.

- . *Ep. Fest. XVI-XII. Sources Chrétiennes* 392. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- . *Ep. Fest. XII-XVII. Sources Chrétiennes* 434. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
- . *Ep. Fest. 1-12 The Fathers of the church: a new translation*, v. 118. Traduzido por Philip R. Amidon. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.
- . *Ep. Fest. 13-30 The Fathers of the church: a new translation*, v. 127. Traduzido por John J. O’Keefe e Philip R. Amidon. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.
- . *Ep. Fest. PG 77*, 401-980.
- . *Exp. XII Capit. PG 76*, 294-314.
- . *Exp. XII Capit. The Fathers of the Church: a new translation*, v. 129. Traduzido por Daniel King. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014.
- . *Glaphyra. PG 69*, 9-968.
- . *Glaphyra. The Fathers of the Church: a new translation*, v. 137. Traduzido por Nicholas P. Lunn. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2018.
- . *In Jo I. ACT 86*. Traduzido por David R. Maxwell. Illinois: InterVarsity Press, 2013.
- . *In Jo II. ACT 87*. Traduzido por David R. Maxwell. Illinois: InterVarsity Press, 2015.
- . *In Jo. PG 73*, 9-1055.
- . *In Jo.* ed. P.E. Pusey. *Sancti patris nostri Cyrillii archiepiscopi Alexandrini in D. Johannis Evangelium*. Oxford: Clarendon Press, 1868.
- . *In XII Proph. I. The Fathers of the Church: a new translation*, v. 115. Traduzido por Robert C. Hill. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- . *In XII Proph. II. The Fathers of the Church: a new translation*, v. 116. Traduzido por Robert C. Hill. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.
- . *In XII Proph. III. The Fathers of the Church: a new translation*, v. 124. Traduzido por Robert. C. Hill. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.
- . *In XII. Proph. PG 71*, 9-1022.
- . *Letters 51-110. The Fathers of the Church: a new translation*, v. 77. Traduzido por John I. McEnerney. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1987.
- . *Quod Unus. PG 75*, 1254-1362.

———. *Scholia*. PG 75, 1190-1253.

———. *Select Letters*. Traduzido por Lionel R. Wickam. Oxford: Oxford University Press, 1983.

———. *Thesaurus*. PG 75, 9-1074.

d) Obras patrísticas e da Antiguidade Clássica

Agostinho de Hipona. *Confessiones*. Braga: Editorial A.O., 1999.

Ambrosio de Milão. *De Mysteriis*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1972.

———. *De Sacramentis*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1972.

Atanásio de Alexandria. *Contra Arianos*. Sources Chrétiennes 578. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

———. *Vita Antonii*. Sources Chrétiennes 400. Paris: Les Éditions du Cerf, 1994.

Clemente de Alexandria. *Protrepticus*. Sources Chrétiennes 446. Paris: Les Éditions du Cerf, 1999.

Egéria. *Peregrinatio*. Sources Chrétiennes 296. Paris: Les Éditions du Cerf, 1980.

Eusébio de Cesareia. *Historia Ecclesiastica*. Sources Chrétiennes 41. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.

Severo de El-Ashmunein. *Historia Patriarcharum*. Patrologia Orientalis 1. Paris: Librairie de Paris, 1907.

Filão de Alexandria. *Opera Omnia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

Gregório Taumaturgo. *In Origenem Oratio Panegyrica* 6. Biblioteca Patristica 10. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

Ireneu de Lião. *Adversus Haereses*. Sources Chrétiennes 211. Paris: Éditions du Cerf, 1974.

Josefo, Flávio. *Opera Omnia*. London: George Bell and Sons, 1890.

Sócrates Escolástico. *Historia Ecclesiastica*. Nicene and Post Nicene Fathers vol. 02. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Sozómoeno. *Historia Ecclesiastica*. Nicene and Post Nicene Fathers vol. 02. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

Tertuliano. *Apologeticum*. Biblioteca Patristica 38. Madrid: Ciudad Nueva, 1994.

II. Instrumentos de Trabalho

Bouyer, Louis. *Dictionnaire théologique*. Tournai: Desclée & Co, 1963.

Castagno, Adele Monaci, ed. *Origene – Dizionario: La Cultura, il Pensiero, le Opere*, editado por Adele Monaci Castagno, 345–350. Roma: Città Nuova, 2000.

Ferrari, Anna. *Dizionario di mitologia greca e latina*. Milano: DeA Pianeta Libri S.r.L, 2018.

Di Bernardino, Angelo, ed. *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

III. Estudos

Allen, Pauline. «St Cyril, Bishop of Alexandria and Pastoral Care». Em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, editado por Doru Costache, Philip Kariatlis e Mario Baghos, 201–220. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

———. «The Festal Letters of the Patriarchs of Alexandria: Evidence for Social History in the Fourth and Fifth Centuries». Em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, editado por Doru Costache, Philip Kariatlis e Mario Baghos, 241–260. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.

Anatolius, Khaled. *Athanasius*. London/New York: Routledge, 2004.

Anicic, Jovan. *To μυστήριο του Χριστού στα έργα του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας*. Thessaloniki: Εκδόσεις Πουρνάρα, 2016.

Baghos, Mario. «Ecclesial Memory and Secular History in the Conflicting Representations of St Cyril of Alexandria». Em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, editado por Doru

- Costache, Philip Kariatlis e Mario Baghos, 221–240. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Ballard, Andrew. «The Mysteries of Paideia: “Mystery” and Education in Plato’s Symposium, 4QInstruction, and 1 Corinthians». Em *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, editado por Karina Martin Hogan, Matthew Goff e Emma Wasserman, 89–110. Atlanta: SBL Press, 2017.
- Banev, Krastu. *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Bento XVI. *Os Padres da Igreja – De Clemente Romano a Santo Agostinho*. Braga: Editorial Franciscana, 2008.
- Berardino, Angelo di. «Concilio di Nicea: La fine della controversia sulla data della Pasqua?». *Anuario de Historia de la Iglesia* 32 (2023): 45–68. Roma: Pontificio Istituto Patristico Augustinianum.
- Bird, Michael F. *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers Marketing, LLC, 2010.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. «Discerning Mistagogia and Pedagogia». Em *Prayer and Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, editado por Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond, 145–162. Leuven–Paris–Bristol: Peeters, 2018.
- Blackburn Jr., B. Lee. *The Mystery of the Synagogue: Cyril of Alexandria on the Law of Moses*. Tese de doutoramento, Graduate Program in Theology, University of Notre Dame, Indiana, 2009.
- Blackwell, Ben C. *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Boersma, Hans, e Mathew Levering. «Introduction: The Handbook’s Three Purposes». Em *The Oxford Handbook of Sacramental Theology*, editado por Hans Boersma e Mathew Levering, 1–12. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- . *Heavenly Participation: The Weaving of a Sacramental Tapestry*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2011.
- . *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018.

- Boulnois, Marie-Odile. «Cyril of Alexandria Reading Porphyry». *Journal of Early Christian Studies* 28, n.º 3 (2020): 446–447. DOI: 10.1353/earl.2020.0032.
- . «La liberté humaine selon Cyrille d’Alexandrie». *Revue des Études Augustiniennes* 46 (2000): 123–145.
- . *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d’Alexandrie: Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique*. Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1994.
- Bowden, Hugh. *Mystery Cults in the Ancient World*. London: Thames & Hudson Ltd, 2023. Kindle ed., cap. 1.
- Bradshaw, Paul F., e Maxwell E. Johnson. *The Origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2011.
- Brakke, David. «Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert: Esotericism and Evagrius of Pontus». Em *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices*, editado por Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied e John D. Turner, 201–220. Leiden/Boston: Brill, 2012.
- . *Athanasius and the Politics of Asceticism*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Bremmer, Jan N. *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- Bucur, Bogdan G. «Hierarchy, Eldership, Isangelia: Clement of Alexandria and the Ascetic Tradition». Em *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*, 45–68. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015.
- Bullis, Ronald K. «Applying St. Cyril’s Pedagogy to Contemporary Christian Education». *Christian Education Journal: Research on Educational Ministry* 15, n.º 3 (2018): 361–374. DOI: 10.1177/0739891318805108.
- Burghardt, Walter. *Image of God in Man According to Cyril of Alexandria*. Baltimore: Waverly Press, 1957.
- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Camplani, Alberto. «Chiesa urbana e “periferie” cristiane di Alessandria nella tarda antichità: Premesse per una ricerca». *Annali di storia dell’esegesi* 23, n.º 2 (2006): 394–395.
- . «L’autorappresentazione dell’episcopato di Alessandria tra IV e V secolo: Questioni di metodo». *Annali di storia dell’esegesi* 21, n.º 1 (2004): 170–171.

- . «Shenute and Theophilus's Festal Letters: The Use of Episcopal Documents in Defense of the Role of the Body within Prayer and Ascetic Practice». Roma: Sapienza University of Rome, 2015.
- . *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria*. Roma: C.I.M., 1989.
- Casel, Odo. *O Mistério do Culto Cristão*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019.
- Chadwick, Henry. «Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy». *Journal of Theological Studies* 2 (1951): 145–161.
- Charles, R. H. (trad.). *Chronicle of John of Niciu*. Oxford: Williams and Norgate, 1916.
- Clark, Elisabeth. *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Constantinidou, Maria. «Festal Letters: Fragments of a Genre». Em *Proceedings of the 28th International Congress of Papyrology*, 321–340. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2019.
- Crawford, Matthew R. «Cyril of Alexandria's Renunciation of Religious Violence». *Church History* 92 (2023): 123–145.
- . *Cyril of Alexandria's Trinitarian Theology of Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Daniélou, Jean. *The Bible and the Liturgy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1956.
- Davis, Stephen J. *The Early Coptic Papacy: The Egyptian Church and Its Leadership in Late Antiquity*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2004.
- de Nie, Giselle. «Prayer Images as Transformers in Gregory of Tours: Desert and Relic Cult Traditions». Em *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, editado por Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond, 201–220. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2018.
- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Edsall, Benjamin A. *The Reception of Paul and Early Christian Initiation: History and Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Eliade, Mircea. *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. New York: Harper & Row Publishers, 1975.

- Farag, Lois M. *St. Cyril of Alexandria, A New Testament Exegete: His Commentary on the Gospel of John*. Piscataway, NJ: Gorgias Press LLC, 2014.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- . *The Early Church at Work and Worship. Volume 2: Catechesis, Baptism, Eschatology and Martyrdom*. Cambridge: James Clarke & Co, 2014.
- Finn, Thomas. *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*. New York: Paulist Press, 1997.
- Fitzmeyer, Joseph A. *Paul and His Theology: A Brief Sketch*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1989.
- Frankfurter, David. «Religious Practice and Piety». Em *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, editado por Christina Riggs, 321–340. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2018.
- Gamble, Harry Y. *Books and Readers in the Early Church*. New Haven/London: Yale University Press, 1995.
- Gavrilyuk, Paul L. *The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Gladd, Benjamin L. *Revealing the Mysterion: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- Goff, Matthew. «Gardens of Knowledge: Teachers in Ben Sira, 4QInstruction, and the Hodayot». Em *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, editado por Karina Martin Hogan, Matthew Goff e Emma Wasserman, 123–145. Atlanta: SBL Press, 2017.
- Grant, Robert. «Greek Literature in the Treatise De Trinitate and Cyril Contra Julianum». *Journal of Theological Studies* 15 (1964): 123–140.
- Haas, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- Harnack, Adolf von. *History of Dogma*. Vol. I. New York: Dover, 1961.
- Johnson, Maxwell E. *Liturgy in Early Christian Egypt*. Piscataway, NJ: Gorgias Press LLC, 2010.

- . *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007.
- Keating, Daniel A. «Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life». Em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, editado por Thomas G. Weinandy e Daniel A. Keating, 155–176. London/New York: T&T Clark Ltd, 2003.
- Kerrigan, Alexander. *Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1952.
- Koen, Lars. *The Saving Passio: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1991.
- Lefort, L. Th. *S. Athanase: Lettres festales et pastorales en copte*. Louvain: Imprimerie Orientaliste, 1955.
- Lemeni, Daniel. «“It Is Enough for Me to See You”: The Saintly Body in Late Antique Monasticism». Em *Early Christian Mystagogy and the Body*, editado por Nienke Vos e Paul van Geest, 145–162. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2022.
- Lendman, Daniel. «Reconciling the Teachings of Cyril of Alexandria and Thomas Aquinas on the Universal Headship of Christ». *Heythrop Journal* 60 (2019): 321–340.
- Lossky, Vladimir. *The Vision of God*. Milwaukee, WI: American Orthodox Press, 1963.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Lubac, Henri de. *Medieval Exegesis*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Lucas, Joseph Reilly. *Prayer of the Publican: Justification in the Desert Fathers*. Rollinsford, NH: ORI, 2011.
- Martin, Luther H. «Initiation». Em *The Oxford Handbook of Early Christian Ritual*, editado por Risto Uro, Juliette J. Day, Richard E. DeMaris e Rikard Roitto, 201–220. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Mazza, Enrico. *Mystagogy: A Theology of the Liturgy in the Patristic Age*. New York: Pueblo Publishing Company, 1989.
- McGuckin, John A. *St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts*. Leiden: Brill, 1994.

- Melley, Paul D. «Roots and Branches: The Origins and Potential of Mystagogy in Religious Education Today». *Journal of Religious Education* 69 (2021): 79–95. DOI: 10.1007/s40839-021-00132-y.
- Meunier, Bernard. *Le Christ de Cyrille d’Alexandrie: L’humanité, le salut et la question monophysite*. Paris: Beauchesne, 1997.
- Meyer, Marvin W. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Minas-Nerpel, Martina. «Egyptian Temples». Em *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, editado por Christina Riggs, 362–374. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Morgan, Jonathan. «The Role of Asceticism in Deification in Cyril of Alexandria’s Festal Letters». *The Downside Review* 135, n.º 1 (2017): 6–7. DOI: 10.1177/0012580617712950.
- Mosshammer, Alden A. *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- O’Keefe, John J. «Incorruption, Anti-Origenism and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria». Em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, editado por Thomas G. Weinandy e Daniel A. Keating, 177–195. London/New York: T&T Clark Ltd, 2003.
- . «Introduction». Em *St. Cyril of Alexandria, Festal Letters 1–12, 1–20*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2009.
- Pietsch, Thomas. «St Cyril of Alexandria and the Mysteries of Isis in De Adoratione». *Journal of Ecclesiastical History* 74, n.º 4 (2023): 704–705. DOI: 10.1017/S0022046923000593.
- Rajak, Tessa. «Hellenism and Hellenization». Em *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, editado por Daniel M. Gurtner e Loren T. Stuckenbruck, vol. 2, 567–580. New York: T&T Clark, 2020.
- Rouwhorst, Gerard. «Christian Initiation in Early Christianity». *Questions Liturgiques* 87 (2006): 123–145.
- Russell, Norman. «‘Apostolic Man’ and ‘Luminary of the Church’: The Enduring Influence of Cyril of Alexandria». Em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*, editado por Thomas G. Weinandy e Daniel A. Keating, 45–68. London/New York: T&T Clark Ltd, 2003.

- . «The Church in the Commentaries of St Cyril of Alexandria». *International Journal for the Study of the Christian Church* 7, n.º 2 (2007): 82–95. DOI: 10.1080/14742250701256138.
- . *Cyril of Alexandria. The Early Church Fathers Series*. London: Routledge, 2000.
- . *Theophilus of Alexandria. The Early Church Fathers Series*. New York: Routledge, 2007.
- Satterlee, Craig Alan. *Ambrose of Milan's Method of Mystagogical Preaching*. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 2001.
- Smith, Barry D. *Paul, the New Covenant, and the Mystery of Christ*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009.
- Thiessen, Matthew. «Conversion and Proselytism». Em *T&T Clark Encyclopedia of Second Temple Judaism*, editado por Daniel M. Gurtner e Loren T. Stuckenbruck, vol. 2, 601–615. New York: T&T Clark, 2020.
- Thomas, Samuel I. *The Mysteries of Qumran: Mystery, Secrecy and Esoterism in the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.
- Trotsyanskiy, Sergey. *St. Cyril of Alexandria's Metaphysics of the Incarnation*. New York: Peter Lang Publishing, 2016.
- van Geest, Paul, e Nienke Vos. «Introduction: The Layered Valuation of the Human Body in Early Christian Mystagogy». Em *Early Christian Mystagogy and the Body*, editado por Nienke Vos e Paul van Geest, 1–18. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2022.
- . «'... seeing that for monks the life of Antony is a sufficient pattern of discipline.' Athanasius as Mystagogue in his *Vita Antonii*». *Church History and Religious Culture* 90, n.º 2–3 (2010): 123–145.
- . «Studying the Mystagogy of the Fathers: An Introduction». Em *Seeing through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers*, editado por Paul van Geest, 1–20. Leuven: Peeters, 2016.
- van Loon, Hans. «Cyril of Alexandria». Em *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, editado por Ken Parry, 567–580. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd, 2015.
- . «Prayer and Fasting in Cyril of Alexandria's Festal Letters». Em *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, editado por Hans van Loon,

- Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond, 221–240. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2018.
- . «The Role of the Human Body in Cyril of Alexandria’s Mystagogy». Em *Early Christian Mystagogy and the Body*, editado por Nienke Vos e Paul van Geest, 201–220. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2022.
- . «The Terminology of Mystery Cults in Cyril of Alexandria». Em *Rituals in Early Christianity: New Perspectives on Tradition and Transformation*, editado por Nienke M. Vos e Albert C. Geljon, 201–220. Leiden/Boston: Brill, 2021.
- . *Living in the Light of Christ. Late Antique History and Religion* 15. Leuven: Peeters, 2017.
- . *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- Vos, Nienke. «Gregory of Nyssa as a Mystagogue». Em *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, editado por Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond, 45–68. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2018.
- Ware, Kallistos. «Greek Writers from the Cappadocians to John of Damascus: Introduction». Em *The Study of Spirituality*, editado por Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright e Edward Yarnold, 45–68. London: SPCK, 1986.
- Weinandy, Thomas G. e Daniel A. Keating (eds.). *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation*. London/New York: T&T Clark Ltd, 2003.
- Weinandy, Thomas G. e Daniel A. Keating. *Athanasius and His Legacy*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Welch, Lawrence J. *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*. San Francisco: International Scholars Publications, 1994.
- Wibowo, Antonius Budi. «Mystagogy in Daily Experiences: A Spiritual-Theological Understanding of Mystagogy». *Melintas* 27, n.º 3 (2011): 321–340.
- Wickham, Lionel R. *Cyril of Alexandria: Select Letters*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Witkamp, Nathan. *Tradition and Innovation: Baptismal Rite and Mystagogy in Theodore of Mopsuestia and Narsai of Nisibis*. Leiden/Boston: Brill, 2018.
- Young, Francis. «Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria». Em *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical*

- Appreciation, editado por Thomas G. Weinandy e Daniel A. Keating, 197–215. London/New York: T&T Clark Ltd, 2003.
- . *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Zaganas, Dimitrios. *La Formation d'une Exégèse Alexandrine Post-Origénienne: Les commentaires sur les Douze Prophètes et sur Isaïe de Cyrille d'Alexandrie*. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2019.
- Zuiddam, Benno. «Scripture as Initiator, Standard, and Prototype of Prayer in Clement of Rome's First Letter to the Corinthians». Em *Prayer and the Transformation of the Self in Early Christian Mystagogy*, editado por Hans van Loon, Giselle de Nie, Michiel Op de Coul e Peter van Egmond, 241–260. Leuven–Paris–Bristol, CT: Peeters, 2018.